

Etica & Politica / Ethics & Politics

XII, 2010, 2



*Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia
www.units.it/etica*



**Edizioni
Università
di Trieste**

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

Etica & Politica / Ethics & Politics
XII, 2010, 2

MONOGRAPHICA	<i>Philosophical Anthropology: Historical Perspectives</i>	
Riccardo Martinelli	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 7
Riccardo Martinelli	<i>Nature or history? Philosophical Anthropology in the History of Concepts</i>	p. 12
Marco Russo	<i>Il posto del mondo nell'uomo. La mundana sapientia di Kant</i>	p. 27
Faustino Fabbianelli	<i>'Antropologia', 'antropologismo' e 'trascendentale' nel pensiero di K.L. Reinhold e J.G. Fichte</i>	p. 47
Guido Cusinato	<i>Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento</i>	p. 61
Nina Dmitrieva	<i>Mensch und Geschichte: Zur 'anthropologischen Wende' im russischen Neukantianismus</i>	p. 82
Chiara Piazzesi	<i>L'homme: animale qui vénère, animal méfiant. Histoire naturelle de la morale et des passions chez Nietzsche</i>	p. 104
Vincenzo Costa	<i>La questione dell'antropologia nell'analisi fenomenologica</i>	p. 137
Vallori Rasini	<i>Perché un'antropologia filosofica: le motivazioni di Helmuth Plessner</i>	p. 164
Alberto Gualandi	<i>La logica antropobiologica della storia. Una rilettura critica di 'Urmensch und Spätkultur'</i>	p. 178
SIMPOSIO	Maurizio Ferraris, <i>Documentalità</i>	

Ivan Mosca	<i>Documentalità: presentazione</i>	p. 226
Guido Seddone	<i>Realismo, conoscenza, ontologia sociale</i>	p. 233
Raffaella Giovagnoli	<i>Intenzionalità vs. testualismo debole</i>	p. 239
Giuliano Torrenco	<i>Perché l'intenzionalità collettiva non dà conto del mercato azionario e i documenti sì</i>	p. 248
SIMPOSIO		
	Virginio Pedroni, <i>Ragion pratica e sensibilità morale</i>	
Adriano Fabris	<i>Oltre l'opposizione fra ragione e sensibilità</i>	p. 262
Paolo Farina	<i>Costruire ponti</i>	p. 268
Virginio Pedroni	<i>Risposte ai miei critici</i>	p. 278
VARIA		
Walter Block	<i>Climate science research is rigged: but what about economics?</i>	p. 294
Edoardo Greblo	<i>Diritti minimi</i>	p. 306
Daniel Harris	<i>Nietzsche, Pragmatism, and Progress</i>	p. 338
David Howden	<i>Ethics and Monetary Theory: Is There a Common Middle Ground?</i>	p. 355
Pierpaolo Marrone	<i>Contrattualismo morale e intellettualismo etico in T. Scanlon</i>	p. 367
Laura Quintana	<i>Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento</i>	p. 430
	<i>Informazioni sulla rivista</i>	p. 449
	<i>Information on the journal</i>	

MONOGRAPHICA

Philosophical Anthropology: Historical Perspectives

Guest Editor's Preface

Riccardo Martinelli

Dipartimento di Filosofia, Lingue e Letterature

Università di Trieste

martinel@units.it

1. Without further specification, the word «anthropology» has nowadays little to do with philosophy. Rather, especially but not exclusively in English-speaking countries, it is mainly used to denote the field of «cultural anthropology»¹. As we shall see, the names of several philosophers recur in what one may call – to avoid confusion – the pre-history of cultural anthropology. However, the history of cultural anthropology is the history of the development of a scientific community (together with its institutions: private societies, public organisations, academic departments, and so on) recognising itself in a certain methodological approach². Since the core of this methodology, generally speaking, is the «fieldwork», cultural anthropology is clearly independent of philosophy and frequently opposes its «armchair» methodology³.

Therefore, it seems quite reasonable to define the relatively wide field of philosophical investigations concerning man as *philosophical anthropology*. The difference with *cultural anthropology*, i.e. – in nowadays prevalent sense – anthropology *tout court*, is thus clearly remarked. Unfortunately, this move faces us with supplementary difficulties. In fact, the phrase *philosophical anthropology* frequently denotes a specific approach to the question, developed in Germany in the late Twenties of the XX century by Max Scheler and Helmuth Plessner, and later by Arnold Gehlen and others⁴. Recently, Joachim Fischer has proposed to distinguish this historically determined Philosophical Anthropology, with capital letters, from philosophical anthropology in the general sense of a «sub-discipline of philosophy», in which a wide range of philosophical methodologies and approaches (i.e., not only those of Philosophical Anthropology in the above sense) is applied to the question of man, together with «the presentation (*Vergegenwärtigung*) of the history of anthropological self-reflexion»⁵.

Fischer has devoted his outstanding book to the history of Philosophical Anthropology in the first sense: a specific line of thought (*Denkrichtung*) of the Twentieth Century. However, what about the historical development of philosophical anthropology in the other, less determined sense of a «sub-discipline» of philosophy? Is this development simply identical to the general history of moral philosophy since

¹ Obviously, there is also a more general, non-scientific use of the word. One could speak, for instance, of Shakespeare's or Michelangelo's *anthropology*. This case will be not considered hereafter.

² See Stocking 1983, 1987; Barnard 2000; Eriksen and Nielsen 2001.

³ From a history of science point of view, the case under discussion shows some close resemblance to that of psychology, where the adoption of an experimental method plays the central role in distinguishing the discipline from philosophy.

⁴ According to Scheler, in 1928 philosophical anthropology was not anymore a mere «discipline» (Scheler 1928).

⁵ Fischer 2008, 9; see also Fischer 2000, 5.

the Delphic and Socratic *gnôthi seautón*, as someone argued⁶? Or does anthropology necessarily imply, on the contrary, a non-philosophical or half-philosophical attitude, as detractors repeatedly complained⁷?

Somewhere else I argued that the complex relationship of philosophy with anthropology in the history of modern thought cannot be properly understood through oversimplifying evaluations of this kind⁸. Rather, many different methodological approaches must be taken into account. On the one side, sources-oriented researches⁹ and the history of concepts¹⁰ provided some general criteria, partly in connection with the explicit occurrences of the term «anthropology» within philosophical tradition. Yet, many questions still remain open. Did we investigate systematically enough what philosophers meant by using, or avoiding, or explicitly refusing the word anthropology (or any related expressions)? In any case, does this exhaust the question of a philosophical anthropology? On the other side, historians of philosophy, historians of science and historians of ideas have shown – among other things – that even the pre-history of cultural anthropology and of other «sciences of man» has a lot to do with the development of philosophical anthropology. In other words, the undisputed sharpness of nowadays' distinction between cultural and philosophical anthropology blurs considerably when we look at the past, and sometimes results misleading. Actually, modern philosophers have been constantly interested in the results of anthropology and ethnology, which provided valuable empirical tests for philosophical theories concerning the human mind, the political order, language, and so on¹¹. Moreover, direct interaction and mutual influence between anthropologists and philosophers can be established in many cases¹².

2. For many reasons, these questions have not raised enough attention in the last decades. First, Philosophical Anthropologists (with capital letters in the above sense) comprehensibly suggested the idea of a radical gap between their approach and the past ones. Thus, no less than many of their detractors, they ended up by suggesting a radically discontinuous historical development of philosophical anthropology. Secondly, many influential Twentieth-Century philosophers warned against anthropological degenerations of philosophy, sometimes condemned as «anthropologism»¹³. Among them one could list no less thinkers than Husserl, Heidegger, Foucault but also, from a radically different standpoint, Horkheimer and Habermas¹⁴. Properly speaking, they generally attacked on their contemporaries (i.e. on Philosophical Anthropology), yet their negative attitude also deeply influenced the

⁶ Groethuysen 1931; Brüning 1960; Landmann 1962.

⁷ See Foucault 1966; Husserl 1931; Heidegger 1928.

⁸ Martinelli 2004. Please refer to this book for further references concerning many of the themes under discussion.

⁹ Linden 1976.

¹⁰ See Marquard 1965; 1971. For a criticism, see my contribution in this issue.

¹¹ See Landucci 1972; Gliozzi 1977.

¹² For instance, J.F. Blumenbach and Kant: see Lenoir 1980.

¹³ Once more, the parallel with psychology and the question of «psychologism» is quite clear.

¹⁴ Husserl 1931; Heidegger 1929; Foucault 1966; Horkheimer 1935; Habermas 1958.

level of historical reconstruction. Although probably directed against Plessner, Heidegger's criticism, for instance, is formulated against Kant's anthropology; Horkheimer quotes Joseph de Maistre as an example of the link between naturalistic anthropology and reactionary political theory; Foucault's influential criticisms of anthropology essentially refers to the «*âge classique*». Finally, the sharp debate concerning Marx' alleged juvenile «anthropology» reveals some heavy ideological implications. Actually, until not so many years ago, this question was deeply interwoven with the problem of political freedom in East-European communist countries: supporting «anthropology» within Marxism (e.g. following Marx' *Manuscripts*) was tantamount to dismissing orthodoxy in favour of reforms programs – with occasionally dramatic consequences¹⁵.

Almost a century after the birth of Philosophical Anthropology, no such ideological complications are anymore on the way, and a generalised refusal of anthropological perspectives in philosophy makes no sense. New researches on the proposed topic are thus strongly required. Although they offer interesting insights, Plessner's or Gehlen's sketches of historical reconstructions cannot be anymore assumed as *a priori* indisputable authoritative standpoints¹⁶. Nor do similarity or resonance with their (or others') theories represent a privileged criterium to investigate previous developments. However, Twentieth-Century Philosophical Anthropology cannot be isolated and excluded from the task. This claim does not imply any loss of specificity: rather, a better definition of the general context could be helpful in solving some difficulties in understanding the history and defining the limits of Philosophical Anthropology.

3. The following essays focus on different thinkers and problems, aiming in each case at an in-depth access to the roots of the discussed problems. The issue is far from aiming at an exhaustive picture, however a rather wide area is covered. In my own contribution, I tried to undermine Odo Marquard's view of philosophical anthropology as intrinsically opposed to philosophy of history. More frequently, anthropology implies history and contends with psychology for a leading role. Marco Russo is concerned with the intriguing theme of Kant's «*mundana sapientia*» and its importance for anthropology. Faustino Fabbianelli focuses his attention on K.L. Reinhold, J.G. Fichte, and the complex semantics of anthropology, psychology and the «transcendental» at that time. Guido Cusinato underlines Schelling's role in leading the way towards later Philosophical Anthropology. Nina Dmitrieva's essay presents the situation of anthropology from the point of view of Russian Neokantianism. Avoiding commonplace reconstructions of Nietzsche's anthropological ideas, Chiara Piazzesi investigates the semantic of passions. Vincenzo Costa considers the problem from the point of view of Husserl's and Heidegger's phenomenological analysis, discussing intentionality among humans and non-human animals. Vallori Rasini reflects upon the very sense of philosophical anthropology according to Helmuth Plessner. Alberto Gualandi draws attention on the problem of a philosophy of history from Gehlen's point of view. I wish to express them all of my gratitude for

¹⁵ See Márkus 1966; Lepenies-Nolte 1971.

¹⁶ For instance, Plessner 1937; Gehlen 1940, 1957.

their contribution. Special thanks to Fabiana Aizza and Federico Skodler for their friendly help in editing this issue.

Bibliography

Barnard, A.

2000 *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brüning, W.

1960 *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart, Klett.

Eriksen, Th.H. and Nielsen, F.S.

2001 *A History of Anthropology*, London, Pluto Press.

Fischer, J.

2000 *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Göttingen, Diss.

2008 *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg-München, Alber.

Foucault, M.

1966 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

Gehlen, A.

1940 *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin; repr. Wiesbaden, AULA (1983).

1957 *Zur Geschichte der Anthropologie*, in: *Gesamtausgabe*, ed. by K.-S. Rehberg, vol. 4: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Frankfurt a.M., Klostermann 1983.

Gliozzi, G.

1977 *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia.

Groethuysen, B.

1931 *Philosophische Anthropologie*, in *Handbuch der Philosophie, III: Mensch und Charakter*, ed. by A. Baemler e M. Schröter, München, Oldenburg (french version: *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952).

Habermas, J.

1958 *Anthropologie*, in *Philosophie, Fischer-Lexikon*, Frankfurt a.M.-Hamburg, Fischer.

Heidegger, M.

1929 *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Klostermann, vol. 3.

Horkheimer, M.

1935 *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 4.

Husserl, E.

1931 *Philosophie und Anthropologie*, in *Husserliana. Gesammelte Werke*, Den Haag, Nijhoff, vol. 27, 164-181.

Guest Editor's Preface

Landmann, M.

1962 *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg-München, Alber.

Landucci, S.

1972 *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, Laterza.

Lenoir, T.

1980 *Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology*, «Isis», 71, 77-108.

Lepenies, W. e Nolte, H. (eds.)

1971 *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas. Über Aggression*, München, Hanser.

Linden, M.

1976 *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.-Bern, Lang.

Márkus, G.

1966 *Marxizmus és "Antropológia"*, Budapest, Akadémiai Kiadó, italian transl. (with an important new introduction) *Marxismo e "antropologia"*, Napoli, Liguori, 1978.

Martinelli, R.

2004 *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, Il Mulino.

Plessner, H.

1937 *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie*, in *Conditio humana, Gesammelte Schriften* vol. 8, ed. by G. Dux, O. Marquard and E. Ströker, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Scheler, M.

1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, Bonn, Bouvier, 1954 ff., vol. 11.

Stocking, G.W. Jr.

1983 *History of Anthropology. Whence/Whither*, in *Observers Observed. Essays on Ethnological Fieldwork* (History of Anthropology, vol. 1), Madison, University of Wisconsin Press.

1987 *Victorian Anthropology*, New York, The Free Press (London, Macmillan).

Nature or History? Philosophical Anthropology in the History of Concepts

Riccardo Martinelli

Università di Trieste

Dipartimento di Filosofia, Lingue e Letterature

martinel@units.it

ABSTRACT

In a renowned essay, Odo Marquard's set a cornerstone in defining anthropology from a history of concepts point of view. In the light of more recent researches, some of his conclusions are here reconsidered and criticised. The concept of anthropology, as developed by Herder, Kant, Wilhelm von Humboldt, romantic philosophers and physicians, and finally by Hegel and some of his followers, offers no evidence for Marquard's alleged opposition between anthropology and philosophy of history. On the one side, in Kant's or Hegel's work anthropology is not as peripheral as Marquard argued; on the other side, romantic anthropologists developed a deep interest towards historical perspectives. Rather, anthropology was quite often considered as a non-metaphysical alternative to psychology. These results also suggest a revision as to the role of anthropology on a broader historical scale.

1. Philosophical Anthropology in the history of concepts

With his essay *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts* (1965), Odo Marquard set a cornerstone in defining philosophical anthropology from the point of view of the historian of concepts¹. The considerable value of Marquard's work, together with the relative lack of general studies in this area, soon imposed the essay as a «classical», helpful in focusing the intrinsically difficult, somewhat puzzling meaning of «anthropology» within modern thought. Despite occasional criticism, Marquard's general frame is still widely accepted nowadays². Marquard's most general claims can be briefly summarised as follows: firstly, philosophical anthropology is a typically modern enterprise (I). Anthropology is a theory of man, yet not

¹ Marquard 1965 (reprinted in Marquard 1973). See also Marquard's entry «Anthropologie» in the influential *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Marquard 1976). Concerning Marquard's own contributions to Philosophical Anthropology, see Fischer 2008, 441 ff.

² The longevity and wide diffusion of Marquard's theses have been recently pointed out by Gisi (2007, 1).

any theory of man necessarily implies anthropology: rather, dismissing metaphysics and mathematical sciences, anthropology becomes «possible» by means of a «turn towards the World-of-Life» (II) and becomes «fundamental» by means of a «turn towards nature» (III). Accordingly, anthropology gains «a specific and fundamental validity» whenever it assumes the role of the «great alternative» to philosophy of history; otherwise, it remains «peripheral» (IV)³.

Consequently, anthropology and philosophy of history mutually exclude each other, so that the alternate success of the privileged paradigm – either nature or history – in a certain historical age implies the regress of the other. In support of his theses, Marquard observes that Kant's bias towards philosophy of history imposes a peripheral role to anthropology, which he considers as a mere «embellishment» in his work. Marquard then goes on highlighting the dramatic development of «romantic» anthropology in the early XIX Century, until the renewed decline of anthropology and the triumph of historicism with Hegel's work. Marquard provides a still useful bibliography of romantic anthropology, listing dozens of books and journals mentioning «anthropology» (or derivatives) in their titles. He underlines that many of those titles come from physicians, who obviously incline to a naturalistic approach⁴.

In this work I intend to reconsider some aspects of Marquard's essay. To this purpose, I shall take into account some of Marquard's examples. In the light of more recent researches, those same cases can be better considered as relevant counterexamples to Marquard's views. My conclusion is that Marquard's above mentioned theses (III) and (IV) are untenable. Anthropology becomes relevant, in my opinion, whenever it goes hand in hand with philosophy of history (§ 2), thus representing – at least in many significant cases – the «great alternative» to *psychology* (§ 3). This new glance at the considered period also suggests a revision on a more general level (§ 4).

2. *Anthropology and philosophy of history*

Rather than concentrating on one single author, I shall consider some general features of the period approximately corresponding to Hegel's

³ Marquard 1965, 211, 214.

⁴ Marquard 1965, 214-216. Marquard also discusses further examples and contemporary situation.

lifetime (1770-1831)⁵. No doubt that a close connection between anthropology and philosophy of history can be ascertained in many cases at that time. Some early traces of this process can be detected within the debate concerning the «destination of man» (*Bestimmung des Menschen*). This dispute arose within Protestant theology⁶ and originally dealt with individual destination after death; yet, it eventually involved – especially, as we shall see, with Kant – more general questions concerning the history and the destination of humankind, in a very close connection with anthropology⁷.

Let us first consider the case of J.G. Herder: in an early unpublished writing of 1763, Herder proposes (long time before Kant) a «Copernican revolution» of his own, consisting in the identification of philosophy with anthropology⁸. Herder realises his ambitious program many years later, in the four books of the *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791). With this immensely influential work, Herder aims at the foundation of a *Geschichtsphilosophie*, relying upon anthropological knowledge. Shape, posture, sensibility, language, reason: everything speaks in favour of the human strive for the Divine. On this basis, Herder shows that human soul is not doomed to destruction. Man is the final result of creation and can reasonably expect a spiritual life after bodily death. However, this result concerning human destination is not achieved through introspection or meditation. Rather, Herder nourishes his anthropology with vast materials borrowed from Buffon's *Histoire naturelle* and, more generally, from most sciences of man of his time⁹.

In his review of the first book of Herder's *Ideas*, Kant criticises the lack of metaphysical analysis and the abundance of merely analogical inferences. In Kant's view, Herder's arguments for immortality are thus untenable¹⁰. In his own writings devoted to anthropology and philosophy of history, Kant explicitly assumes that man achieves his «destination» only as a species, in history, not as an individual¹¹. Since the study of the «character» of living beings allows us to infer their «destination», Kant's

⁵ For a broader context, more details and further bibliography see Martinelli 2004.

⁶ See Spalding 1748.

⁷ On Mendelssohn and Kant see Hinske 1994; on Kant and the «destination of man», Brandt 2000, 2007, 2007a; concerning Fichte, Fonnesu 1993. The pervasiveness of this debate for the anthropology of the eighteenth century in its entirety was noted by Linden 1976, 127.

⁸ Herder 1763. Marquard clearly underestimated the role of Herder (and of W. Humboldt, see *infra*).

⁹ Herder 1784-91. On Herder's anthropology see Pross 1987, 2002; Zammito 2002.

¹⁰ Kant 1785, 45.

¹¹ Kant 1784, 18.

anthropology strongly cooperates with his theory of history¹². This link clearly emerges from the final, sometimes neglected section of Kant's *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, devoted to the «Character of the species». Slightly but radically modifying the scholastic definition, Kant dynamically defines man an *animal rationabile*, who still has not achieved – as a species – its rational (i.e. moral) destination in history¹³.

In the same years, in his unpublished *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, Wilhelm von Humboldt develops a comparative outlook on anthropology, once again centred on the key concept of «character». Since the defining features of man are nature, history and morals, the anthropologist must display a threefold disposition: he is a naturalist, a historian and a philosopher at the same time¹⁴. All the differences among human «genera» (*Menschengattungen*: genders, but also historical ages, nationalities, and so on) contribute to define the ideal whole of humankind: for this reason, linguistic and national differences must be preserved and defended by means of consequent political constitution. Here, again, anthropology is the natural ally to philosophy of history. On the one side, comparative anthropology gathers its materials from historians, biographers and writers; on the other side, anthropology provides the philosophical background of historical and political theory, granting the desired balance between universalism and historical particularity¹⁵.

The general trend towards synergy between anthropology and philosophy of history remains preserved during the age of the so-called «romantic» anthropology. Let us consider the manifesto of the *Zeitschrift für die Anthropologie*, bearing the promising title *Die Aufgabe der Anthropologie*, written by the journal director, the physician C.F. Nasse¹⁶. The «fundamental problems» of anthropology, he thinks, are the following: «how has man developed; what is man; what will man become?»¹⁷. Nasse avoids reductionism and naturalism in favour of a

¹² Kant 1798, 329. On the concept of character see Munzel 1999. Marquard (1956, 214) wholly overlooks this link and speaks of anthropology as «occupying» the branch of «*Geschichtsphilosophie*» (instead of this, in Marquard 1976, 366, Kant's anthropology «occupies» the branch of practical philosophy). Accordingly, he is forced to consider Kant's anthropology as *physiological* (Marquard 1956, 229), against Kant's own will and understanding.

¹³ Kant 1798, 321.

¹⁴ Humboldt 1796, 360. See Trabandt 1990.

¹⁵ Humboldt 1796, 336, 342.

¹⁶ Nasse 1823. Marquard (1965, 230) quotes this title. He doesn't seem to have considered its contents.

¹⁷ Nasse 1823, 10.

dynamic concept of anthropology, explicitly aiming at a «history of humankind». In the third volume of his *Die Anthropologie als Wissenschaft*, devoted to «Pragmatic anthropology» (1823), J. Hillebrand explains that pragmatic anthropology considers the perfecting («*Vervollkommnung*») of man and essentially deals with human culture. Pragmatic anthropology is then not identical with history or philosophy; however, it has a great affinity to philosophy of history, since it exposes the «internal linkage» of history and philosophy¹⁸.

Many other issues of romantic anthropology consist of a reflection upon the history of humankind in a rather spiritual and sometimes religious sense. Recalling Herder's scheme, H. Steffens begins his *Anthropologie* (1822) with a natural history of the Earth and its inhabitants, written in the language of Schelling's *Naturphilosophie*¹⁹. However (like Nasse), Steffens considers man as the result of infinite past geological eras, in his actual present and as the starting point of an endless future spiritual development²⁰. According to Steffens, creation is the manifestation of God's will, and not «the outcome of blind natural necessity»: therefore, «nature has its own history, its own living development». God's creatures are all free, and this freedom is the key of history: it is «the historical in nature»²¹. A religious and even «mystical» intention permeates Steffens' anthropology. In this view, Steffens was not at all isolated. In J.C. Heinroth's *Lehrbuch der Anthropologie* (1822), the history of humankind is presented as a sort of anthropological confirmation of the Bible²². Heinroth, a physician and the author of a famous treatise on psychiatry, clearly shows spiritualistic tendencies²³. According to Heinroth, man certainly belongs to both nature and spirit, yet he considers «bodily life» as «an instrument, an organ, a servant», wholly subdued to a superior and dominating «spiritual life»²⁴. Accordingly, Heinroth's explanation of the history of humankind turns out to be a scientific transposition of the Biblical account.

In short, the romantic idea of the unity of spirit with nature, which is the key of anthropology's success at that time, does not necessarily imply

¹⁸ Hillebrand 1823, 10 f.

¹⁹ For this reason, Marquard (1965, 228 f.) quotes Steffens as an example of naturalism in romantic anthropology.

²⁰ Steffens 1823, 12.

²¹ Steffens 1823, 264-265.

²² Heinroth 1822, 278. Marquard (1965, 216) acknowledges a «theological» drift only in the last phase (e.g. Ennemoser) of romantic anthropology, as well as «in the late idealism in general».

²³ Landmann 1962, 408; Poggi 2000, 551.

²⁴ Heinroth 1822, 43.

a naturalistic view. Rather, even when physicians are involved, romantic anthropology is quite more complex than a merely psychophysical doctrine of the human being. The origin and the development of the spiritual side of man is frequently regarded as the result of a transcendent intention. The task of anthropology is to explain this process, and the historical epiphany of the spiritual, starting from man's natural side. Nature is the beginning, history is the end and the goal of anthropology.

All this said, the presence of naturalistic approaches to anthropology at that time is obviously far from being excluded. Following certain tendencies represented in Germany by Ernst Platner²⁵, or contemporary French models²⁶, many philosophers and physicians conceive anthropology as a naturalistic theory concerning the relationship between body and mind²⁷. Yet, this idea of anthropology is neither exclusive, nor, in my opinion, particularly relevant. On the contrary, most influential authors develop a radically different idea of the matter, closely related to their philosophical theories of history. On the one side, Marquard underestimates (or ignored) the close cooperation between anthropology and philosophy of history e.g. in Herder, Kant, Wilhelm von Humboldt; on the other side, he misses the deep spiritual, religious and historical commitment of many anthropologists (both philosophers and physicians) during the romantic age²⁸. In any case, anthropology cannot be adequately defined and understood in terms of its opposition and mutual exclusion with philosophy of history.

3. *Anthropology and psychology*

Rather, in many cases, anthropology competes with *psychology* for a leading role. The reason why Marquard neglected the role of psychology in defining the concept of anthropology is not clear to me. After all, it was rather an obvious step to take, since the two disciplines have much to do with each other. For this reason, the study of the dialectic relationship between psychology and anthropology allows us to understand the development of anthropology more satisfactorily. Quite frequently, they

²⁵ Platner 1772; see Kosenina 1989; Naschert-Stienings 2007.

²⁶ See Moravia 1978, 1982.

²⁷ For the second half of the eighteenth century, see Linden 1976, 36 ff. This also holds for many of the items in Marquard's list for the first half of the nineteenth century (1965, 230-232; 1976, 367).

²⁸ I shall discuss Hegel in the next paragraph. Disregarding the role of psychology, as Marquard did, would hamper a proper understanding of his view of anthropology.

have been identified with each other, yet sometimes psychology and anthropology have been the banner of different, even of opposed philosophical intentions. In my view, this latter occurrence defines the exact moment in which anthropology attains its specificity, and finally, its *raison d'être*.

In the *Critique of pure reason*, Kant explicitly distances himself from empirical psychology, the discipline introduced by Wolff in 1732 and further developed by Baumgarten²⁹. After its necessary divorce from metaphysics, Kant suggests, psychology should find its proper place within the field (still to be fully developed) of anthropology³⁰. Since the winter semester 1772-1773, when he begun his lessons in anthropology at the University of Königsberg, Kant had adopted this new denomination in order to avoid confusion with scholastic psychology, which was conceived as a part of metaphysics³¹. A letter to Markus Herz of 1773 shows that Kant, at the same time, took particular care in specifying that his lexical choice in favour of anthropology did not imply any adoption of a deterministic views on man, similar to Platner's³². Actually, Kant borrows many ideas from scholastic psychology in the first part of his *Anthropologie*³³. However, this does not exhaust his concept of anthropology. Kant considers the *Didactic* as an anthropological «Doctrine of the Elements», providing an empirical description of all available materials (thoughts, feelings, volitions), whereas the subsequent *Characteristic* plays the role of the anthropological «Methodology», illustrating the destination of man according to his manifold «character»³⁴. Kant repeatedly underlines the difference between empirical psychology, as a metaphysical and «scholastic» discipline, and anthropology³⁵.

His contemporary audience took this distinction between psychology and anthropology for granted. In his destructive review, published in 1798 in the *Athenaeum*, F.D. Schleiermacher suggests that Kant's theory was, in any case, diametrically opposed to the obsolete and execrated

²⁹ The drafts of Kant's lessons are available in Kant 1997; see Brandt-Stark 1997.

³⁰ Kant 1787, 548.

³¹ See Brandt 1999, Brandt-Stark 1997.

³² Kant 1773. In the same spirit, Kant will soon adopt and permanently maintain a «pragmatic» rather than «physiologic» view of anthropology: see Kant 1798, 119.

³³ See Hinske 1996, 2002, who possibly overestimates Kant's general dependence on scholastic psychology.

³⁴ See Kant 1798, 412; 1997, 1530; 1923, 661. On the anthropological *Characteristic* see Manganaro 1983, Brandt 1999, Sturm 2009.

³⁵ Kant 1798, 161; see also Kant 1923, 800, 801.

scholastic psychology, whose recent disappearance he warmly welcomes³⁶. Goethe and Schiller agree that Kant's work can be read from the point of view of a «pathological» side of man³⁷. Much more than a «faculty psychology», Kant's *Didactic* is actually a pathology of human faculties, whose negativity is balanced by the subsequent thoughts on character and destination of the human species. Notwithstanding his refusal of Kant's pragmatic approach to anthropology, also J.F. Fries sharply distinguishes between «philosophical anthropology» and the empirical psychology of the «*Eklektiker*»³⁸. Despite some occasionally synonymous or synergic usage³⁹, an alternative and mutually exclusive function of anthropology and psychology can be ascertained in many significant cases. Unsurprisingly, the most notable champion of scientific psychology in the first half of the XIX Century, J.F. Herbart, is among the harshest critics of anthropology, a discipline which he considers an inappropriate mix of psychology and «somatology»⁴⁰. In fact, as we have seen, a psychophysical approach to anthropology was well represented at the time.

In Hegel's *Encyclopaedia*, Anthropology is the first part of the Philosophy of Subjective Spirit, followed by Phenomenology of Spirit and Psychology⁴¹. According to Hegel, Anthropology is the doctrine of «soul», dialectically elevating itself from its proximity to nature to higher levels of «conscience» (Phenomenology) and, finally «spirit» (Psychology). In many respects, Hegel inverts the usual internal structure of anthropology. Whereas Kant started from individuals and ended with the history of humankind, Hegel's anthropology begins with a plurality of «characters» and moves towards the unicity of an internally concentrated subjectivity, leading the way towards «conscience» and Phenomenology. In its anthropological path, the soul repeatedly faces a dialectical negative instance, whose features are borrowed from the vast repertoire of romantic anthropology, which Hegel knows surprisingly well⁴². It is only through psychical pathology and – *à la lettre* – pre-

³⁶ Schleiermacher 1799.

³⁷ Both letters are reprinted in Malter 1980, 336 f.

³⁸ Fries 1831, 31.

³⁹ See Linden 1976, 63 ff.; 120.

⁴⁰ Herbart 1823, 190.

⁴¹ Hegel 1830. The section is explicitly entitled «Anthropology» in the second and third edition (1827, 1830).

⁴² See Petry 1978, 441 ff. (notes). Marquard (1965, 217) thinks that Hegel's attempt to subordinate anthropology to philosophy of history implies the «degradation of anthropology». Hegel's inclusion of anthropology in the *Encyclopaedia* would then mean a critique of the romantics, who merely caught the «*An-sich*» of man. However,

conscious phenomena like suggestion or hypnotism (and so on), that the soul frees itself in the direction of phenomenological *Bewusstsein*.

Thus, it was only in the hands of Hegel's followers that anthropology lost its strategical importance⁴³. Most significantly, to a great extent this loss of importance is the loss of a specific difference from psychology. This process can be easily revealed within the so-called right-wing Hegelianism. C.L. Michelet was probably the most consequent thinker who explicitly identifies anthropology and psychology⁴⁴. Zealously attempting to reform Hegel's Philosophy of the Subjective Spirit, Michelet struggles to restore the original function of Phenomenology, as expounded by Hegel in the Jena version. Consequently, Phenomenology becomes a general introduction to philosophy, pre-existent and external to the system. Thus, what remains of the Subjective Spirit, i.e. anthropology and psychology, necessarily merges into a unified *Philosophie des subjectiven Geistes*. Unfortunately, this move neutralised any philosophical potential of anthropology (and of psychology, too) in the less formal version of most Hegelians like J.E. Erdmann, who simply identifies psychology with Philosophy of Subjective Spirit⁴⁵. Much more interesting, of course, are the vicissitudes of the concept of anthropology among the left-wing Hegelians, from Feuerbach to the young Marx and beyond. Yet, our present task is confined to an analysis of the development of this matter until approximately Hegel's death⁴⁶.

4. Conclusion

To sum up, anthropology becomes (in Marquard's terms) «peripheral» whenever it diverges from philosophy of history, thus embracing an oversimplified psychophysical perspective, as in Herbart's criticism. On the contrary, anthropology becomes philosophically relevant whenever it refuses such naïve naturalism, rather reflecting upon the various physical

with similar arguments one could also infer that phenomenology is irrelevant since it merely concerns the «*Für-sich*», and so on: nothing (but pure philosophy) could then avoid «degradation». As in the case of Kant, Marquard's negative attitude partly depends on the painful state of the art concerning these two chapters in the history of philosophy at the time. For instance, Marquard takes no notice of the deep Aristotelian roots of Hegel's anthropology (see Ferrarin 2001, 234 ff.).

⁴³ On the contrary, Marquard (1965, 217) simply identifies Hegel's with Michelet's positions.

⁴⁴ Michelet 1840, V.

⁴⁵ Erdmann 1847, 1; see also 1837.

⁴⁶ For further developments, see Martinelli 2004, 115 ff.

and moral «characters» of man, on the purpose (or «vocation», *Bestimmung*) of individuals, genders, ages of man, peoples (including wild ones), races, historical ages and finally, of all humankind. A dynamic and flexible vision of human nature, which is no longer considered immutable, is the basis of this idea of anthropology. Anthropology makes philosophy of history possible, and philosophy of history makes anthropology relevant. In this process, anthropology is mostly conceived as an alternative to psychology, whose approach typically disregards long-term historical view.

Although these claims refer to the considered period, they could suggest a revision of many aspects in the received idea of anthropology on a more general level. Anthropology has a precise function within modern philosophical discourse, focusing attention on the human «world-of-life», as Marquard asserted, yet without embracing naturalism at the cost of neglecting history. Rather, anthropology attains relevance through its opposition to radical naturalism in the study of man, and quite often (although not necessarily), this goal is achieved through a parallel, synergic philosophy of history. At the same time, anthropology is also typically sensitive to scientific results. Quite often, it tries to integrate them and thus to present itself in a sort of mediatory position (sharply criticised, as such, by many philosophers).

The case of Hermann Lotze, philosopher and physician who begun his career defending a «physiology of the soul» against the theory of *Lebenskraft* and became later famous for his *Mikrokosmos* (a philosophy of history work, and an «essay in anthropology», as the subtitle goes), is not isolated⁴⁷. In Wilhelm von Humboldt's elegant synthesis, the «dangerous cliff» to be avoided in any judgment concerning man is «to consider man always – and yet never enough – a natural being»⁴⁸.

Bibliography

Brandt, R.

1999 *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg, Meiner.

2000 *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, in *Erfahrung und Urteilskraft*, ed. by R. Enskat, Würzburg, Königshausen & Neumann, 27-40.

2007 *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, Meiner.

⁴⁷ See Lotze 1856-64.

⁴⁸ Humboldt 1796, 353.

2007a *Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie*, in *Kant in der Gegenwart*, ed. by J. Stolzenberg, Berlin, de Gruyter, 17-49.

Brandt, R., Stark, W.

1997 *Einleitung*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, de Gruyter, vol. 25, vii-cl.

Erdmann, J.E.

1837 *Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrer Verhältniss zu einander. Ein Beitrag zur Begründung der philosophischen Anthropologie*, Halle, Schwetschke u. Sohn.

1847 *Grundriss der Psychologie. Für Vorlesungen*, 3d edition, Leipzig, Vögel.

Ferrarin, A.

2001 *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fischer, J.

2008 *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg-München, Alber.

Fonnesu, L.

1993 *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Bari, Laterza

Foucault, M.

1966 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

Fries, J.F.

1831 *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 2nd ed., Heidelberg, Winter.

Gisi, L.M.

2007 *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin, de Gruyter.

Hegel, G.W.F.

1807 *Phänomenologie des Geistes*, in HWA, vol. 3.

1830 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (from the ed. 1832-45), in HWA, vol. 10.

Heinroth, J.Ch.A.

1822 *Lehrbuch der Anthropologie. Zum Behuf academischer Vorträge, und zum Privatstudium. Nebst Beilagen erläuternder und beweisführender Aufsätze*, Leipzig, Vögel.

Herbart, J.F.

1823 *Steffens, H., Anthropologie* (recensione), in *Sämtliche Werke*, ed. by K. Kehrbach and O. Flügel, Langensalza, 1887-1915, repr. Aalen, Scientia, 1989², vol. 12, 189-211.

Herder, J.G.

1763 *Problem: Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, in *Sämtliche Werke*, ed. by B. Suphan, Berlin, Weidmann, 1887-1913; repr. Hildesheim, Olms, 1994, vol. 32, 31-61.

1784-91 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Sämtliche Werke*, ed. by B. Suphan, Berlin, Weidmann, 1887-1913; repr. Hildesheim, Olms, 1994, vol. 13-14.

Hespe, F.

1991 *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Hespe-Tuschling* [1991, 490-521].

Hespe, F., Tuschling, B. (eds.)

1991 *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Hillebrand, J.

1823 *Die Anthropologie als Wissenschaft* (3 vols., 1822-23): *Dritter Theil, oder Pragmatische Anthropologie*, Mainz, F. Kupferberg.

Hinske, N.

1994 *Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant*, in *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, ed. by M. Albrecht, E.J. Engel and N. Hinske, Tübingen, Niemeyer, 135-156.

1996 *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in *Die Bestimmung des Menschen*, ed. by N. Hinske, Hamburg, Meiner, 1999, 97-107, «Aufklärung», 11/1.

2002 *Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten: ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants*, in «Aufklärung», vol. 14, 2002, 262-276.

Horkheimer, M.

1935 *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», vol. 4.

Humboldt, W. von

1796 *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, in *Werke*, vol. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, ed. by A. Flitner and K. Giel, Darmstadt, Buchgesellschaft (1960), 337-375.

Kant, I.

1773 *Brief an M. Herz [gegen Ende 1773]*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, de Gruyter, vol. 10, 143-146.

1784 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, de Gruyter, vol. 8, 15-31.

1785 *Rezension von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, de Gruyter, vol. 8, 43-66.

1798 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, de Gruyter, vol. 7, 117-333.

1923 *Handschriftlicher Nachlass. Anthropologie*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, de Gruyter, vol. 15.

1997 *Vorlesungen über Anthropologie*, a cura di R. Brandt e W. Stark, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, de Gruyter, vol. 25.

Košenina, A.

1989 *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der philosophische Arzt und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*, Würzburg, Königshausen und Neumann.

Linden, M.

1976 *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.-Bern, Lang.

Lotze, R.H.

1856-64 *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 3 vols. (1856-64) Leipzig, Hirzel, 1896⁵.

Malter, R. (ed.)

1980 *Anhang 2*, in I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg, Meiner.

Manganaro, P.

1983 *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli.

Marquard, O.

1965 *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in *Collegium philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 209-239.

1973 *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

1976 *Anthropologie, philosophische*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, vol. 1 Basel-Stuttgart, coll. 362-372.

Martinelli, R.

2004 *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, Il Mulino.

Michelet, C.L.

1840 *Anthropologie und Psychologie, oder die Philosophie des subjectiven Geistes*, Berlin, Sander.

Moravia, S.

1978 *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 2nd ed.

1982 *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Milano, Sansoni.

Munzel, F.

1999 *Kant's Conception of Moral Character: The «Critical Link» of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, University Press of Chicago, Chicago.

Naschert, G., Stiening, G. (eds.)

2007 *Ernst Platner (1744-1818) : Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, Hamburg, Meiner («Aufklärung», vol. 14).

Nasse, C.F.

1823 *Die Aufgabe der Anthropologie*, «Zeitschrift für die Anthropologie» (Leipzig, Knobloch), vol. 1.

Petry, M.J. (ed.)

1978 *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Edited and translated with an Introduction and explanatory notes, Dordrecht, Riedel, vol. 2: *Anthropology*.

Platner, E.

1772 *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Erster Theil, Leipzig, Dyck.

Poggi, S.

2000 *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna, Il Mulino.

Pross, W.

1987 *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, in J.G. Herder, *Werke*, ed. by W. Proß, vol. 2, München-Wien, Hanser, 1128-1216.

2002 «Natur» und «Geschichte» in *Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in J.G. Herder, *Werke*, ed. by W. Proß, vol. 3, München-Wien, Hanser, 839-1041.

Rombach, H. (ed.)

1966 *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg-München, Alber.

Schleiermacher, F.D.E.

1799 Rezension von: Immanuel Kants *Anthropologie*, «Athaeneum», II/2; repr. in *Kritische Gesamtausgabe*, ed. by H.-J. Birkner et al., Sect. 1: *Schriften und Entwürfe*, vol. 2, Berlin, de Gruyter (1984), 365-369.

Steffens, H.

1822 *Anthropologie*, 2 vols., Breslau, Max; repr. Stuttgart, Der kommende Tag, 1922.

Spalding, J. J.,

1748 *Die Bestimmung des Menschen*, ed. by A. Beutel, D. Kirschkowski and D. Prause, Tübingen, Mohr (2006).

Sturm, Th.

2009 *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Mentis, Paderborn.

Trabant, J.

1990 *Traditionen Humboldts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Zammito, J.

2002 *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.

Il posto del mondo nell'uomo: la mundana sapientia di Kant

Marco Russo
Università di Salerno
Dipartimento di Filosofia
mrusso@unisa.it

ABSTRACT

In spite of current interpretations, this essay investigates the intimate link between cosmology and anthropology in Kant's thought. Drawing the most incisive consequences both of the copernican revolution and Colombo's discovery, Kant's cosmological anthropology reveals to be the modern uneasy mundana sapientia, and let us thoroughly understand the pregnant meaning of the historiographic topos "man and world". World – not God, Being or Truth, and even not Reality – assert itself as the most important reference point to comprehend human condition, although the world-concept became far more problematic than in the past. In cosmological perspective world is neither exclusively nature nor exclusively ideal guidance, but pragmatic-cosmopolitan world, i.e. a pervasive "in-between position", which causes a constitutive imbalance we have permanent to cop with. So is open the way leading to contemporary philosophical anthropology.

Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio
Montaigne, *Saggi*

1. Posizionalità

Propongo qui alcune considerazioni sul rapporto tra cosmologia e antropologia in Kant, nell'auspicio che possano essere utili anche a chiarire un carattere fondamentale del discorso moderno sull'uomo. Tale carattere costituisce un vero e proprio *topos* storiografico, che prende perlopiù la forma del binomio "uomo e mondo". Certamente, come tutte le formule ripetute, essa è diventata generica, assimilabile e scambiabile ad arbitrio: uomo e natura, uomo e dio, uomo e storia ecc. Eppure, nella sua veste originaria, essa indica un tratto forte e peculiare della concezione moderna dell'uomo, che anzi ha contribuito a forgiare. La relazione al mondo diventa il nodo centrale per comprendere la mutata identità umana, e questo perché l'identità stessa del mondo è mutata. L'instaurarsi del binomio deriva da qui, da una duplice "crisi d'identità" che stringe i termini in un medesimo, speculare, percorso di ricerca e confronto. Ciò non va inteso nel senso banale che cambiando la visione del mondo cambia anche la visione che l'uomo ha di sé, giacché la nozione di visione del mondo è già effetto del percorso apertosi; anzi lo è tal punto un

effetto, un momento derivato, che in questa nozione a malapena cogliamo lo spessore della parola mondo.

Il senso non banale dell'instaurarsi del binomio cercherò di esplicitarlo attraverso Kant. Qui voglio mettere in evidenza il tema mediante l'inversione, che ho fatto a scopo di provocazione euristica nel titolo di questo saggio, di alcuni noti titoli dell'antropologia filosofica di primo Novecento: *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) di Max Scheler, *I gradi del mondo organico e l'uomo* (1928) di Helmuth Plessner, *L'uomo. La sua natura e il suo posto mondo* (1940) di Arnold Gehlen. Che queste opere ripropongano il nostro binomio è ben indicativo, soprattutto se le si prendono come rilevante prosecuzione del moderno problema antropologico. Esse segnano la nascita di un progetto filosofico determinato, che vuol fare fronte a un tempo di crisi, di disorientamento rispetto a delle trasformazioni tanto radicali da richiedere di cominciare daccapo, dalla definizione stessa di cosa è l'uomo. E la definizione impone programmaticamente un riferimento al mondo. Senza dubbio il riferimento è per così dire automatico, ripete un'associazione consolidata, ma questo è giusto l'effetto di un *topos* nel significato che ha nella storia dei concetti, dunque di un elemento non solo retorico e capace invece di veicolare e condizionare l'elaborazione di una cornice argomentativa e intuitiva. Specifica e immediata del binomio uomo-mondo è una forte esigenza di collocazione a causa del venir meno di un quadro unitario di riferimento, quasi ritornasse l'incessante turbinio universale degli elementi teorizzato dall'atomismo antico. Per questo la collocazione assume una valenza *posizionale*, cioè dinamica, dialettica, agita da una tensione e uno squilibrio permanenti. Un'esigenza così esplicita fa parte del profilo peculiare della filosofia moderna, segnato dalla rivoluzione copernicana cioè da un paradigma culturale imperniato sull'idea di consapevole e metodico cambiamento, una trasformazione che coinvolge subito la rappresentazione di sé e impone via via come fondamentale termine di comparazione il mondo – non dio, l'essere, o la verità ma il mondo –, nel quale si assommano in maniera ormai tanto inestricabile quanto indefinita la realtà naturale e la realtà culturale, l'interminabile vicissitudine dell'universo e della storia¹. È sempre opportuno ricordare che uno degli eventi decisivi della modernità, cioè l'affermazione imperativa della scienza come modello di discorso veritativo, è avvenuto all'insegna di una rivoluzione cosmologica. E lo è maggior ragione se si considera che è sul diagramma di questa rivoluzione – destinata a sovrapporsi alla già rivoluzionaria scoperta del nuovo mondo, moltiplicandone l'effetto – che si è venuto stagliando la figura centrale del

¹ BLUMENBERG 1975; BLUMENBERG 1992.

“soggetto”, la quale fa da premessa per il sorgere di una disciplina tematica relativa all’uomo, l’antropologia².

Nell’antropologia filosofica novecentesca la semantica posizionale assume una declinazione anti-dualistica, volta a superare la contrapposizione tra soggetto e oggetto che costituisce il problema cruciale della filosofia moderna, proprio a causa del rivolgimento copernicano, dello scompaginamento dell’antico quadro cosmico capace di assicurare un coesione “naturale” tra uomo e realtà. Declinazione anti-dualistica non significa nostalgico ripristino di un quadro unitario, tanto è vero che il posizionamento lungi dall’essere un dato, o un riferimento fisso, è piuttosto effetto di una ricerca, di un incerto cammino, della «fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno l’esistenza» (A. Gehlen), la quale ci si proietta avanti come un compito, un dover prendere posizione, un aver-da-essere, che comincia fin dal fragile equilibrio con il nostro stesso corpo. L’antidualismo consiste allora nel leggere l’uomo come un organismo calato nell’immensa concatenazione della natura, entro la quale e in certa misura contro la quale viene costruendosi il mondo umano, secondo una instabile, perigliosa dialettica tra ambiente circoscritto e mondo illimitato. Il soggetto è innanzitutto un essere vivente, un segmento della storia naturale; ma è un essere vivente collocato nella natura in modo anomalo, senza fissa dimora, in un modo che richiede di reinventarsi la propria collocazione, di *istituire* un rapporto con la natura (espressione a cui abbiamo fatto l’orecchio, ma paradossale). Il fattore posizionale non è quindi né semplice collocazione in un luogo naturalmente “proprio”, né scelta arbitraria di un determinato atteggiamento verso la natura, ma la maniera culturalmente mediata con cui ci si offre la possibilità di viverla, di avere un rapporto equilibrato con essa e dunque con noi stessi in quanto esseri viventi. Possibilità e vincoli, equilibrio oscillante tra mediazione culturale e immediatezza biologica, sono gli elementi ora creativi ora distruttivi compresenti nel fattore posizionale, e che caratterizzano la nuova, strutturalmente instabile, coappartenenza di uomo e mondo³.

In tale prospettiva, la comprensione dell’umano è inscindibile dalla comprensione del mondo, inteso in senso primario come realtà naturale e,

² Per un profilo della nascita dell’antropologia filosofica moderna cfr. RUSSO 2000; MARTINELLI 2004. Per un profilo novecentesco cfr. RASINI 2008.

³ Anche riguardo a Scheler, che tra gli esponenti dell’antropologia filosofica è stato accusato di dualismo, le recenti interpretazioni mostrano che lo spirito non è separazione ma parossistica esposizione al mondo in tutti i suoi aspetti, un modo peculiare di abitarlo inteso proprio «a restituire diritto di parola al mondo» (CUSINATO 2008, p. 190).

senza soluzione di continuità, come trasposizione antropica di quella realtà. A rigore, è solo questa trasposizione a meritare propriamente il nome di mondo, cioè a connotare il tipo di esperienza che noi abbiamo della (nostra) natura. Sicché il binomio uomo e mondo non è equivalente a uomo e realtà, o uomo e natura, ma contrassegna la peculiare maniera *posizionale* o, appunto, *mondana* di fare esperienza della natura e della realtà. È questo che intende il ripetuto richiamo al mondo per comprendere la dimensione umana, richiamo che viene con varie sfumature dall'antropologia filosofica e da buona parte della filosofia di primo Novecento. Basti ricordare celebri locuzioni del tipo "apertura al mondo", "eccentricità al mondo", "essere-nel-mondo", "concetto naturale di mondo", "mondo della vita". Hanno tutte in comune l'esigenza di cogliere la complessità della condizione umana, che in qualche modo trascende, squilibra fino a sovvertire e negare l'ordine naturale, senza però ricorrere a un impianto dualistico, o metafisico-teologico. C'è qualcosa di più e di diverso nella nostra esperienza, che per il fatto di non essere oggettivabile nel quadro della realtà scientifica, non può essere respinto nel mero opinare soggettivo o tra gli presudoconcetti di ogni risma. Era a questa differenza specifica che il termine *mondo* doveva corrispondere e dare spazio d'interrogazione.

È tempo di tornare a Kant.

2. Il posto del mondo

Tornare a Kant significa ricondursi ad un osservatorio privilegiato per capire lo sviluppo del *topos* uomo e mondo, il peso delle questioni implicate in questo binomio all'apparenza scontato. Siamo partiti dalla fine per rilevare che in esso agisce una semantica posizionale che denuncia una perdita di ovvietà del concetto di mondo, un disorientamento cui si vuol rispondere ripensando l'idea stessa di collocazione, di essere al mondo. Nel fare ciò, si scopre che il mondo non coincide con la realtà oggettiva (che è in primo luogo la realtà naturale) ma un modo più complesso, sfaccettato, tormentoso viverla. Una dimensione più ampia, aperta, che ha nella realtà oggettiva un polo centrale, il quale, però, oltre a non essere unico è il risultato di un interminabile lavoro etico e conoscitivo.

Con Kant ci avviciniamo dunque al centro incandescente di questo doppio movimento, che vede da un lato la distruzione del cosmo classico e dall'altro la riscoperta di una nuova idea di cosmo, meno compatta e stabile, e però capace di farci rileggere la condizione umana in tutta la sua opaca mondanità. Lo slittamento lessicale tra cosmo e mondo, cosmologia

e mondanità non è un gioco arbitrario, ma rispecchia un dato storico-concettuale particolarmente evidente nell'opera kantiana.

Nello svolgimento successivo seguirò a grandi linee proprio questo dato, per chiarire meglio il senso della radicale *mondanizzazione* che fa da terreno per il costituirsi dell'antropologia kantiana. La mia tesi è che, a dispetto delle interpretazioni dominanti, tale antropologia vada letta in essenziale congiunzione con la tematica cosmologica, presente nella prima Critica ma non solo⁴. La questione del mondo è infatti un filo conduttore capitale dell'opera kantiana e trova nell'antropologia uno dei suoi esiti maggiori, se come è doveroso s'intenda sotto questo nome un ambito tematico dell'opera kantiana e non soltanto l'*Antropologia pragmatica*. L'antropologia assume il ruolo di disciplina filosofica guida⁵ a misura che si dimostri capace di elaborare e utilizzare positivamente il concetto di mondo, quel concetto che pure era e continuava ad essere per Kant altamente problematico. Il punto decisivo è che il carattere problematico del concetto di mondo, che addirittura risulta per l'analisi critica un *nihil negativum*, un oggetto nullo e contraddittorio, lungi dal porre un veto definitivo al suo uso, ne rivela un significato più profondo per l'uomo: non oggetto puramente congetturale, ma orizzonte strutturante della nostra condizione, "presenza" virtuale ma efficace, che dà ampiezza e respiro alla nostra esperienza, nonostante le permanenti limitazioni imposte dal canone spazio-temporale della realtà fenomenica. Ebbene, anche grazie alla rielaborazione in senso pragmatico-cosmopolitico del concetto di mondo, nell'antropologia tale presenza di sfondo diventa più concreta e visibile; pur non diventando mai un oggetto reale; entra a far parte attiva

⁴ In Italia c'è una letteratura sull'antropologia kantiana di notevole livello cfr. MANGANARO 1983; TORTOLONE 1996; POTESTÀ 2004. Pur ovviamente mettendo a fuoco una nozione cardine dell'antropologia kantiana, la *Weltkenntnis*, in nessuna di queste letture si istituisce però un nesso essenziale tra antropologia e cosmologia. Si tratta di una tendenza generale, attestata dal recente studio sistematico WILSON 2006. Qualcosa la sfiora PAPI 1969, ma limitandosi all'impianto ancora tradizionale del Kant precritico. A suo tempo MARQUARD (1983) aveva già indicato nella scoperta e analisi del "mondo della vita" il tema proprio dell'antropologia primo moderna e specialmente kantiana. Il punto è che il mondo della vita resta del tutto privo di spessore senza il quadro cosmologico, è qualcosa come una mondanità senza mondo.

⁵ Le numerose tracce in Kant della rilevanza della domanda sull'uomo, unite alle rimarcata distinzione tra filosofia trascendentale e sapere empirico, antropologia in testa, hanno avviato un intenso dibattito, di cui i testi sopra citati danno conto. Rielaborando criticamente Heidegger e Foucault, credo si possa convenire sul fatto che gli scritti antropologici di Kant ci fanno rileggere l'impresa critica in modo innovativo, anche perché ne mettono in luce le tensioni interne (cfr. RUSSO 2007).

della vita quotidiana e, al tempo stesso, fa da ideale regolativo nel cammino dell'uomo verso... un mondo migliore!

Nell'antropologia, come si può notare fin d'ora, il mondo perde l'aspetto solo negativo che ha in sede epistemica e acquista un tratto positivo, che però conserva un'ambigua connotazione concettuale, di orizzonte cosmico e di terreno vitale, di ideale e di scena concreta, di dato fenomenico e di interminabile cammino storico. Ma è proprio con una tale pregnante ambiguità, debitamente elaborata, che il mondo ha posto nell'antropologia, e l'antropologia mostra la sua autentica valenza di *mundana sapientia*, che non ha più il supporto del mistero teologico com'era nel Medioevo, ma va assai oltre il tono leggero della filosofia popolare illuminista, precludendo alle ambiziose ricerche dell'antropologia novecentesca.

Fissiamo, allora, con Heidegger il quadro generale dell'ambiguità del concetto kantiano di mondo:

«1) Il concetto di mondo è problematico in generale perché oscilla tra due significati, che d'altro canto non sono senza nesso reciproco. 2) Una simile oscillazione, a ben vedere, ha il suo motivo in questo, che resta poco chiaro come ciò che viene inteso per mondo si comporta rispetto all'esistenza umana. 3) Per un verso mondo è la determinazione del tutto dell'ente e, da questo punto di vista, è anche riferito all'uomo, non però in modo particolare all'esistenza; infatti ciascun ente appartiene al mondo: animali, piante, pietre. 4) Per un l'altro, tuttavia, il mondo è specificamente riferito all'uomo in quanto è un'idea che, come ci viene detto, sorge dalla natura della ragione umana. 5) Inoltre, la domanda sul rapporto tra mondo ed esistenza umana si acuisce quando si consideri non solo la provenienza del concetto di mondo dalla natura umana, ma il fatto che viene inteso come mondo precisamente l'esser-uomo e il suo gioco, il suo operare»⁶.

3. *Nihil negativum, ens rationis. L'orizzonte di tutte le cose*

Alle spalle della grande riflessione kantiana sul mondo, c'è una duplice rivoluzione, quella legata all'impresa di Colombo, che portò a ridefinire il volto della Terra, e quella copernicana, che mise capo alla distruzione del cosmo tradizionale, cioè a tutto l'apparato concettuale legato all'idea di un mondo finito, chiuso, gerarchicamente ordinato, tanto sul piano assiologico quanto su quello ontologico; a tale idea si sostituì un universo infinito, tenuto insieme dall'identità delle sue componenti e leggi

⁶ HEIDEGGER 1928-1929, pp. 303-304.

fondamentali, tutte dello stesso rango, provocando una insanabile separazione tra sfera dei fatti e sfera dei valori. La portata di quest'ultima rivoluzione fu di dimensioni tali (anche perché segnò l'affermazione su vasta scala del metodo scientifico) da includere l'altra, in un unico grande sommovimento culturale, politico e sociale.

Nella Dialettica trascendentale viene esibito con drastica lucidità il passaggio dal cosmo emblema della suprema visibilità dell'ordine e dell'armonia eterni, che fanno da riferimento stabile per le instabili e caduche vicende umane, all'universo-voragine fitta di corpi infinitamente lontani, inafferrabili e fantasmatici, la cui vera visibilità è affidata ai modelli matematici dell'astrofisica. Di qui la meticolosa confutazione della cosmologia quale discorso razionale sulla *totalità* dei fenomeni. A voler utilizzare la tavola degli oggetti di dubbia consistenza ontologica, posta in chiusura dell'Analitica trascendentale, si dovrebbe dire che il mondo è *nihil negativum*, il concetto di un oggetto impossibile, quale potrebbe essere una figura rettilinea di due lati⁷. Al mondo toccherebbe lo statuto oggettuale più negativo, quello di oggetto impossibile, perché a volerne fornire il concetto ci si ritrova con una contraddizione, un pensiero che si disfa nel momento stesso che lo si sta pensando, un oggetto presente solo per quello che non è.

Il mondo è «l'oggetto di ogni possibile esperienza»⁸, dunque il riferimento costante dell'accadere, in quanto ogni accadere avviene nel mondo, è anzi accadere del mondo. Tuttavia, questo accadere è di fatto solo serie fenomenica, sequenza di accadimenti spazio-temporali secondo una regola. Sicché in realtà come oggetto non è mai dato; l'insieme di tutti fenomeni non è dato, al più disponiamo della regola per cui da un certo punto della serie fenomenica possiamo risalire alle serie più remote, da un effetto alla sua causa via via anteriore. Però, anche se sappiamo che non è mai dato, noi ce lo rappresentiamo comunque come dato, e inevitabilmente, per il fatto che è l'oggetto di riferimento e agglomerazione di ogni possibile esperienza: qualcosa che se ne sta lì davanti e attorno a noi, alla stregua di un mega-oggetto, di un contenitore massimo inclusivo di tutto. Questo mega-oggetto è un costrutto mentale che però non può limitarsi a essere un mero costrutto giacché i fenomeni mondani esistono effettivamente, sono reali, anzi sono il reale per eccellenza. Quindi il costrutto deve e vuole rispecchiare ciò che è più concreto e reale, esterno ed oggettivo; però lo rispecchia negando le caratteristiche fenomeniche, di serie spazio-temporale, che lo rendono tale.

⁷ KANT 1787, B 348 p. 523.

⁸ Ivi, B 633 p. 877.

La contraddizione costitutiva dell'idea di mondo emerge in maniera sistematica nelle antinomie in cui si impigliano i nostri discorsi allorché proviamo a fare delle affermazioni su come è fatto il mondo. Ci si chiede se è finito o infinito, se ha delle parti semplici costitutive o è sempre un composto, se ha solo la ferrea causalità naturale o ne ha anche di altro tipo, se è un tutto auto-sussistente o dipende da altro. Per ciascuna di tali affermazioni si trovano delle ottime ragioni, e siccome sono affermazioni contraddittorie, risulta che si può negare e affermare una stessa cosa con la stessa legittimità. Dunque «poiché il mondo non esiste affatto in sé (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), non esisterà né come un tutto in sé infinito, né come un tutto in sé finito. Esso si incontra solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per se stesso non lo si trova mai»⁹. Del mondo sarebbe meglio tacere. Già, ma è davvero possibile tacerne, eliminare questa dissonanza cognitiva?

Non è possibile, e allora la soluzione per non impigliarsi nel labirinto delle antinomie è ridurre le pretese realistiche della cosmologia come conoscenza oggettiva, facendo del mondo un *ens rationis*, una semplice idea regolativa, un espediente euristico a fini di sistemazione e coordinamento delle singole conoscenze. Un magro risultato, in effetti; insufficiente a corrispondere alle stessa descrizione del meccanismo per cui insorge in noi l'«illusione trascendentale» che un mondo ci sia, e che noi stiamo “dentro” di esso, parti di una concreta totalità di eventi interconnessi.

Per questo stesso motivo sono insufficienti le letture che prendono la critica alla cosmologia quale veto imperativo a parlare del mondo naturale, per cui resterebbe solo l'*ens rationis* e il suo equivalente in sede morale, cioè il mondo intelligibile.

La maniera in cui è congegnata la dottrina delle antinomie – a partire dalla distinzione tra antinomie matematiche e dinamiche, che rispecchia un duplice piano di strutturazione dell'esperienza naturale – e la persistenza della *Weltfrage* nell'opera kantiana, suggeriscono piuttosto l'interpretazione secondo cui il mondo diventa l'orizzonte costitutivo della nostra esperienza¹⁰. La contraddizione insorge allorché rappresentiamo il mondo alle stregua delle *cose* mondane, alla stregua di un mega-oggetto collocato nello spazio e nel tempo; per sfuggire alla contraddizione non occorre necessariamente concludere che il mondo sia una invenzione di comodo, un oggetto solo mentale, perché potrebbe essere invece il luogo originario dello spazio e del tempo, lo sfondo complessivo e dischiudente a cui ciascuna cosa, comprese le operazioni del soggetto conoscitivo,

⁹ Ivi, B 533 p. 751.

¹⁰ FINK 1990.

rinviano, nel momento stesso in cui entrano in un sistema di relazioni fenomeniche.

Di orizzonte ha parlato proprio Kant, ed è possibile leggerci molto più che una semplice metafora se i limiti epistemici, il principio “percettivo” di realtà, non determinano in assoluto ciò che per noi significa fare esperienza. Il limite epistemico, del resto, non è puramente esclusivo, esteriore – né la ragione produttrice di idee, di *entia rationis*, costituisce una sfera a sé stante –, ma attraversa orizzontalmente, a guisa di intima *Grenzlinie*, tutta l’esperienza.

«L’insieme di tutti i possibili oggetti della nostra conoscenza è come una superficie piana, che ha un suo orizzonte apparente – quello cioè che abbraccia la sua intera estensione – ed è stato chiamato da noi il concetto razionale della totalità incondizionata. Raggiungere empiricamente questo concetto è impossibile, e tutti i tentativi di determinarlo a priori secondo un certo principio sono risultati vani. Ciò nonostante, tutte le questioni della nostra ragione si riferiscono a quello che può trovarsi al di là di tale orizzonte, o se non altro sulla sua linea di confine [*Grenzlinie*]»¹¹.

4. *Conceptus cosmicus*

Dalla giovanile teoria del cielo al tardo cosmopolitismo, il mondo è sempre al centro dell’attenzione di Kant. Giusto la constatazione della sua inaccessibilità sul piano strettamente conoscitivo ne fa riverberare i diversi significati – cielo, terra, universo, totalità, serie, comunità... – in cerca di un transito comune. E questo transito è di nuovo, circolarmente, l’idea cosmologica, nucleo generatore di tutti gli altri significati, se non altro perché indica «la totalità assoluta del complesso delle cose esistenti»¹². Il veto epistemico fa emergere in modo eminente che quell’idea riguarda qualcosa che eccede il campo del sapere positivo perché si snoda lungo l’intero territorio dell’esperienza, nel quale non ha quindi un dominio proprio; sta sempre lì sebbene non si possa mai sapere esattamente dove e fin dove¹³.

¹¹ KANT 1787, B 788, p. 1075.

¹² KANT 1787, B 447, p. 647. «Tutto ciò che è dato e che noi possiamo pensare appartiene al mondo» (cit. in HOLZHEY 1997, p. 269).

¹³ L’idea di mondo sembra in qualche modo coincidere con il «campo illimitato [...] del soprasensibile», che per un verso è un luogo utopico, ipotizzato come «fondamento dell’unità tra il soprasensibile che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente» (KANT 1790, pp. 14-15); per l’altro, è un luogo mediano tra i due estremi della libertà e della causalità, il luogo dell’esperienza ordinaria in cui traspare il soprasensibile, dove i due estremi si sfiorano e la loro unità prende figura terrena (nella bellezza, nell’armonia, nella finalit ),

Il giro a vuoto dei ragionamenti dialettici indica proprio questo. Indica che da qualunque parte, e qualunque cosa cominciamo a pensare, dire, fare, lo facciamo da un luogo; con mondo designiamo il luogo di tutti luoghi, un luogo che pertanto è sempre fuori luogo, non coincide con nessun punto specifico, è illocalizzabile. Sicché, anche la nostra localizzazione è sempre esposta, proiettata verso un altrove indefinito. Questa esposizione segna il carattere trascendente del mondo in senso cosmico, un carattere appreso dall'interno della serie fenomenica, dal luogo circoscritto in cui ci troviamo. Ciò significa che la trascendenza non è astratta, logica, spirituale, ma legata ai nostri più elementari vissuti. La famosa chiusa della seconda Critica, «... il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me», dice che queste due cose sono poste in immediata correlazione con la coscienza della nostra esistenza. Rileggiamo, perché i passi troppo noti finiscono con l'essere dimenticati:

«[...] il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte: io le vedo davanti a me e *le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza*. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile, con mondi e mondi e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare e con cui (*ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili*) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria»¹⁴.

L'autocoscienza, il sentimento, la comprensione razionale dell'esistenza, sono radicati nell'immenso e nella libertà tanto quanto sono radicati negli elementi naturali e nella causalità fisica; anzi è questa duplice radice la cifra ambigua dell'umano, che in fondo è attestata, in forma drammatizzata ed esemplare, proprio nella stridula dissonanza della dottrina delle antinomie. Senza la risonanza che il cielo stellato suscita in me, facendomi sentire qualcosa di soprasensibile dentro di me,

passaggera ma reale. Il tema dello *Übergang* tra i due "mondi" "paralleli della natura e della libertà, svolto nella terza Critica, indica la loro tangibile compresenza in *questo* mondo. Anzi, lo *Übergang* è proprio la totalità del cosmo, inclusiva dunque dei due o più mondi paralleli, vissuta nell'unico modo in cui è per noi possibile, in forma transitoria, caduca, figurata. Elementi in questa direzione interpretativa della terza Critica si trovano in AMOROSO 1984, GARRONI 1994, MENEGONI 1996.

¹⁴ KANT 1788, p. 197 (corsivo mio).

la legge morale resterebbe asfittica, un sussulto privato. Di più: in quanto siamo innanzitutto esseri corporei, è la visione dell'immensa volta celeste, «che estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile», la prima esperienza consapevole del soprasensibile.

Quando Heidegger parlerà dell'essere-nel-mondo e poi dell'Aperto come di un tratto costitutivo della vita umana, lo farà probabilmente anche avendo assorbito la lezione kantiana. A maggiore ragione se si considera che il nesso con la legge morale richiama l'altra grande traccia kantiana, cui anche Heidegger ha fatto riferimento, stavolta esplicito¹⁵, quella del mondo come ambito della prassi e della storia, in cui si decide del senso dell'esistere individuale e collettivo. Il punto è che nelle interpretazioni abituali, Heidegger in testa, la scoperta del significato pragmatico di mondo avviene in contrapposizione al significato cosmologico. Dalla negazione dell'uno sorge l'altro; più l'uno approda a un divieto, più l'altro è libero di stagliarsi. Questa lettura, si è detto, è insufficiente. Sulle rovine del cielo antico e dell'antica vita contemplativa, l'uomo resta uno scrutatore degli infiniti spazi, per poter comprendere se stesso qui sulla terra; è per essenza un «*cosmotheoros* che crea esso stesso a priori gli elementi della conoscenza del cosmo, che costruisce nell'idea la visione del cosmo in quanto, al tempo stesso, abitatore del mondo»¹⁶.

La confutazione della cosmologia non annulla il cosmo, ne cambia invece il senso: non più oggetto di contemplazione, stabile ed evidente, ma oggetto *sui generis*, alla maniera dell'io, dello spazio, del tempo che sono propriamente non-enti, non-cose, in quanto mai possono essere direttamente intuiti, ma non per questo sono immaginari, o anche solo puri noumeni, essendo piuttosto condizione delle cose e del pensiero. Entro questa sconfinata dimensione mondana dobbiamo imparare a stare, a trovare una posizione, un equilibrio, in un confronto senza certezze assolute e definitive, in un gioco di confine tra le leggi della fisica, le leggi della libera volontà, e la tendenziale anomia della storia individuale e collettiva.

La volta del cielo è davvero la prima e più potente esperienza di uno spazio aperto, proiettato verso l'immenso, l'incalcolabile, il puro oltre; l'universo è ciò che circoscrive e, ugualmente, ciò che "fuoriesce" da ogni delimitazione. Il rapporto con gli elementi naturali ripete di continuo questa dialettica di confine e sconfinamento; essi si presentano come salde, familiari basi della nostra esperienza e poi però sfuggono, diventano all'improvviso ignoti e imprevedibili, quasi venissero da un altro mondo. Quando Kant, per mezzo del concetto di fine, salda libertà e natura in

¹⁵ HEIDEGGER 1928-1929, pp. 329-333.

¹⁶ KANT 1936-1938, p. 356.

unico ipotetico fondamento soprasensibile, sta in qualche modo richiamando anche l'ignoto e l'estraneo di tale fondamento.

L'orizzonte cosmico accompagna le nostre esperienze, anzi queste intanto hanno un orizzonte, si situano in uno spazio aperto, vanno oltre la circostanze date, in quanto sono attraversate dalla immensa concatenazione cosmica. C'è quindi una precisa ragione speculativa – di elaborazione speculativa¹⁷ dell'universo copernicano – per la persistenza dell'idea cosmologica di mondo, e da ciò dipendono anche le numerose immagini e analogie astronomiche di cui il filosofo fa uso. È inoltre questa ragione speculativa ad arricchire in modo originale la genuina mondanità del pensiero settecentesco, la sempre più esplicita rivendicazione del valore dell'immanenza, del *saeculum*.

La permanenza del motivo cosmologico, oltre la sua stretta accezione epistemica, è rimarcato nel modo più evidente dal *conceptus cosmicus* della filosofia, che «indica un concetto riguardante ciò che interessa necessariamente chiunque» ossia «il rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della natura umana»¹⁸: «Secondo il *concetto cosmico* essa è la scienza dei fini ultimi della ragione umana. Questo concetto elevato conferisce *dignità*, cioè un valore assoluto, alla filosofia. E invero non c'è che essa soltanto ad avere un valore *intrinseco* e a poter dare quindi un valore a tutte le altre conoscenze»¹⁹. In questo stesso passo, poco dopo, il concetto cosmico viene chiamato anche cosmopolitico e racchiude le domande fondamentali su cosa posso conoscere, cosa posso sperare, cosa devo fare e cosa è l'uomo. L'ultima domanda, dice Kant, riassume le altre e il motivo sta, come chiariremo meglio, nell'intreccio pragmatico-cosmopolitico di uomo e mondo. Conoscere l'uomo significa conoscere il mondo e in qualche modo non si smette mai di conoscerlo e circoscriverlo; solo entro gli smisurati orizzonti del mondo fenomenico in cui costruiamo il nostro cammino si rende riconoscibile anche la traccia della libertà soprasensibile, trascendente il ferreo ordine causale. Si rende riconoscibile la *Bestimmung* umana, che vuol dire sia la destinazione sia la *posizione* dell'uomo nell'universo; entrambi sono indeterminati, non prefissati e perciò costituiscono un compito morale, di autodeterminazione. Non c'è però autodeterminazione libera e razionale senza un orientamento, senza

¹⁷ «Filosofia speculativa (non ancora pratica): da specula, veduta da una altura sul terreno piano dell'esperienza, non procedendo per assaggi o a tastoni, ma in modo da abbracciare con lo sguardo l'orizzonte [*um sich in der Ferne beschauend zu sein*]» (KANT 1936-1938, p. 356). Si può affermare che con Giordano Bruno, Kant è il pensatore moderno con l'interesse più vivo e penetrante per la cosmologia, per la considerazione filosofica del copernicanesimo.

¹⁸ KANT 1787, B 866-867 pp. 1177-1179.

¹⁹ KANT 1800, p. 18.

un orizzonte più ampio che consenta di andare oltre il “posto” che ci è capitato di occupare nella catena causale dell’accadere. Il posto è in realtà una posizione, un dover prendere posizione, un avere/dare luogo; un movimento. Se bastasse avere un posto non occorrerebbe muoversi; se non basta è perché si cerca altro. Nella sua veste fenomenica immediata questo altro o altrove indefinito si mostra come *kosmos*.

5. *Il mondo pragmatico-cosmopolitico*

In Kant, nonostante qualche oscillazione, si rinvengono con chiarezza tre significati fondamentali di mondo²⁰: il significato strettamente cosmologico, di universo e di serie fenomenica quale dominio proprio della conoscenza empiricamente fondata (*mundus sensibilis*); quello noumenico o soprasensibile di comunità ideale di esseri compiutamente razionali, il sistema della libertà che realizza l’armoniosa unità tra le leggi universali della natura e leggi universali della moralità (*mundus intelligibilis*); e infine quello pragmatico-cosmopolitico, che indica il globo terrestre, il teatro storico e geografico dell’azione umana, in cui si costruisce un cammino di civilizzazione, di miglioramento di se stessi. Il mondo pragmatico-cosmopolitico ha una caratteristica posizione intermedia, è situato tra gli altri due mondi; occorre però intendere bene questa collocazione: benché non abbia una nomenclatura esplicita e definita, è *questo* mondo pragmatico-cosmopolitico ad avere per noi realtà effettiva, nei suoi aspetti inferiori di necessità fisica e in quelli sublimi. E cos’altro consentirebbe tale disposizione intermedia se non un’apertura primigenia – cosmologica – capace di guardare sotto e sopra, di abbracciare in uno sguardo tutto quanto si para intorno, e di farci sentire di stare in mezzo? La posizione intermedia è sia locativa, il pianeta immesso nel corteo frastagliato degli innumerevoli altri pianeti dell’universo, sia figurata, la terra degli uomini il cui senso e destino sta nell’aprirsi un varco verso il mondo intelligibile. Senza sfondo cosmologico, il cammino morale, ammesso che fosse possibile, sarebbe astratto e velleitario, perché avverrebbe al di fuori della natura, in violenta contrapposizione ad essa; gli mancherebbe la propulsione stessa a sentirsi in cammino, a guardare l’infinito oltre la siepe, e dunque a prendere posizione rispetto a ciò che è dato intorno e che obbedisce al principio di realtà, oggettiva, da un lato, e meramente soggettiva, egoistica, anomica, dall’altro.

A una prima lettura il mondo pragmatico-cosmopolitico, nel suo esplicito registro terrestre, tutto calato negli affari umani, sembra lontano dal piano cosmologico, tanto più che Kant dichiara che non si deve tenere

²⁰ Per una ricostruzione DÚSING 1986, HOLZHEY 1997, MARCUCCI 2004.

conto degli aspetti fisiologici della nostra condizione, affinché sia messo in risalto l'aspetto operativo, sociale, storico dello stare al mondo. Non appena si guardi più in profondità, però, si nota che la natura c'è, innanzitutto proprio come Terra, e poi come natura con la quale interagiamo giorno per giorno, bisogni, inclinazioni, caratteri, forme, colori, piante, animali. Le natura ora non viene considerata di per sé, nelle sue generalissime determinazioni, ma in relazione all'ordinaria esistenza umana, e per questo assume rilievo il suo volto immediatamente terrestre. Questa natura non resta fuori dall'opera umana, non è un mero scenario esterno, ma è ciò con e per mezzo di cui l'opera umana prende valore etico e diventa un percorso orientato verso l'edificazione di una *cosmopolis*, che non è solo una comunità politico-giuridica pacificata, ma proprio un mondo, *questo* mondo migliorato, più equilibrato, per tutto e tutti.

Si è soliti intendere la prospettiva cosmopolitica, nonché la natura che rientra in questa prospettiva, alla luce del principio regolativo della teleologia, del seguire un ideale e fare "come se" fosse davvero insito nella realtà. Benché la teleologia sia, nella lettera del testo kantiano, il fattore dominante per dare unità e senso all'opera umana, credo che sia opportuno inquadrarla cosmologicamente. Perché, come ho cercato di mostrare, l'apertura cosmologica è la effettiva condizione di possibilità per pensare ed agire oltre il piano della necessità naturale, e questo conferisce una concretezza, una presenza attuale del soprasensibile, che la teleologia ha solo di riflesso. Se visto cosmologicamente il mondo, anche quello naturale, è sì un dato, ma da riscoprire, ri-conoscere di continuo; è sì il luogo vincolante del nostro agire, ma viene profilandosi come luogo proprio in quanto viene agito, saggiato, percorso. La chiave cosmologica, insomma consente di leggere il mondo pragmatico-cosmopolitico già subito come attraversato da una disposizione etica, la quale si riverbera anche sull'uso appropriato e adeguato delle conoscenze, sulla loro *applicazione*. Sicché non si tratta di superamento finale (e finalistico!) della necessità naturale, ma di sforzo per una equilibrata convivenza con essa, sforzo per un miglioramento di sé e del "posto" che ora abitiamo. In tal modo restituiamo tutta l'intensità dell'essere-al-mondo pragmatico, il suo impegno etico e conoscitivo, dunque, in sostanza, il suo spessore ontologico, che invece il solo principio teleologico relega in un al di là un po' spettrale. La nostra *Bestimmung* comincia ora, si svolge qui, purché "ora" e "qui" siano colti in tutta ampiezza e profondità.

Il punto di vista cosmopolitico è una circostanza di fatto, legato alla scoperta di Colombo e alla susseguente modificazione degli assetti geopolitici e più in generale alla percezione e rappresentazione della terra. Da questa circostanza proviene una potente sollecitazione a ripensare la

posizione dei singoli (stati, individui, popoli) entro un contesto allargato, che richiede leggi ed istituzioni adeguate.

«La natura ha rinchiuso tutti i popoli insieme (per mezzo della forma sferica, che essa ha dato al loro domicilio, come *globus terraqueus*) entro limiti determinati [...]. Così tutti i popoli stanno *originariamente* in una comunanza di suolo, non però in una comunanza *giuridica* del possesso (*communio*) e quindi dell'uso e della proprietà di esso suolo, ma in uno stato reciproco di commercio (*commercium*) fisico possibile, vale a dire in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri, per cui ci *offre* di entrare in relazione reciproca. Questo diritto, in quanto concerne l'associazione possibile di tutti i popoli in conformità a certe leggi universali che presiedono alle loro possibili relazioni, può essere chiamato diritto cosmopolitico»²¹.

Cosmopolitico è il punto di vista che guarda lontano e da lontano alle proprie cose; un individuo ««mostrerà di avere un largo modo di pensare quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)»²², è «la prospettiva nella quale, in grande lontananza, viene rappresentato come il genere umano si sollevi infine proprio a quello stato in cui tutti i germi che la natura ha posto in esso siano pienamente sviluppati, e la sua destinazione *qui sulla Terra* possa essere soddisfatta»²³. Dunque, si tratta proprio di cambiare punto di vista, un ribaltamento “copernicano” dello sguardo abituale; a un certo punto Kant invita ad assumere il punto di vista del sole per inquadrare il corso caotico dei pianeti e, per analogia, il caos della storia umana. Apertura e moltiplicazione dello sguardo procedono di passo, perché la pluralità degli altri uomini neanche viene percepita se non si fa loro spazio. È un dovere, dice Kant, non dimenticare che «pur costruendosi un punto di vista centrale fisso sui propri principi, il circolo che uno traccia attorno a se stesso va considerato anche come una parte di un circolo più grande che abbraccia tutto, vale a dire del circolo dei *sentimenti cosmopolitici* [*weltbürgerlichen Gesinnung*]»²⁴. D'altra parte, l'assunzione dello sguardo cosmopolitico non è il passaggio a una comoda panoramica; si gioca invece nel conflitto tra egoismo e alterità, individuo e genere umano, condizionamento sensibile e libertà, e, si potrebbe aggiungere, nel “conflitto delle facoltà” cioè tra i diversi saperi nonché tra le diverse

²¹ KANT 1797, p. 189.

²² KANT 1790, p. 152.

²³ KANT 1784, p. 42 (corsivo mio).

²⁴ KANT 1797, p. 351.

facoltà dell'animo (pensare, giudicare, desiderare). Questo è tanto più vero in quanto come sguardo proiettivo, ideale, il cosmopolitismo è sempre a rischio di vaneggiamento e illusione; lo stesso rischio del *sapere* cosmologico lo corre la filosofia della storia dell'umanità, pronta a diventare una mitologia, un grande racconto ove non si tenga in debito conto «l'idiozia, la vanità infantile, la cattiveria, [...], la smania di distruzione» come tratto abituale della storia umana²⁵.

La prospettiva allargata del cosmopolitismo coincide con la gran scena in cui si muove l'uomo di mondo, il protagonista dell'antropologia kantiana. L'uomo di mondo, erede della grande moralistica europea primo moderna ed emblema della formazione di una consapevole cultura borghese²⁶, è appunto il cosmopolita, quello che “conosce il mondo”, sa destreggiarsi in esso; ma lo sa fare, lo può fare perché impara a conoscere se stesso, lavora su di sé, utilizzando l'esperienza accumulata. Ora, questa duplice movimento, per cui conoscere l'uomo significa conoscere il mondo, e viceversa, indica non solo la radicale mondanità del nostro esistere, ma anche che, se risulta di arricchimento morale e conoscitivo, se quindi non è un puro gioco egoistico, questa mondanità ha un orizzonte globale con cui deve misurarsi, che travalica il ristretto ambiente particolare in cui ci si trova sempre collocati.

«In considerazione dell'interesse che si ha per ciò che nel mondo è più importante si possono assumere due punti di vista: il punto di vista del figlio della terra [*Erdensohn*] e quello del cittadino del mondo [*Weltbürger*]. Al primo interessano solo gli affari e ciò che si riferisce alle cose che influenzano il nostro benessere. Al secondo interessano l'umanità, il mondo intero, l'origine delle cose, il loro valore intrinseco, i fini ultimi. [...] Il punto di vista del figlio della terra ci guida ai nostri più vicini doveri [...]. Esso rende l'uomo valente nell'azione, ma ristretto di cuore e di propositi. Il figlio della terra non ha sufficiente stoffa in sé; dipende dagli uomini e dalle cose, ed è loro prigioniero [...]. I cortigiani sono figli della terra. Il cittadino del mondo deve considerare il mondo da abitante e non da straniero. Non bisogna essere spettatori [*Weltbeschauer*] bensì cittadini del mondo»²⁷.

Per noi, che restiamo comunque figli della terra, la capacità di sollevarsi a guardare e prendere posizione nel mondo, è possibile solo riattivando, coltivando la dimensione cosmologica. Quando annuncia il programma delle proprie lezioni di geografia fisica e antropologia, Kant osserva che «entrambi i campi devono però essere considerati

²⁵ KANT 1784, p. 41.

²⁶ PIRILLO 1987.

²⁷ KANT, Refl. n. 1170, XV, p. 517 cit. in TARABORELLI 2004, p. 30.

cosmologicamente, e cioè non secondo quello che i loro oggetti contengono di notevole nel particolare (fisica e psicologia empirica), ma secondo ciò che ci dà da osservare il loro rapporto con l'intero in cui si trovano, e nel quale ognuno prende anche il suo posto»²⁸.

Come teoria di valenza pratica, come *Weltweisheit*, l'antropologia è una sorta di fenomenologia della vita quotidiana utile a fornire dei criteri affinché il formalismo dell'etica e della ragione epistemica possa concretizzarsi in un lavoro certosino su se stessi in quanto *habitatores mundi*.²⁹ La costituzione corporea, il sesso, il carattere, le razze, le abitudini, i costumi, le passioni, le emozioni – una esplorazione del continente umano, della sua variegata superficie, frammentariamente estesa ai quattro angoli della terra e di se stessi. Conoscere l'uomo equivale a conoscere il mondo innanzitutto nel senso della varietà dei popoli legata ai diversi luoghi da essi abitati; poi nel senso del teatro sociale, dove ciascun individuo si gioca la propria personale partita tra regole, convenienze, interessi; e infine nel senso della osservazione attenta e scaltrita di se stessi. La pratica mondana aiuta a guardare in se stessi, e guardare in se stessi aiuta a disporsi utilmente alla pratica mondana. Ma questo doppio movimento deve riuscire, richiede un non facile equilibrio, sempre sul limite della vertigine della caduta, del perdersi nel mondo e nell'abisso dei propri egoismi. Di qui tutto il lessico prudenziale della pragmatica: concreta sapienza mondana (*Weltweisheit*), uso del mondo (*Gebrauch der Welt*), conoscenza concreta del mondo (*Weltkenntnis*), possesso del mondo (*Welthabe*), pratica dell'esperienza (*Erfahrenheit*), abilità (*Geschicklichkeit*), accortezza (*Klugheit*)³⁰.

6. *Mundana sapientia*

«Ciò che di metafisicamente essenziale è insito nel significato più o meno chiaramente stabilito di *kosmos, mundus*, mondo, è che esso è diretto all'interpretazione dell'esserci umano *nel suo riferimento all'ente nella sua totalità*»³¹. Heidegger dice che questo vale anche per il concetto esistentivo di mondo, del quale, aggiunge, fanno parte anche le scuderie e le carrozze. È proprio il mondo pragmatico-cosmopolitico, quello in cui innanzitutto e

²⁸ KANT 1775, p. 20.

²⁹ *L'animal rationale* è solo appena *animal rationabile*, perciò la pragmatica «non rimanda alla dimensione dell'agire *tout court* ma a quella dimensione dell'agire che concerne l'agire su se stessi, provocando un miglioramento o un peggioramento sul piano onto- e filogenetico» (MARTINELLI 2004, p. 76).

³⁰ Una rassegna testuale di questo lessico è in MANGANARO 1983 e TORTOLONE 1996.

³¹ HEIDEGGER 1929, p. 112.

perlopiù ci muoviamo, progettiamo le nostre vite, ci prendiamo cura di noi stessi e di ciò che ci circonda. Solo che Kant è rimasto, secondo Heidegger, appiattito sull'idea cosmologica di totalità, "fisicalisticamente" connotata, sicché non solo non ha potuto chiarire a sufficienza il nesso tra mondo naturale e mondo della vita pragmatico, ma si è precluso anche la possibilità di comprendere a fondo quest'ultimo. Di comprenderne la portata ontologica, da intendersi come totalità storica di rimandi, di significati, di relazioni, nella quale ogni giorno e in ogni epoca si giocano le nostre vite; quella totalità implicita che dà peculiare carattere trascendente alla nostra esperienza, schiudendone e custodendone la libera possibilità.

La prima obiezione ha una sua validità, perché Kant ha avuto come modello la scienza galileiano-newtoniana di natura, che ha costituito un blocco rispetto al valore trascendentale di forme diverse di esperienza della natura; e siccome quel modello mal si combina con il mondo della vita pragmatico, risulta effettivamente una incolmabile separazione tra i due mondi, esaltata per di più dall'ulteriore lontananza del mondo morale intelligibile. Ma che il discorso non si chiuda qui, ce lo mostra la debolezza della seconda obiezione.

Abbiamo visto la densità di significato del mondo della vita pragmatico, la cui ampiezza e profondità di orizzonte è ben espressa dalla coesenziale prospettiva cosmopolitica. A Heidegger doveva necessariamente sfuggire una simile ricchezza, ridotta alla superficie di un'analitica dell'esistenza quotidiana, anonima ed effimera seppure colorita di nobili ideali, giusto perché incapace di vedere nella natura qualcosa di non esteriore, di diverso dal modello delle scienze positive. Ovvero incapace di leggere anche in questo modello qualcosa di ontologicamente significativo; il completo disinteresse per il cosmopolitismo, che fin dalla parola resta collegato all'orizzonte cosmologico, conferma tale incapacità. Lo svuotamento del mondo della vita pragmatico, che pure rappresentava per Heidegger il primo albeggiare di una ontologia storica del mondo della vita, deriva dunque dall'aver preso troppo alla lettera la distruzione del concetto cosmologico di mondo, senza aver occhio per l'immensa rivoluzione dei cieli e dell'orbe terracqueo che lì si agitava. Deriva dunque dal non aver prestato attenzione alle numerose tracce – sin dalle ambiguità di fondo segnalate dallo stesso Heidegger – che indicavano come, in quella distruzione, si stesse elaborando una diversa idea di mondo, in cui venivano a confluire e intrecciarsi l'esperienza spaesante del cosmo infinito e quella non meno travolgente del nuovo corso geopolitico della storia avviato dalla scoperta di Colombo. Era precisamente tale idea a consentire di rivisitare

l'ontologia in termini radicalmente, e in tutti i sensi, mondani; ed era quindi precisamente tale idea a conferire spessore ontologico alla frastagliata empiria del mondo pragmatico-cosmopolitico, e ad assegnargli il suo autentico, infermo posto: questo nostro mondo – terra, cielo, vita, opere – piantato *in mezzo* alla sconfinata serie fenomenica della necessità naturale e lo sconfinato regno soprasensibile della libertà, *in mezzo* ad altri innumerevoli mondi e a uno zoppicante cammino civilizzatore.

Nascosto e opaco non era più l'al di là, ma l'al di qua³², il nostro stare in mezzo a qualcosa che propriamente nostro non è, costringendoci ogni volta a prendere posizione, dislocarci, esporci, proteggerci, in un difficile ma indispensabile equilibrio cognitivo ed etico. L'unica guida di cui si poteva disporre in tale compito era una buona antropologia: moderna e inquieta *mundana sapientia*.

«Il concetto di mondo è il complesso dell'esistenza di tutto ciò che sta nello spazio e nel tempo, in quanto ne è possibile una conoscenza empirica. In ciò rientrano anche le operazioni umane: *agere, facere, operari*. Si domanda se in ciò possano rientrare anche le operazioni libere dell'uomo; ora qui vi è un *fatto*: l'imperativo categorico»³³.

Bibliografia

- AMOROSO L. (1984), *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli.
 BLUMENBERG H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, t. it. di C. Marelli, Marietti, Genova.
 BLUMENBERG H. (1975), *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
 CUSINATO G. (2008), *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Angeli, Milano.
 DÜSING K. (1986), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn.
 FINK E. (1990), *Welt und Endlichkeit*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
 GARRONI E. (1992), *Eстетica. Uno sguardo attraverso*, Garzanti, Milano.
 HEIDEGGER M. (1928-1929), *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 27, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996.
 HEIDEGGER M. (1929), *L'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
 HOLZHEY H. (1997), *Il concetto kantiano di esperienza*, ed. it. a c. di G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze.

³² «All'antica filosofia [...] Kant ha contrapposto una teoria dell'al di qua nascosto. Ciò che qui in maniera del tutto generale sorprende corrisponde formalmente al momento di sorpresa insito nella teoria copernicana. [...] L'uomo accede a una profondità a lui nascosta, che però non appartiene all'al di là ma stranamente proprio all'al di qua» (PLESSNER 1974, p. 121).

³³ KANT 1936-1937, p. 360.

- KANT I. (1775), *Delle diverse razze di uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Kant I. (1784), *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit..
- KANT I. (1787), *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004.
- KANT I. (1788), *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1972.
- KANT I. (1790), *Critica del Giudizio*, Laterza, trad. it. di A. Gargiulo riv. da V. Verra, Roma-Bari, 1972.
- KANT I. (1797), *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991.
- KANT I. (1936-1938), *Opus postumum*, t. it. di V. Mathieu, Laterza Roma-Bari 1984.
- MANGANARO P. (1983), *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli.
- MARCUCCI S. (2004), *L'idea di mondo in Kant*, pp. 99-133, in MELCHIORRE 2004, pp. 99-133.
- MARQUARD O. (1983), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983.
- MARTINELLI R. (2004), *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- MELCHIORRE V. (2004) [a c. di], *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano.
- MENEGONI F. (1996), *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, Nuova Italia Scientifica, Roma.
- PIRILLO N. (1987), *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Mulino, Bologna.
- PLESSNER H. (1974), *Die verspätete Nation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- POTESTÀ A. (2004), *La "Pragmatica" di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, Angeli, Milano.
- RASINI V. (2008), *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma.
- RUSSO M. (2000), *La provincia dell'uomo. Studi su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Città del sole, Napoli.
- RUSSO M. (2007), *Al confine. Escursioni sulla condizione umana*, Mimesis, Milano.
- TARABORRELLI P. (2004), *Cosmopolitismo*, Asterios, Trieste.
- TORTOLONE G. (1996), *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Mursia, Torino.
- WILSON H.L (2006), *Kant's pragmatic anthropology: its origins, meaning and critical significance*, University Press of New York, Albany.

‘Antropologia’, ‘psicologia’ e ‘trascendentale’ nel pensiero di K.L. Reinhold e J.G. Fichte

Faustino Fabbianelli
Università di Parma
Dipartimento di Filosofia
faustino.fabianelli@unipr.it

ABSTRACT

The paper shows how the transcendental assumptions of Kant’s Critique of Reason collects together two of the key moments that, in their various relationships, recur throughout the post-Kantian discussion: anti-psychologism respectively psychologism on the one hand, and anthropology on the other hand. Whereas the position of K.L. Reinhold’s Elementary Philosophy is characterized by a proposal for a superior factualism – that of consciousness as condition of possibility of human experience –, the arguments put forward by J.G. Fichte’s Doctrine of science intend to overcome such a transcendental psychology in order to gain back the true meaning of Kant’s critical turning point, without accepting some too formalistic restrictions.

1. *Trascendentalismo e antropologia in Kant*

La riforma della filosofia, teorizzata in particolare nella *Critica della ragion pura*, lascia poco spazio a dubbi intorno al carattere che un’autentica speculazione deve secondo Kant possedere. Il senso della «rivoluzione copernicana» risiede, come è noto, in un duplice assunto secondo il quale è innanzitutto vero che per un proficuo progresso della metafisica è necessario percorrere il cammino inverso a quello battuto finora, vale a dire regolare la propria conoscenza non più sugli oggetti ma, al contrario, stabilire modi e forme a priori di costituzione dell’oggettualità, in secondo luogo risulta proprio perciò illecito fermarsi ad un mero conoscere a priori o tantomeno empirico (sia esso teoretico, pratico o di altra natura), si tratta in altre parole di indicare “che e come” le rappresentazioni a priori siano in grado di essere fondamenti dell’esperienza possibile¹. In questa doppia relazione tra soggetto e oggetto – un nesso ad un tempo a priori e trascendentale – consiste il carattere critico che la riflessione filosofica deve secondo Kant assumere.

¹ Cfr. al riguardo la *Critica della ragion pura*, A 56/B 80: *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer (poi de Gruyter) 1900 sgg. (Ak), rispettivamente vol. 4, pp. 50-51; vol. 3, pp. 77-78.

All'interno di un tale parametro speculativo sembra *prima facie* difficile poter giustificare un discorso intorno all'antropologia. Parlarne implicherebbe infatti dover proporre una tesi di valore a priori e trascendentale. Kant, nella Prefazione alla sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), è tuttavia molto chiaro nell'affermare che una dottrina della conoscenza dell'uomo può essere o di natura fisiologica oppure di natura pragmatica. Laddove la prima indaga l'uomo come un prodotto naturale, la seconda ne tratta come di un essere libero. Se l'una si ferma alla ricerca delle cause naturali delle facoltà umane – in ciò ponendosi come spettatrice delle proprie rappresentazioni arzigogolate, dal momento che la conoscenza empirica che essa possiede è limitata e lascia con ciò trasparire l'inutilità di ogni sottigliezza teoretica –, l'altra si avvale delle osservazioni e delle scoperte fisiologiche per rivolgere l'attenzione all'uomo come cittadino del mondo². In entrambi i casi non si tratta di una indagine a priori-trascendentale, nel senso indicato dalla *Critica della ragion pura*, siamo piuttosto di fronte al resoconto filosofico di come l'uomo possa empiricamente trarre frutto dalle proprie conoscenze per forgiarsi delle massime altrettanto empiriche dell'agire nel mondo e in rapporto con gli altri uomini.

Anche l'antropologia morale di cui Kant parla nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) richiede di venir compresa come la parte empirica dell'etica, laddove invece la parte razionale è costituita dalla morale. Solo mediante una netta suddivisione dei diversi ambiti del sapere che ne salvaguardi i confini è infatti possibile evitare malintesi che ostacolano il progresso nella fondazione delle singole scienze. Anche in tale operazione di distinzione dei domini consiste l'analisi critica voluta da Kant³.

2. *Antropologismo e antipsicologismo in Kant*

Il risvolto di un tale assunto speculativo sui significati da attribuire ai concetti di “trascendentale” e di “antropologia” è almeno duplice: 1) dal punto di vista storico, si deve sottolineare come i pensatori contemporanei a Kant si trovarono a confrontarsi con un restringimento dell'uso del trascendentale all'ambito dell'a priori che si univa in maniera strutturale alla tesi secondo la quale ad una indagine antropologica è demandato il compito di stabilire soltanto nessi empirici. 2) Dal punto di vista sistematico, si pose sempre più forte la necessità di aggirare i vincoli posti dalla riflessione kantiana, facendo leva su un concetto diverso in quanto più ampio di “trascendentale”, che fosse anche in grado di rendere conto di un discorso differente intorno alla conoscenza dell'uomo.

² Ak, vol. 7, pp. 119-120.

³ Ak, vol. 4, pp. 388-390.

In relazione ad una tale evoluzione storico-sistematica, sono ancora due i momenti teorici da tenere ben presenti. In primo luogo, ad osservare il vocabolario filosofico di Kant, in particolare quello presente nelle opere principali – che sono poi anche quelle che i suoi contemporanei conobbero –, risalta subito agli occhi come il problema della conoscenza, per parlare ad esempio della *Critica della ragion pura* o dei *Prolegomeni*, o la questione morale, per riferirsi invece alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Critica della ragion pratica*, vengano impostati come tematiche da indagare in riferimento all’uomo. Una tale connessione non pare concernere soltanto l’oggetto di ricerca ovvero il soggetto conoscente-agente, ma sembra riguardare anche il valore della ricerca medesima. In altri termini, il “trascendentale” non può fare a meno di un discorso antropologico, se con ciò si intende dire che il problema della costituzione del mondo teoretico-pratico – ma ciò vale naturalmente anche per le riflessioni concernenti l’estetica, la religione o la storia – non è scisso da un riferimento alla natura dell’uomo. Alcuni passi esemplificano bene quello che ho appena detto. Secondo i *Prolegomeni*, la questione di come sia possibile la natura può ricevere una risposta dal punto di vista materiale, allorché ci si riferisce alla natura dell’uomo e, in particolare, al modo in cui viene affetta la sua sensibilità; anche dal punto di vista formale è imprescindibile il riferimento alla «costituzione del *nostro* intelletto, per la quale tutte [le] rappresentazioni del senso vengono necessariamente riferite ad una coscienza»⁴. La *Critica della ragion pura* sostiene poi che la nozione di «intuizione» può essere spiegata a partire dalla datità dell’oggetto, «il che è, a sua volta, possibile, *per noi uomini almeno*, solo se l’oggetto agisce, in qualche modo, sul nostro animo»⁵.

In riferimento ad una tale connessione che lega il “trascendentale” con l’“antropologico” è importante sottolineare, d’altro lato, come essa non incida, in linea di principio, sulla questione della validità che Kant vuole indagare. In altri termini, parlare dell’uomo e della sua natura come delle premesse per discorsi critici sulla conoscenza e sulla morale non esclude necessariamente che quello proposto da Kant sia un assunto di validità e di costituzione dell’esperienza possibile. L’indubbia coloritura antropologista presente nel discorso kantiano non deve cioè essere intesa come una forma di psicologismo, in base al quale il momento della validità troverebbe la propria giustificazione ultima in quello della fattualità. Ciò non toglie, tuttavia, che i suoi contemporanei, in particolare i primi seguaci della nuova filosofia (basti ricordare qui i nomi di Ludwig Heinrich Jakob e di Friedrich Gottlob Born) modificassero il

⁴ Ak, 4, 318; tr. it.: I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Milano 1995, p. 153; il corsivo è mio.

⁵ B 33; tr. it.: I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chioldi, Torino, Utet 1986, p. 97. Corsivo mio.

trascendentale kantiano non solo in senso antropologico, ma lo facessero anche diventare un vero e proprio psicologismo⁶.

Sempre in relazione all'evoluzione delle nozioni di "trascendentale" e "antropologia", così come dei loro nessi teorici, c'è in secondo luogo da osservare un utilizzo kantiano del secondo termine che ben individua e prefigura un senso più ampio del medesimo con il quale possono essere caratterizzate, in maniere differenti, sia la Filosofia elementare di Karl Leonhard Reinhold sia la Dottrina della scienza di Johann Gottlieb Fichte. Nella Riflessione 903 Kant osserva che, per conoscere se stesso, al dotto delle scienze serve un occhio critico. Al riguardo, non basta conoscere molte discipline, è sufficiente invece «l'autoconoscenza dell'intelletto e della ragione» – conoscenza questa che Kant chiama «*Anthropologia transcendentalis*»⁷. Considerando che l'assunto filosofico introdotto dalla "rivoluzione copernicana" non tratta, come si è visto, delle cose, ma delle forme a priori attraverso le quali gli oggetti vengono a costituirsi, risulta plausibile modularne il campo d'indagine proprio nei termini dell'antropologia trascendentale di cui Kant parla nella sua Riflessione. È chiaro poi che questa conoscenza di sé che tanto l'intelletto quanto la ragione acquistano grazie alla riflessione critica ben delimita quel perimetro d'indagine che è proprio di molte delle filosofie postkantiane. A prescindere da una tale trasformazione del trascendentale in senso antropologico, rimane da stabilire di volta in volta, e per ogni singolo assunto speculativo, se ci si trovi di fronte ad una forma più o meno velata di psicologismo. Vedremo che attraverso le differenze che possono essere stabilite nella relazione che unisce la questione antropologica con quella della psicologismo si definisce non soltanto l'identità teorica della Critica kantiana, di cui si è già detto, ma anche quella della Filosofia elementare di Reinhold e della Dottrina della scienza di Fichte.

3. Tra psicologia trascendentale e antropologismo: la Filosofia elementare di K.L. Reinhold

Dopo aver individuato due dei momenti che costituiscono il plesso speculativo che a noi interessa – per un lato l'antropologismo del trascendentale kantiano che esclude tanto lo psicologismo, con il quale il tema della validità dell'esperienza possibile viene scambiato con quello della fattualità dei principi costitutivi dell'oggettualità, per l'altro lato il significato empirico da attribuire alla nozione di antropologia, per come essa viene definita da Kant nelle opere

⁶ Al riguardo, mi permetto di rimandare al mio *Coscienza e realtà. La Filosofia elementare di Karl Leonhard Reinhold come psicologia trascendentale*, di prossima pubblicazione nelle Edizioni della Normale di Pisa.

⁷ Ak, vol. XV/1, p. 395.

maggiori, in opposizione al concetto di antropologia trascendentale di cui egli parla in una delle sue Riflessioni –, possiamo ora rivolgere l’attenzione ai modi in cui i medesimi si intrecciano tra loro nel pensiero di Reinhold, contribuendo così a definirne l’assunto speculativo che lo sorregge.

Al riguardo è interessante una presa di posizione dello stesso Reinhold in relazione al valore dell’operazione filosofica condotta da Kant con la sua *Critica*. Nella sua prolusione all’Università di Jena, intitolata *Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten* e uscita sul «Teutscher Merkur» del febbraio 1788, egli paragona la *Critica* kantiana ad una «psicologia scientifica o superiore». È tramite essa che è divenuto possibile – così Reinhold – indagare la «natura della nostra *facoltà della rappresentazione* in generale» in una maniera che fosse ad un tempo empirica e apriori. Se infatti un discorso intorno alla struttura della facoltà rappresentativa non può far a meno dell’osservazione e dell’esperienza – e ciò vuol essere sottolineato dal carattere scientifico della *Critica* come psicologia –, è dall’altra parte altrettanto vero che una tale indagine deve essere condotta non a partire dall’esperienza ma mostrando come l’esperienza sia possibile⁸.

Di tale scritto colpisce, per quel che ci riguarda, il doppio avvicinamento del concetto di rappresentazione per un lato alla psicologia, – è infatti di una *facoltà* che si parla –, per l’altro lato all’antropologia – è infatti della *nostra* facoltà rappresentativa che in fondo si tratta. Qui si vede bene in che misura la speculazione reinholdiana affondi le sue radici ad un tempo in una concezione che senza voler escludere l’antropologismo nel senso precedentemente esposto intende dar conto di concetti che rientrano nel dominio della psicologia.

Sarebbe senz’altro sbagliato comprendere una tale coloritura ‘psicologica’ della Teoria della facoltà della rappresentazione – a partire dal 1790 ridenominata Filosofia elementare – solo nel senso dell’oggetto trattato, come se Reinhold volesse dire che il discorso filosofico deve occuparsi soltanto di facoltà umane, tutte riconducibili alla facoltà rappresentativa. Il senso psicologico dell’assunto reinholdiano ha invece a che fare anche con il modo in cui di tali oggetti si può e deve parlare. Una tale comprensione filosofica fa parte di quella tesi speculativa sul soggetto e sul mondo che vorrei chiamare *psicologia trascendentale*: per la Filosofia elementare di Reinhold non si tratta infatti di mettere in luce le strutture contingenti delle facoltà umane, un assunto del genere sarebbe di tipo psicologico-empirico, risponderebbe in altre parole alla questione kantiana del *quid facti* (esponenti di tale concezione della filosofia sono, come si è detto, «amici della filosofia kantiana» quali L. H. Jakob o F. G. Born, ma anche «nemici» della medesima quali A. Weishaupt o J. F. Flatt); essa intende al contrario dar conto delle condizioni di possibilità dell’esperienza

⁸ K.L. Reinhold, *Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten*, «Der Teutsche Merkur», febbraio 1788, pp. 167-83.

umana, collocarsi pertanto sul livello del *quid iuris*, impostando tuttavia la questione della validità a partire dall'ammissione di una datità, di un fatto superiore quale è la coscienza. Il tema della normatività viene qui non più risolto facendo riferimento a realtà empiriche quali l'organizzazione del corpo o della mente umana, ma piuttosto alla realtà trascendentale della coscienza. La psicologia trascendentale di Reinhold è pertanto una forma di psicologismo, dal momento che giustifica le condizioni di possibilità dell'esperienza sulla base della fattualità delle facoltà umane.

Ad illustrazione di quanto appena detto può essere brevemente indicata la maniera in cui Reinhold motiva la deduzione dei concetti puri dell'intelletto, confrontandola poi con l'argomentazione kantiana. Si vedrà così come all'antipsicologismo kantiano corrisponde uno vero e proprio psicologismo in Reinhold. Al riguardo, si sa come Kant avesse distinto tra una deduzione metafisica e una deduzione trascendentale delle categorie; laddove la prima intendeva offrire un filo conduttore per reperire il numero e le caratteristiche dei differenti concetti intellettivi sulla base delle diverse funzioni dell'intelletto, dimostrandosi in ciò quale riflessione filosofica che esula dalla *quaestio iuris*, dal momento che non tratta della questione della validità delle categorie rispetto all'esperienza possibile, la seconda si incaricava invece proprio di rispondere alla domanda di diritto.

Secondo Reinhold, non sussiste invece alcuna differenza tra deduzione metafisica e deduzione trascendentale delle categorie, visto che già la questione del filo conduttore per l'enunciazione della tavola delle categorie offrirebbe l'autentica deduzione giuridica dei concetti puri dell'intelletto. Egli pensa cioè che la determinazione dei modi dell'unità oggettiva presente nei giudizi costituisca di per sé la risposta alla questione trascendentale. Se infatti la relazione tra rappresentazione e oggetto della rappresentazione deve essere compresa come necessaria e incondizionata, dal momento che una rappresentazione è tale perché rappresenta qualcosa ed un oggetto rappresentato non sarebbe tale se non si riferisse ad una rappresentazione, se in altri termini è impossibile o contraddittorio postulare l'esistenza di un concetto puro dell'intelletto senza l'oggetto corrispondente, allora anche la domanda di validità del riferimento delle categorie agli oggetti dell'esperienza – questione in cui si compendia propriamente la domanda kantiana del *quid iuris* – finisce per perdere di senso. Solo nella distanza che intercorre tra lo stabilire da un lato la necessità della relazione oggettuale delle categorie, dall'altro lato il riconoscere che il rapporto in questione non è automaticamente garantito come lo è quello che sussiste tra le forme della sensibilità e gli oggetti dell'esperienza – che insomma sia possibile che gli oggetti ci vengano dati senza le forme dell'intelletto, come invece non può avvenire nel caso degli oggetti in rapporto allo spazio e al tempo – si apre infatti il problema della deduzione trascendentale. Se dunque, come Reinhold

ritiene che sia, la relazione tra concetto puro dell’intelletto e oggetto dell’esperienza può trovare la sua spiegazione teorica a partire dalla necessità del riferimento della rappresentazione all’oggetto, per come esso si dà nel fatto della coscienza, allora è chiaro che la *quaestio iuris* kantiana non concerne più il carattere prescrittivo, tutto da giustificare, delle categorie rispetto all’esperienza oggettuale, ma soltanto la descrizione di come la coscienza si dà realmente nella sua fattualità. Avendo pertanto la coscienza una certa natura, per la quale in essa ad una rappresentazione si uniscono e si oppongono un oggetto ed un soggetto⁹, è assicurata anche la validità incondizionata del rapporto rappresentazione-oggetto, di cui intende propriamente parlare la deduzione trascendentale delle categorie¹⁰.

4. L’evoluzione psicologica del pensiero trascendentale in K.L. Reinhold

Reinhold giunge solo lentamente alla chiara consapevolezza che la filosofia trascendentale sia in definitiva una psicologia trascendentale nel senso sopra determinato. All’interno delle sue opere jenesi è possibile individuare su questo punto tre tappe differenti che testimoniano di questa lenta evoluzione. Tutte hanno a che fare con la definizione e valutazione del compito da attribuire alla psicologia, tanto nel suo carattere empirico quanto in quello razionale. In questo confronto con una suddivisione teorica che era stata proposta per la prima volta da Christian Wolff è possibile anche individuare lo stretto legame che unisce Reinhold al patrimonio concettuale della *Aufklärung*.

1) A conclusione del primo articolo inserito nel primo volume dei *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse* (1790) Reinhold propone uno schema di ripartizione della filosofia. Quest’ultima, da intendersi come la scienza di ciò che viene determinato nella semplice facoltà della rappresentazione, si distingue in filosofia pura – che tratta dell’assolutamente necessario ovvero di ciò che può essere determinato soltanto all’interno della facoltà rappresentativa – e in filosofia empirica – che tratta invece dell’ipoteticamente necessario ovvero di ciò che viene determinato anche al di fuori della medesima facoltà. Laddove la psicologia empirica viene fatta implicitamente rientrare nel dominio a posteriori della filosofia, la psicologia razionale appartiene alla

⁹ Una delle più chiare formulazioni del «principio di coscienza» la si trova nel primo volume dei *Beiträge* jenesi: cfr., nell’edizione da me curata per Meiner (Hamburg 2003), la p. 113.

¹⁰ Per la deduzione trascendentale dei concetti puri in Reinhold si vedano in particolare i paragrafi LXIX-LXXIII del *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena 1789); nell’edizione italiana da me curata per Le Lettere (*Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, Firenze 2006) si vedano le pp. 249-266.

filosofia teoretica, da intendersi come la scienza di ciò che è determinato nella facoltà della rappresentazione per quel che concerne il rapporto tra le rappresentazioni e gli oggetti rappresentati, e può essere definita come «la scienza della sostanza del soggetto rappresentante, la quale è rappresentabile solo attraverso la ragione»¹¹.

Questa differente valutazione della psicologia empirica e della psicologia razionale la si ritrova anche nel primo volume dei *Briefe über die Kantische Philosophie* (Leipzig 1790); riprendendo in ciò l'assunto kantiano, Reinhold ritiene fino al 1790 che mentre la prima forma di psicologia costituisce un sapere solo ipoteticamente necessario, privo di ogni universalità, la forma razionale di essa rientri a tutti gli effetti nella parte pura della Filosofia elementare, del cui oggetto non è tuttavia possibile avere alcuna conoscenza.

2) Con lo scritto *Über das Fundament des philosophischen Wissens* del 1791 comincia un ripensamento da parte di Reinhold intorno allo statuto delle due forme di psicologia, più in generale sul carattere che contraddistingue questa disciplina in senso lato. Se è vero che nell'opera dedicata al fondamento della filosofia si ritrovano ancora passi che parlano della psicologia empirica in termini di opposizione rispetto alla filosofia – ciò che venne guadagnato da quella con le ricerche filosofiche condotte in Inghilterra, è stato perduto da questa in termini di necessità ed universalità, questa la tesi sostenuta al riguardo –, è tuttavia da rilevare come l'allargamento della prospettiva concettuale che Reinhold vuole condurre nei confronti della *Critica* kantiana, da considerare come una semplice propedeutica all'autentica scienza della filosofia senza appellativi, vada di pari passo con una rivalutazione dell'aspetto empirico proprio della ricerca psicologica. Poiché per la Filosofia elementare si tratta di fondare la parte empirica della filosofia a partire da quella pura, anche la nuova Architettura della *Fundamentalschrift* ritiene di poter recuperare, riformandole, non soltanto la psicologia razionale ma anche la psicologia empirica, nella misura in cui entrambe possono esser considerate come scienze derivate dalla Filosofia elementare in generale¹².

3) È tuttavia nel 1792 che Reinhold giunge ad una nuova valutazione della psicologia. I testi che testimoniano di questa nuova tappa del suo pensiero sono per un lato la recensione che egli redige della *Empirische Psychologie* di C. C.

¹¹ K.L. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli, Hamburg, Meiner 2003, p. 65 (ed. or. p. 90); tr. it.: K.L. Reinhold, *Concetto e fondamento della filosofia*, a cura di Faustino Fabbianelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2002, p. 53.

¹² C.L. Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, Jena, Mauke 1791, pp. 122, 128 (rist. an. a cura di Wolfgang H. Schrader, Hamburg, Meiner 1978); tr. it.: K.L. Reinhold, *Concetto e fondamento della filosofia*, cit., pp. 133, 136.

E. Schmid per la «Allgemeine Literatur-Zeitung» (nn. 86-87, 2 e 3 aprile 1792, coll. 1-14), per l’altro lato il secondo volume dei *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse* pubblicato a Jena nel 1794. Confrontandosi con il testo di Schmid, Reinhold ritiene innanzitutto, a differenza di due anni prima, che la Critica della ragione abbia reso possibile la riforma dell’intera psicologia, tanto nella sua parte razionale quanto nella sua parte empirica. Discutendo poi la proposta avanzata da Schmid di suddividere la psicologia in empirica, nella misura in cui essa deriverebbe solo e immediatamente dall’esperienza, in razionale, in quanto pur traendo il proprio materiale dall’esperienza procederebbe a priori, e in trascendentale, nel senso che avanzerebbe assolutamente e interamente a priori (in ciò identificandosi con la psicologia razionale di cui aveva parlato Kant nella sua *Critica della ragion pura*), Reinhold propone una duplice correzione della tesi schmidiana: la razionalità della psicologia può essere difesa solo se si ammette che il suo oggetto non è costituito dall’anima come cosa in sé ma dal soggetto assoluto considerato come noumeno; l’assolutezza dell’apriori proprio della psicologia trascendentale in senso schmidiano è ancora troppo generalmente determinata, dal momento che può essere intesa sia come la condizione necessaria e sufficiente per la costituzione dell’esperienza empirica sia come il principio meramente euristico per le indagini a posteriori. Queste le parole di Reinhold: «Con *psicologia trascendentale* il recensore preferirebbe intendere la scienza *pura* della facoltà rappresentativa, conoscitiva e appetitiva (dalla quale la psicologia empirica ricava e ha *per la prima volta* ricavato con il sig. S. [sc. Schmid, F.F.] nientemeno che i suoi principi guida) e sarebbe perciò favorevole a continuare a indicare con quella *razionale* nient’altro che la scienza del *soggetto rappresentante* in quanto tale»¹³.

Il secondo volume dei *Beiträge*, in particolare nel suo secondo articolo intitolato *Systematische Darstellung der künftigen und der bisherigen Metaphysik*, prosegue sulla linea adottata dal recensore del libro di Schmid, distinguendo una psicologia razionale, che è trascendente nella misura in cui pretende di parlare del soggetto inteso come cosa in sé, una psicologia empirica, che indaga a posteriori le facoltà del soggetto rappresentante, e infine una psicologia trascendentale, che invece si occupa delle facoltà del medesimo soggetto dal punto di vista dell’apriori, in particolare nel loro valore di condizioni di possibilità dell’esperienza.

Se ora si presta attenzione a come in particolare la psicologia trascendentale viene definita, risalta chiaramente agli occhi che nel suo carattere trascendentale e nella sua purezza di scienza della «facoltà rappresentativa, conoscitiva e appetitiva», essa si identifica, più o meno dichiaratamente, con la Filosofia elementare in generale. Il trascendentalismo del pensiero kantiano acquista in Reinhold una coloritura psicologica; il suo diventare psicologia trascendentale

¹³ ALZ, n. 86, 2 aprile 1792, col. 3.

implica propriamente che ciò che Kant aveva identificato come condizione di possibilità dell'esperienza diventa, attraverso una trasformazione in senso psicologista, una fattualità indeducibile: la coscienza insieme alle sue facoltà.

5. *Antipsicologismo e antropologismo nella Dottrina della scienza di J.G. Fichte*

Fichte ha a più riprese dichiarato apertamente che la filosofia trascendentale esposta nella Dottrina della scienza non ha nulla a che vedere con la psicologia¹⁴. Il principio dell'intero sistema filosofico ne costituisce una dimostrazione inconfutabile; formulato nei termini di *Tathandlung* (atto), esso intende infatti opporsi proprio al principio reinholdiano della filosofia costituito dalla *Tatsache* (fatto) della coscienza. Rispondendo alle critiche avanzate da Gottlob Ernst Schulze nel suo *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik* del 1792, Fichte rileva nella propria recensione del testo schulzeano come il principio di una ben fondata filosofia trascendentale non sia affatto formale ma reale e come l'atto che lo definisce venga prima di ogni fattualità¹⁵. Che dunque la filosofia non possa fondarsi su uno stato di fatto, che il suo cominciamento sia al contrario un'attività, significa che il pensiero filosofico non pone affatto un problema di essere, ma una questione di validità dell'essere. Si tratta pertanto di spiegare le varie forme dell'esperienza consaputa deducendole dall'Io come attività assoluta: «Cos'è il sapere in quanto sapere e quali sono le sue condizioni di possibilità?» – questa la domanda da cui prende le mosse la Dottrina della scienza. Per far ciò è necessario un libero atto di scelta con il quale chi riflette astrae dalla contingenza dei propri saperi molteplici al fine di dedurli come il condizionato di certe condizioni. La Dottrina della scienza, ovvero la dottrina di ciò che è scienza, si definisce pertanto come quel sistema organico delle differenti condizioni di possibilità del sapere in quanto sapere. Rivelandosi in ciò come una riflessione di grado superiore allo stesso sapere in generale e alle varie forme di sapere contingenti, il pensiero filosofico ne delinea i tratti e i presupposti principali, mostrandosi così nel suo carattere di autentica *philosophia prima* in grado di fondare le varie scienze i cui oggetti sono appunto le diverse realtà o esperienze consapute.

Nel suo ribadire il senso della rivoluzione copernicana operata dalla Critica kantiana, il filosofo trascendentale deve secondo Fichte cogliere il momento

¹⁴ Si veda al riguardo ad es. il *Sonnenklarer Bericht* del 1801: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), hg. von R. Lauth e altri, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1962 sgg., in particolare vol. II, 6, p. 358.

¹⁵ GA I, 2, p. 46.

assoluto che sta a fondamento del rapporto tra soggetto e oggetto di cui quella rivoluzione parla. In tal modo, il pensiero filosofico mira ad una ricostruzione genetica (che per il punto di vista dell’Io che agisce in tale ricostruzione costituisce invece una vera e propria costruzione) di tutto quello che si presenta come dato della coscienza empirica. In altri termini, il filosofo ricostruisce e attualizza una attività assoluta, quella dell’Io ovvero del sapere assoluto, ripercorrendone le tappe della sua posizione.

Questo chiaro antipsicologismo della Dottrina della scienza non esclude tuttavia la presenza al suo interno di tematiche psicologiche e antropologiche. Per Fichte, infatti, si tratta di pensare l’Io nella totalità delle sue esperienze; dell’essere razionale finito, di cui parla propriamente la filosofia, devono cioè essere spiegati geneticamente, pertanto non solamente descritti nella loro fattualità, i caratteri principali che contraddistinguono le sue diverse esperienze. Se la conoscenza che viene in tal modo proposta non è fattuale ma trascendentale, nondimeno molta parte dei momenti che ne sono parte integrante rientra nel patrimonio concettuale tanto della psicologia, quale scienza del cosiddetto senso interno, quanto dell’antropologia, quale disciplina che si occupa in particolare del rapporto tra l’anima e il corpo.

6. *Una nuova antropologia trascendentale*

Si delinea così una visione del mondo che può essere definita *antropologico-trascendentale*: il compito di essa consiste nel rendere conto degli elementi costitutivi della natura umana in termini di condizioni di possibilità dell’autocoscienza e pertanto dell’esperienza in generale. Essa intende oltrepassare la concezione troppo ristretta del trascendentale kantiano, per la quale invece il sapere del mondo, quale autentico oggetto della filosofia, comportava non soltanto in negativo di impedire che la ragione speculativa si avventurasse al di là dei limiti dell’esperienza, ma in positivo anche un *restringimento* nell’uso di essa¹⁶.

Se si prende ad esempio il nesso che lega la rivoluzione copernicana con la fondazione della morale, risulta evidente come il proposito di un’etica pura sia secondo Kant realizzabile solo tramite la distinzione tra ciò che è solo pensabile (noumeno) e ciò che è anche conoscibile (fenomeno), che di quel ribaltamento del rapporto tra soggetto e oggetto costituisce una conseguenza diretta. Convinto di poter procedere senza una critica della ragione pura, il dogmatismo della vecchia metafisica avanza a parere di Kant la pretesa «di procedere unicamente con una conoscenza pura fondata su concetti (filosofici), secondo princìpi quali la ragione ha da lungo tempo in uso, senza tuttavia rendersi con-

¹⁶ *Critica della ragion pura*, B IX-XXVI: Ak, III, pp. 8-16.

to del modo e del diritto con cui vi sia pervenuta». Il «celebre Wolff» diventa così agli occhi di Kant l'esempio per eccellenza di un pensatore che avrebbe potuto fare della metafisica una scienza se, oltre che dare definizioni e condurre deduzioni, «avesse provveduto a prepararsi preliminarmente il terreno mediante la critica dell'organo, ossia della ragion pura stessa»¹⁷. Si deve dunque riconoscere che un'etica trascendentale non può essere fondata né su una psicologia razionale, dal momento che quest'ultima dà luogo soltanto a paralogismi della ragione, né su una psicologia empirica, che ha invece piuttosto a che fare con una antropologia pratica. Wolff, non operando una preliminare critica della ragione, ha proprio perciò ritenuto di poter fondare una «filosofia pratica universale» che trattasse non di una volontà pura, ma al contrario di una volontà in generale; in ciò, egli ha anche pensato che una tale fondazione non fosse possibile senza riferirsi alle condizioni che la regolano e che «sono desunte dalla psicologia»¹⁸.

Di contro alla delegittimazione kantiana del valore della psicologia per la fondazione dell'etica trascendentale Fichte contempla la possibilità di recuperare molta parte della concettualità ‚dogmatica‘ presente in alcuni dei sistemi prekantiani – un autore fondamentale è al riguardo Ernst Platner, sui cui *Philosophische Aphorismen* Fichte ha a più riprese condotto le proprie lezioni di logica e metafisica¹⁹ –, al fine di proporre una morale che sia non soltanto pura ma anche concreta²⁰. Fondamento teorico di questa ripresa e di questa trasformazione della vecchia metafisica è quella concezione antropologico-trascendentale di cui si diceva, la quale senza voler rinunciare ad una indagine critica si dimostrerebbe in grado di parlare dell'essere razionale finito, ovvero dell'uomo, in tutta la sua complessità.

Si assiste qui ad una riconfigurazione dell'antropologia che si delinea secondo due caratteristiche principali: semplificazione e riduzionismo speculativo. In base alla prima, diventa possibile utilizzare correttamente alcuni termini filosofici solo tenendo presente la linea di demarcazione tra il pensabile e il co-

¹⁷ *Ivi*, B XXV-XXXVII: Ak, III, pp. 16-22; tr. it. cit., pp. 52-56.

¹⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Ak, IV, pp. 388-390; tr. it.: I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet 1970, pp. 44-47.

¹⁹ Al riguardo mi permetto di rimandare al mio *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, Genova, Pantograf 1998, pp. 32-50.

²⁰ Claudio Cesa ha più di ogni altro messo chiaramente in evidenza l'importanza del patrimonio concettuale dell'*Aufklärung* per la discussione filosofica postkantiana: cfr. *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna, il Mulino 1992. Di «moralità concreta» come di uno degli obiettivi principali della filosofia pratica di Fichte, nel suo confronto con Kant, ha parlato Luca Fonnesu: *Per una morale concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino 2010. Sulla discussione tra Kant e Fichte, sempre in relazione al pensiero etico, si veda C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna, il Mulino 1995.

noscibile. Partendo dal fondamento dell’intera filosofia, che secondo il modello jenese della Dottrina della scienza sarebbe costituito dall’Io, si deducono quei concetti che ne dipendono e che sono insieme ad esso condizioni di possibilità dell’esperienza. Dell’anima, ad esempio, non è più lecito dimostrarne l’immortalità; essa può essere tuttavia intesa come ciò che si trova a mezzo tra lo spirito (*Geist*) e il corpo (*Körper*), ovvero come ciò che individua l’Io empirico²¹.

Questa semplificazione della concettualità metafisico-dogmatica, in base alla quale ogni termine in gioco deve essere giustificato in relazione al fondamento dell’intera filosofia, ovvero all’Io, rappresenta evidentemente una riunificazione del patrimonio concettuale dell’intera antropologia. Ciò trova la propria ragione esplicativa in un assunto riduzionistico, in base al quale è solamente rispetto all’egoità (*Ichheit*) quale loro centro che ricevono un significato trascendentale – quello di condizioni di possibilità dell’esperienza – tanto le facoltà quanto le funzioni proprie dell’essere razionale finito. Tale riduzionismo possiede nella speculazione fichtiana un carattere ben determinato, in base al quale il discorso antropologico può in definitiva essere condotto in relazione alla nota morale che identifica l’Io in generale.

Rispetto alla discussione se si diano rappresentazioni soltanto consce (Locke, Reinhold) o anche inconscie (Leibniz, Crusius, Platner), ad esempio, Fichte si pone dalla parte degli ultimi, argomentando nella nuova terminologia critica che accanto a quelle rappresentazioni inconscie costituite dalle intuizioni, si danno – attraverso la presa di coscienza da parte dell’Io – anche quelle rappresentazioni coscienti costituite dai concetti. Questa distinzione non sarebbe ora possibile se l’Io non si ponesse *come* tale, non si determinasse cioè riflettendo su di sé, dando luogo, dal punto di vista teoretico, al principio di non contraddizione – l’Io che si sa come Io è identico a sé medesimo e sta alla base della legge della non contraddittorietà –, e all’imperativo categorico, dal punto di vista pratico – ponendosi come tale, l’Io si riconosce in opposizione a qualcosa di diverso da lui, il Non-Io, che egli deve (*soll*) superare per ritornare a sé.

Anche rispetto ai concetti di «sentimento» e di «facoltà di desiderare» vale la coloritura morale di cui si è appena detto. Tanto il primo – che non può essere solo riconosciuto nella sua fattualità aposteriori, giacché ciò rimanderebbe ad un influsso dogmatico delle cose esterne sull’Io, ma deve invece essere trascendentalmente dedotto a partire dall’egoità stessa, nei termini della coscienza di una attività «frenata» dell’Io medesimo – quanto la seconda non rappresentano soltanto delle componenti essenziali dell’organizzazione corporea, ma hanno anche e in primo luogo a che vedere con la questione di come il corpo debba (*sollen*) articolarsi, di quale sia cioè l’uso che ne è lecito fare.

²¹ GA II, 4 S, p. 21.

La concezione antropologico-trascendentale dà qui vita ad una nuova antropologia di tipo trascendentale; a differenza del Kant delle opere maggiori, e in continuità invece con la *Aufklärung*, il discorso intorno ai costumi e all'uomo (ovvero all'essere razionale finito) si uniscono sotto il segno dell'autonomia (*Selbsttätigkeit*) dell'Io puro. Qui non si tratta più semplicemente dell'antropologia come scienza teoretica che tratta del rapporto tra corpo e anima, né dell'antropologia come disciplina pratica che indaga le note che distinguono l'essere umano da altri esseri viventi, al fine di riconoscerne ad esempio la capacità di utilizzare il linguaggio o di agire secondo un fine²², quanto piuttosto di una forma di antropologia del tutto nuova, nella quale prioritaria è la conoscenza che l'Io ha in primo luogo di se stesso e poi, per suo tramite, anche degli oggetti. Di questa forma del conoscere, che è per Fichte, in definitiva, l'autentico conoscere filosofico, dal momento che ha come soggetto e oggetto la ragione stessa, aveva parlato come si è visto anche Kant, allorché a proposito della «conoscenza di sé propria dell'intelletto e della ragione» aveva utilizzato proprio il termine *anthropologia transcendentalis*²³. La Dottrina della scienza si pone qui chiaramente nel solco individuato da Kant in una delle sue Riflessioni: la filosofia si autocomprende come riflessione trascendentale intorno all'intera natura dell'uomo.

²² Su queste due dimensioni dell'antropologia si vedano le lezioni fichtiane sugli *Aforismi* di Platner: GA IV, 1.

²³ Ak, vol. XV/1, p. 395.

Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento

Guido Cusinato

Università di Verona

Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia

guido.cusinato@univr.it

ABSTRACT

Searching for the origins of 20th century Philosophical Anthropology, it is quite common to follow the suggestions of A. Gehlen who points to Herder as such an origin. In this study, however, I propose a rather different, until now scarcely considered hypothesis: the origin of Philosophical Anthropology can be brought back to Schelling's reflections concerning Kant's *Critique of Judgement* and the problem of self-organization of nature. Starting from his critical observations on Kant, Schelling works out the concept of a succession of levels (*Stufenfolge*) in the organic, and that of the ex-centricity (*Excentricität*) that defines human beings. Exactly these two concepts will be discussed by Scheler in *The Human Place in the Cosmos* and by Plessner in *The Stages of the Organic and Man*. It is commonly assumed that Schelling did not exert any direct influence upon Philosophical Anthropology; one usually allows only for an indirect influence on Scheler, intermediated by Eduard von Hartmann. This paper shows, however, that a documentable, direct influence of Schelling on Scheler can be demonstrated, and that it was decisive for the birth of Philosophical Anthropology.

1. Alle origini dell'antropologia filosofica del Novecento

Quando si considerano le origini dell'antropologia filosofica del Novecento viene spesso in mente la tesi di A. Gehlen, secondo cui sarebbe stato Herder nel *Trattato sull'origine del linguaggio* del 1772 a scoprire lo schema fondamentale dell'antropologia filosofica: è «degnò d'ammirazione come qui Herder scorga nella loro intima connessione la sprovvedutezza biologica dell'uomo, la sua apertura al mondo e la "dispersione dei suoi appetiti"; come di poi giunga al problema del risarcimento e in tale contesto deduca da questo "carattere dell'umanità" che ha appena scoperto, il linguaggio (la ragione, la riflessione) intendendolo come un surrogato che scaturisce "dal centro di tale deficienza"». ¹ Così facendo Gehlen fa implicitamente capire di rifarsi direttamente a Herder, senza

¹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1983, 112.

bisogno di passare attraverso la mediazione di Scheler e Plessner, in quanto «l'antropologia filosofica dai tempi di Herder ad oggi non è progredita di un passo, e appunto questa concezione, che nello schema è la medesima, io intendo qui sviluppare con gli strumenti della scienza moderna».²

Più che un'indicazione sulle proprie fonti, questa di Gehlen assomiglia a una dichiarazione d'indipendenza nei confronti di Scheler e Plessner e come tale dovrebbe essere considerata, anche perché da un'analisi un po' più approfondita emerge che in realtà l'esistenza di tale "schema antropologico" in Herder non è poi così evidente come asseriva Gehlen. Né può essere trascurato il fatto che tale ipotesi sulle fonti dell'antropologia filosofica del Novecento assume necessariamente un significato profondamente diverso alla luce della successiva ammissione di Gehlen quando, in uno dei suoi ultimi scritti, riconoscerà che «tutti gli scritti d'antropologia filosofica contemporanea, di un certo livello, dipendono sostanzialmente da essi [gli scritti di Scheler] e così rimarrà anche per il futuro».³

Ancora oggi si registra una profonda divergenza di opinioni relativamente all'influsso di Scheler su Gehlen, a cominciare da K. S. Rehberg e L. Samson, i due maggiori interpreti di Gehlen, nonché curatori dell'edizione critica delle sue opere. Rehberg sostiene che *L'uomo* mantenga solo un rapporto rapsodico e critico nei confronti dell'antropologia filosofica di Scheler, invece Samson ritiene che senza *La Posizione dell'uomo nel cosmo* di Scheler, Gehlen non avrebbe potuto scrivere *L'uomo*, in quanto riprese non solo singoli risultati dell'opera di Scheler, come la tesi dell'apertura al mondo (*Weltoffenheit*), ma costruì lo stesso impianto di *L'uomo* sostituendo alla categoria scheleriana di spirito quella di azione. Proprio questa strutturale vicinanza avrebbe spinto Gehlen, sempre secondo Samson, a diffondere un'interpretazione eccessivamente riduttiva e caricaturale dell'opera di Scheler e a disconoscere deliberatamente il proprio debito nei suoi confronti, come dimostra anche l'increscioso episodio degli appunti di un allievo di Gehlen, Ludolf Müller, relativi ad alcune lezioni di un corso universitario del 1936, in cui Gehlen espose come proprie le tesi principali di *La Posizione dell'uomo nel cosmo*.⁴

² A. Gehlen, *L'uomo*, op. cit. 113.

³ A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, ora in: P. Good (Hg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975, 188. Cfr. anche G. Cusinato, *Guida alla lettura*, in: M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2000, 10.

⁴ Cfr. L. Samson, *Gehlen und Scheler*, in: H. Klages/H. Quaritsch (Hg.), *Zur*

Anche il problema dell'influsso di Scheler su Plessner fu al centro di ampie polemiche. Nello scritto *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923) l'influsso delle tesi di Scheler sul concetto di sensazione, ambiente, corpo-vivo, è piuttosto esteso. Poi nel 1927 si arrivò a una rottura, originata da un'accusa di plagio rivolta da Scheler nei confronti di Plessner. Accusa a cui Plessner reagì negando qualsiasi debito intellettuale. Se va senz'altro riconosciuta l'infondatezza di tale accusa, è però difficile negare che le tesi scheleriane della *Weltoffenheit*, dei livelli successivi (*Stufenfolge*) dell'essere organico e dell'indifferenza psico-fisica del corpo vivo (alla base della fenomenologia della corporeità) non abbiano dato un impulso decisivo all'opera di Plessner.

In definitiva Scheler s'impone inevitabilmente come il "discusso" punto di riferimento dell'antropologia filosofica del Novecento. Proprio questo carattere problematico sprona a scavare meglio sui presupposti dell'antropologia filosofica dello stesso Scheler. Per limitarsi ai più noti mi limito a ricordare l'influsso esercitato da Platone relativamente alla teoria dell'eros; da Agostino a proposito della interiorità, priva di certezze autoreferenziali, descritta nelle *Confessioni*, come del concetto di *ordo amoris*; da Nietzsche a proposito dell'eccedenza dionisiaca; da Alsberg con il concetto di evoluzione extraorganica conseguente al disimpegno organico (*Körperausschaltung*); dalle teorie ambientaliste di von Uexküll;⁵ e infine da Freud, quando mette in evidenza che le energie e le forze non appartengono originariamente allo spirito, ma derivano da un processo di sublimazione dal basso verso l'alto, anche se poi Scheler tenta di compensare la "psicologia del profondo" di Freud attraverso una "psicologia dell'altezza", capace di dar conto anche della dimensione di verticalità, implicita nell'eccedenza umana.

Qui di seguito vorrei però considerare un'ipotesi innovativa, che finora non è stata ancora presa in considerazione: l'origine dell'antropologia filosofica di Scheler andrebbe fatta risalire a Schelling, e in particolare alle riflessioni che Schelling sviluppa a proposito delle pagine della *Critica del giudizio* in cui Kant affronta il problema dell'auto-organizzazione della natura.⁶ È a partire da questa critica a Kant che Schelling elabora il concetto di una successione di livelli (*Stufenfolge*) dell'organico e di un'excentricità (*Excentricität*) costitutiva dell'essere umano. Si tratta di due

geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens, Berlin 1994.

⁵ Max Scheler si occupa di questi temi oltre che in una recensione del 1914 (ora ripresa in GW XIV, 394-396) nel *Formalismus* (1913-1917) e in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912). Sull'influsso di von Uexküll su Scheler cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, 179-182.

⁶ Ho già anticipato questa tesi in: G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 81-83.

concetti che ricompaiono non solo in *La Posizione dell'uomo nel cosmo* di Scheler, ma anche in *I gradi dell'organico e l'uomo* di Plessner.

2. *Le prove dell'influsso di Schelling su Scheler*

Fra gli interpreti di Scheler è ancora oggi dominante l'opinione secondo cui sarebbe improprio parlare di un influsso diretto di Schelling su Scheler: i pochi riferimenti di Scheler a Schelling sarebbero infatti frutto di una conoscenza di seconda mano, mediata da Eduard von Hartmann, autore di un fortunato testo, *La filosofia dell'inconscio* (1869), in cui venivano riprese e combinate le posizioni dello Schelling di Berlino con quelle di Schopenhauer. Questa opinione in realtà è contraddetta da una testimonianza diretta: Peter Wust ricorda, in uno scritto del 1928, che Scheler nel 1923 si dichiarava profondamente colpito dalla lettura di due libri: quello di Harnack su Marcione⁷ e la *Freiheitsschrift* di Schelling⁸.

Di certo fino al 1922 la conoscenza che Scheler aveva di Schelling era piuttosto approssimativa. Nelle lezioni del 1920 sulla filosofia tedesca dell'Ottocento l'interesse rivolto a Schelling risulta decisamente inferiore a quello dedicato a Hegel e soprattutto a Schopenhauer. Ma la situazione cambia radicalmente dopo il 1922. Il 1923 è l'anno in cui giungono a maturazione le riflessioni sull'esperienza della Prima guerra mondiale e la drammatica scissione fra cattolicesimo e nazionalismo tedesco, riflessioni che spinsero Scheler a sviluppare una visione più tragica del processo storico e dell'esperienza religiosa, estendendo agli stessi fattori spirituali quella tensione oscura e irrisolta, che nel periodo intermedio era rimasta circoscritta alla vita e alla biologia. Su queste basi è comprensibile l'improvviso entusiasmo che nel 1923 suscitò in Scheler la lettura dello *Scritto sulla libertà*, l'opera in cui Schelling da un lato inaugura un'ontologia della persona,⁹ tema a cui Scheler aveva dedicato gran parte delle energie del periodo intermedio, dall'altro individua in Dio stesso un principio oscuro, e quindi una tensione, ponendo le premesse per quella problematica di un Dio vivente e diveniente che costituirà uno dei temi centrali della filosofia dell'ultimo Scheler.

Ma Scheler si limitò a leggere solo la *Freiheitsschrift*? Personalmente mi è sempre sembrato indicativo che alcuni termini tipicamente

⁷ A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, II Auf. 1924.

⁸ Cfr. P. Wust, *Schellers Lehre vom Menschen*, in: *Das Neue Reich*, XI, 1928-1929, 138.

⁹ Cfr. G. Cusinato, *La Freiheitsschrift e gli inizi di una nuova filosofia della persona*, in: F. Forlin/M. Dalla Valle, *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di F.W.J. Schelling*, Milano-Udine 2010, 15-32.

schellinghiani – *Stufenfolge*, *Selbstsein*, *Excentricität*, *Durchdringung*, *Umkehrung* – abbiano una posizione assolutamente centrale in *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Tutto questo mi ha fatto presumere che la conoscenza di Schelling si sia estesa ben oltre la *Freiheitsschrift*. Ma non esistendo prove si trattava di una mera ipotesi. Tuttavia da un'attenta analisi dei testi di Scheler è possibile ricavare un elemento decisivo: Scheler in *Idealismus-Realismus* fa il nome di Schelling varie volte. Il fatto è che, al contrario del solito, non si limita a citarne il nome, bensì riporta anche alcuni passi. La cosa è passata inosservata perché Scheler non indica le fonti. Da quali testi schellinghiani sono riprese quelle citazioni? Ebbene da una ricerca che ho condotto sulle opere di Schelling si può verificare che si tratta di tre citazioni che, con qualche leggera modifica, riprendono testi del periodo di Berlino. La prima citazione riportata da Scheler a pag. 209 del volume IX dei *Gesammelte Werke* è ripresa da *Philosophie der Offenbarung* (Schelling *SW* XIII, 206);¹⁰ quella successiva riportata a pagina 209-210 è ripresa da *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (Schelling *SW* XI, 584); infine quella riportata da Scheler a pagina 210 è ripresa da *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Schelling *SW* XIII, 156).

Se P. Wust testimonia la conoscenza diretta della *Freiheitsschrift*, queste tre citazioni dimostrano la conoscenza diretta dei testi dell'ultimo Schelling. E si capisce anche l'interesse di Scheler per passi in cui Schelling fa emergere, in modo dirimpente rispetto allo stesso idealismo, una teoria della realtà basata sul concetto di resistenza (*Widerstand*), contestando contemporaneamente la possibilità stessa di dedurre idealisticamente l'esistenza di Dio dal suo concetto.

3. *Antropologia filosofica e filosofia della natura*

Né è da trascurare l'assonanza fra l'ontologia della persona come *Umkehrung* (rovesciamento, con-versione), sviluppata da Schelling nella *Filosofia positiva*, e la *Umkehrung* come cifra dell'antropologia filosofica di Scheler. L'origine di questa ontologia della persona è rintracciabile nella *Freiheitsschrift*, il memorabile scritto in cui Schelling esplicita la tesi della "duplicità originaria". Tesi che suscitò enorme scandalo in quanto presuppone audacemente una natura in Dio stesso. Ebbene è qui che Scheler trova la teorizzazione di cui aveva disperatamente bisogno per una rivalutazione della natura e dei fattori reali e con essa,

¹⁰ *SW* = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, XIV Bde., Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

probabilmente, la spinta all'origine della svolta del 1923. Svolta che tuttavia era intuibile anche nelle pagine su San Francesco, aggiunte frettolosamente all'edizione del *Sympathiebuch* del 1923. In quelle pagine Scheler vede compiersi in San Francesco una vera e propria rivoluzione all'interno del cristianesimo, rivoluzione capace d'inaugurare un nuovo atteggiamento dell'uomo verso la natura: non quello dell'*homo faber* che domina sulla natura, ma dell'uomo che si pone in *solidarietà* con la natura.

Per Scheler l'opera e la vita di San Francesco incarnano una violenta riconciliazione fra sacralità della natura e trascendenza di Dio: è la prima volta che il cristianesimo riesce a unificare natura e sacro presentando un'alternativa efficace al paganesimo sul suo stesso terreno, tenendo presente che il paganesimo, proprio relativamente alla concezione della natura, aveva continuato a mantenere in Europa una profonda egemonia culturale sui ceti contadini e popolari, come dimostra l'ampia diffusione dei riti pagani. Si tratta secondo Scheler di un cambiamento epocale, destinato a incidere sulle sorti della cultura occidentale, mutamento a cui non rimase insensibile la stessa arte di Giotto. Ed è solo in San Francesco, come esemplarità vivente della compenetrazione fra *eros* e *agape*, che Scheler individua la definitiva sconfitta di Marcione e di un amore unilateralmente "acosmico", che avrebbe portato la Chiesa a una sicura sconfitta.¹¹

Ma uno spirito attraversato da tensioni irrisolte, e una natura che, nella sua sacralità, non può più essere confusa con una mera risorsa a disposizione dell'uomo, mettono necessariamente in crisi il difficile equilibrio che era stato raggiunto da Scheler nel periodo intermedio relativamente al concetto di persona. Nella fase precedente la riscoperta della *Freiheitsschrift*, Scheler aveva sviluppato una fenomenologia della persona come espressione di uno spirito che non ricava le proprie energie dalla vita; dopo l'incontro con Schelling del 1923 Scheler descrive la persona come la compenetrazione (*Durchdringung*) di *Geist* e *Drang* al livello più elevato. Il termine *Durchdringung* indica molto bene la correzione di rotta: all'origine della persona vi è, proprio come ipotizza Schelling nella *Freiheitschrift*, una duplicità originaria di principi che si realizzano solo compenetrandosi fra loro lungo tutta la *Stufenfolge* della centricità della natura. In *La posizione dell'uomo nel cosmo* la dualità originaria è quella fra *Geist* e *Drang* i quali, per realizzarsi, sono obbligati a compenetrarsi (*sich durchdringen*) a livelli successivi (*Stufenfolge*) di centricità. Qui il quadro di riferimento non è né Descartes né Klages, bensì Schelling. Altrettanto lo Schelling di Berlino risulta il quadro di

¹¹ Sull'interpretazione di San Francesco offerta da Scheler cfr. G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002, 137-157.

riferimento per lo sviluppo di un'ontologia della persona basata sul concetto di *Umkehrung*, *Bildung* ed *ex-centricità*.

È in questo contesto che l'antropologia filosofica avanza la pretesa di ripensare il concetto di natura in modo non riduttivo, imperniandolo principalmente sulle categorie di individualità, auto-organizzazione e interazione ambientale.

Non si tratta, come sovente si è sostenuto, di contrapporsi all'avanzata vittoriosa delle scienze ottocentesche, che anzi all'inizio del Novecento era già entrata in crisi relativamente ai propri fondamenti positivistici, ma piuttosto di stare ai passi con la rivoluzione della fisica quantistica. L'antropologia filosofica nasce cioè come tentativo di trovare un confronto fra una scienza dell'organismo non più riduttivistica (e questo dimostra lo straordinario interesse di Scheler per il biologo Jacob von Uexküll) e una filosofia non più astrattamente contrapposta all'esperienza.

4. *Schelling critico di Kant: l'organismo come «schema della libertà»*

È il problema successivamente posto da Prigogine con il concetto di una “nuova alleanza”. Ma all'origine di questo movimento c'è la *filosofia dell'organismo* di Schelling.¹² È lui a sottolineare con maggior forza

¹² Nel tentativo d'individuare un'alleanza fra scienza e filosofia, Prigogine manifesta la sua predilezione per la filosofia della natura di Lucrezio, Bergson e Whitehead, senza citare Schelling, tuttavia la sua concezione di fondo, volta a superare il dualismo fra necessità della natura e libertà dell'uomo, richiama implicitamente proprio il concetto schellinghiano di vita come “schema della libertà”. Così negli anni Ottanta, la studiosa tedesca Heuser-Keßler, partendo dal concetto di produttività della natura, cercò dapprima di mettere in evidenza l'originalità del concetto schellinghiano di auto-organizzazione nei confronti di Kant, e successivamente confrontò le posizioni di Schelling con quelle di Prigogine, mettendo in luce alcune rilevanti convergenze. Si accese subito un ampio dibattito volto a verificare la possibilità di ricondurre a Schelling alcuni concetti basilari della fisica e della nuova teoria dei sistemi, come quello di complessità e di auto-organizzazione. Cfr: L. Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart 1981; M.-L. Heuser-Keßler, *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, Berlin 1986; Id., *Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus*, in: «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 14, Heft 2,17 1989; W. Schmied-Kowarzik, *Schelling*, in: *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989; W. Hogrebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings Weltalter*, 1989; Heuser-Keßler/Jacobs (Hrsg.), *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven*, Berlin 1994; E. Zimmermann, *Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie: moderne Implikationen Schellingscher Naturphilosophie*, Frankfurt

nell'Ottocento la necessità di ripensare la natura in termini non meramente quantitativi.¹³ A sua volta il punto di riferimento di Schelling è senz'altro la *Critica del giudizio* di Kant, e in particolare il concetto di auto-organizzazione.¹⁴ Kant, com'è noto, non usa il termine organismo anche perché una teoria dell'organismo incontrerebbe nel suo sistema dei limiti oggettivi: quelli per cui i contorni del reale corrono lungo il confine fra *nexus effectivus et finalis*; pure la promettente distinzione fra *Kunstprodukt* e *Naturprodukt* rimane all'interno di un'ipotesi squisitamente euristica. È vero: il *Naturprodukt* si autoproduce autonomamente senza riferirsi a un'idea esterna, tuttavia tale produzione non è reale ma pensata: è solo un *Erkenntnißgrund* o meglio un esperimento del pensiero in cui la connessione delle parti viene prodotta da una *Idee des Ganzen* che è pensata come immanente al *Naturprodukt* al contrario dell'orologio, dove invece l'idea è posta fisicamente nella mente dell'orologiaio. Il risultato finale è che la *Idee des Ganzen* è solo *virtualmente* nel *Naturprodukt* perché in realtà non si è mai mossa dalla mente euristica di chi osserva il fenomeno. Se il meccanismo, il *Kunstwerk*, è prodotto *concretamente* in base a un'idea esterna presente nella mente dell'artigiano, l'organismo è pensato come se si autoproducesse in base a un'idea immanente, ma la sua organizzazione, struttura e forma non sono *dati*, bensì ricondotti di nuovo a un'attività dell'intelletto. Per quanto si girino e rigirino le pagine del testo kantiano, la conclusione è sempre la stessa: il meccanicismo esiste, l'organismo no, di conseguenza la totalità autoorganizzantesi è concetto euristico che non può esistere al di fuori della mente dell'osservatore.

È qui che Schelling determina un brusco mutamento di prospettive introducendo la tesi profondamente antikantiana secondo cui la natura è idonea a darsi un ordine e un'organizzazione ontologica perché autonoma dalla legislazione dell'intelletto. Vi è dunque il riconoscimento di una

a.M. 1998. In senso critico si sono invece espressi: H.-D. Mutschler, *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*, Stuttgart 1990; B. O. Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, 1992 Frankfurt a.M.

¹³ Fino a qualche decennio fa la *Naturphilosophie* di Schelling godeva di una pessima reputazione. Del resto nel 1844 il biologo Matthias Jakob Schleiden (fondatore assieme a Theodor Schwann e Rudolf Virchow della teoria cellulare) l'aveva criticata senza mezzi termini come esempio icastico di aberrazione filosofica. M. J. Schleiden, *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig 1844. Per uno sguardo d'insieme cfr. Breidbach/Hoßfeld/Schmidt (Hrsg.), *Matthias Jacob Schleiden (1804 - 1881). Schriften und Vorlesungen zur Anthropologie*, Stuttgart 2004.

¹⁴ Per un approfondimento di queste problematiche cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 68-76.

legislazione *materiale* indipendente da quella intellettuale: solo in questo modo l'organismo può diventare un fenomeno concreto, una struttura *data* che può essere fenomenologicamente descritta e non meramente *pensata*. Kant raggiunge genialmente l'intuizione di un'auto-organizzazione della natura («*als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen*»), ma poi nella parte finale della *Critica del giudizio* la neutralizza all'interno di una concezione moral-teleologica della natura. Contrariamente a quanto si è solitamente supposto la direzione verso cui muove Schelling non è il recupero del teleologismo in biologia, ma piuttosto il suo progressivo superamento. Non è recuperando una prospettiva teleologica che Schelling concepisce l'organismo in termini ontologici.

Ma affermando che l'organismo, oltre a essere pensabile, è anche esistente, assegnando un valore *autonomo* alla natura, la domanda a fondamento dell'antropologia kantiana – «che cos'è l'uomo?» – assume necessariamente un senso diverso: di fronte al nuovo peso della natura e della vita il problema dell'uomo va posto a partire dalla posizione dell'uomo *nella* natura. In Schelling la natura organica è pienamente autonoma dal meccanicismo, un'*autonomia* che in un passo dei *Weltalter* arriva a postulare una dimensione etica e sacra della natura: «noi osiamo mettere in relazione una cosa esposta alla massima profanazione [gli impulsi naturali] con una condizione elevata e sacra; ma neanche la più terribile degenerazione di un'istituzione naturale può impedirci di riconoscere il suo significato originario, al contrario rifiutandosi di riconoscere qualcosa di sacro anche nell'azione degli impulsi naturali, che l'etica sottomette a una legge più alta, essa fallirà sempre nel suo scopo. Infatti di fronte a quel che in sé non ha nulla di sacro [...] i più rimarranno indifferenti» (Schelling *SW* VIII, 291). Posizionando l'uomo all'interno della natura, Schelling estende alla natura quella sacralità che l'uomo aveva riservato solo a se stesso, ma il riconoscimento di questa estensione richiede una giustificazione che può avvenire solo mettendo in gioco il problema di un'*espressione fisica della libertà*, di una causalità ideale atta a esprimersi materialmente nella natura: senza questo legame la natura ricadrebbe inevitabilmente nel non etico.

Non è un caso dunque se per Fichte il riferimento a Kant sul problema della libertà rimane la *Critica della ragion pratica*, mentre per Schelling diventa la *Critica del giudizio*: se Fichte pensa la libertà a partire dall'attività dell'Io, il problema di Schelling è piuttosto quello di estendere la libertà oltre l'Io fino alla natura. Ed è proprio nel tentativo di coniugare libertà e natura che Schelling rivolge il proprio interesse alle analisi sul concetto di auto-organizzazione sviluppate nella *Critica del*

giudizio. Certo il punto di partenza fichtiano era quello più immediato, e in un certo senso era un passo necessario, ma una volta compiuto era necessario portare a compimento l'impresa e dopo aver ontologizzato la libertà tirarci dentro non solo l'Io, ma pure la natura.

Il problema della filosofia della natura è d'individuare una nuova causalità idonea a riflettere e incarnare una forma primitiva di libertà e di diventare così lo "schema della libertà" nella natura. In chiaro contrasto con Fichte si tratta di ripercorrere la preistoria della libertà dell'Io fino alla natura stessa e d'individuare nella natura vivente un processo ascendente in cui s'esplicita sempre di più l'effettualità della libertà. Il processo dello spirito si materializza nella natura: è in essa che lo spirito diventa visibile e vede riflessa la propria attività.

Ora la preistoria della libertà si origina proprio con il mondo organico. È qui che inizia il "sovra-sensibile" nel senso di "sovra-meccanico": un mondo caratterizzato da una serie crescente di livelli di libertà culminante nella coscienza umana. A differenza di Fichte la libertà non si manifesta unicamente nella *Tathandlung* del soggetto morale, ma si materializza anche in una causalità fisica non meccanica che agisce nella natura. L'esistenza di una causalità a-meccanica si estende così oltre i confini dell'agire morale per penetrare in profondità nelle vene della natura.

Tuttavia non va dimenticato che «la libertà si può annunciare solo attraverso un'autonomia originaria, il che vuol dire che questa causalità fisica, pur risultando relativamente all'oggetto eteronoma e quindi determinabile solo secondo leggi di natura, deve tuttavia rimanere autonoma relativamente al suo principio e non può essere raggiunta dalle leggi di natura. Essa deve unificare in sé autonomia ed eteronomia» (*Schelling SW I*, 248). Ma qual è la causalità fisica che unifica in sé autonomia ed eteronomia, che segue leggi generali, ma applicandole autonomamente all'individuale e alla situazione particolare? Qual è la causalità fisica in grado d'incarnare la libertà nella natura? «Questa causalità si chiama vita: la vita è l'autonomia che si manifesta, è lo schema della libertà, nella misura in cui questa si rivela nella natura» (*Schelling SW I*, 249). Ben prima di Hans Jonas,¹⁵ in Schelling la vita stessa assurge a "schema della libertà" o a libertà incarnata.

L'organismo diventa, contro Kant, non solo un dato di fatto, un fenomeno concreto, ma addirittura lo *schema fisico della libertà* ai suoi inizi. Ma può diventare lo "schema della libertà" solo nella misura in cui è portatore di un'effettualità che eccede il meccanicismo e denota una autonomia nei confronti dell'ambiente: nell'organismo ha luogo una ritorsione temporale del rapporto causa-effetto, per cui i processi non si

¹⁵ Cfr. Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999.

svolgono più nella forma di mera successione, ma producendo un effetto retroattivo sullo stesso soggetto agente. La libertà, che s'esprime nella causalità organica, è possibile solo spezzando il legame della causa con l'effetto in termini di prima e dopo: qui Schelling va oltre la riflessione kantiana – che prevedeva già una reversibilità elementare fra causa ed effetto (come nel famoso esempio della casa e dell'affitto) – per delineare un processo in cui causa ed effetto coincidono e vengono a formare un'identità originaria che non è più successione, bensì *simultaneità*. Il tempo in cui vive l'organismo è un tempo biologico, altro dal tempo in cui si muove la macchina: in esso si riflettono le differenze fra organico e inorganico, innanzitutto l'autoreferenzialità e le relazioni del tutto con le parti. Nell'organismo i periodi passati e presenti non si relazionano solo fra loro, ma anche al *tempo organico* nella forma di un tutto, esattamente così come le varie parti di un organismo si relazionano all'organismo complessivo. *La relazione causa-effetto va allora sostituita da quella intero-parti, e il concetto di causalità ripensato quale causalità di un sistema, perché è solo all'interno di un sistema che è possibile una causalità retroattiva.*

È l'idea della *simultaneità* che fa la differenza con il meccanicismo: il meccanicismo è una serie lineare di cause ed effetti, quando invece «unifichiamo questi due estremi sorge in noi l'idea di una finalità del tutto, e la natura diventa una linea circolare, che si ripiega su se stessa, la natura diventa un sistema in sé chiuso» (*Schelling SW II*, 54).

Il concetto di “sistema chiuso” implica non solo la possibilità di vivere un tempo autonomo, ma anche la capacità dell'organismo di differenziarsi dall'ambiente circostante e di mappararlo in termini sotto-sopra, vicino-lontano, ecc. In questo senso l'organismo si caratterizza nei confronti della materia inorganica attraverso la capacità di orientarsi nell'ambiente attraverso proprie categorie spazio-temporali.

5. La linea e il cerchio

Schelling si rende conto che la geniale intuizione di Kant sull'auto-organizzazione (al centro del celeberrimo § 65) era stata soffocata nelle pagine successive dal tentativo d'individuare euristicamente un “principio teleologico nella spiegazione della natura”, una volta divenuto evidente a Kant che «il meccanicismo della natura non può bastare a farci pensare la possibilità di un essere organizzato» (§ 81). Il fatto che l'interpretazione della natura come «sistema teleologico» (§§ 82-83) abbia in Kant solo un significato euristico, che rimane quindi irriducibile ai tentativi di considerare l'organismo come l'incarnazione ontologica del finalismo in biologia, non è tuttavia per Schelling sufficiente: si tratta pur sempre di

un'indebita proiezione sull'organismo di una cattiva finalità, che finisce con l'oscurare la specificità autoregolativa dell'organismo.

Nella *Darstellung des Naturprocesses* Schelling cerca di andare oltre il teleologismo euristico kantiano e di fondare una filosofia dell'organismo attraverso la teoria di una successione di livelli (*Stufenfolge*) di complessità dell'auto-organizzazione sempre più elevata, e che quindi permette una risposta sempre più elaborata allo stimolo. L'auto-organizzazione kantiana va ripensata *contro* il teleologismo euristico e risolta nel concetto di *Stufenfolge*, che fin dall'inizio è l'incarnazione delle diverse tappe auto-organizzative in cui opera la «natura produttiva inconscia». Un processo che arriva fino all'unificazione suprema della libertà e della necessità nell'arte. Lo «spirito» diventa *principio organizzativo*, che agisce dando *struttura e forma* alla materia: «lo spirito non è la materia vivente, ma intuisce se stesso nella materia vivente» (Schelling *SW* I, 389). Produce organizzando la materia in una successione di livelli di complessità sempre maggiore: dall'organismo più semplice fino alla coscienza umana. La teoria dell'auto-organizzazione si rivela così una teoria della *Selbstreproduktion* della materia organica.

Ma come nasce l'auto-organizzazione con cui lo spirito si rende visibile nella natura? La *Stufenfolge* dell'auto-organizzazione e il passaggio dalla natura inorganica a quella organica implica «una forza produttiva che solo gradualmente si sviluppa in libertà compiuta» (Schelling *SW* I, 387). L'organizzazione nasce nella contrapposizione e nella lotta fra due principi: in *Von der Weltseele* Schelling scrive che «l'organizzazione non è nient'altro che la corrente trattenuta delle cause e degli effetti. Soltanto là dove la natura non ha ostacolato tale corrente di cause ed effetti essa può scorrere in avanti, cioè in linea retta. Dove però la natura la ostacola essa è costretta a ripiegarsi su se stessa, in una linea circolare» (Schelling *SW* II, 349)¹⁶. La successione di cause ed effetti procederebbe *inerzialmente* lungo una linea retta, ma dove viene ostacolata è costretta a una deviazione laterale (*cioè a una temporalizzazione nella contemporaneità*), di modo che ogni relazione successiva di causa-effetto si configura come un ulteriore segmento della curvatura progressiva di una linea retta in una circolare, e tale figura chiusa, in grado di distinguere un interno da un esterno, è appunto un sistema organico, un sistema che diventa in grado d'interagire con il proprio ambiente.¹⁷

Non è un risultato da sottovalutare: formando una figura chiusa, l'organismo guadagna uno spazio interno su cui esercitare la propria *autonomia* e in esso esprimere un certo grado di *libertà*. Chiudendo la linea e

¹⁶ Cfr. W. Hoguebe, *Prädikation und Genesis*, Frankfurt a. M. 1989, 93-99.

¹⁷ Cfr. G. Cusinato. *La Totalità incompiuta*, op. cit., 73.

producendo una distinzione fra interno ed esterno sarà possibile agire sulle relazioni del tutto con le parti ed esprimere la propria libertà e autonomia nel modo di riorganizzare tali relazioni. È solo questa nuova legatura ontologica che consente una causalità capace d'interagire con l'ambiente: qui l'effetto rimbalza sulla causa e produce un contro-effetto.

Tuttavia in questo esempio c'è qualcosa che non quadra in quanto l'organismo sembra descritto nei termini dell'evoluzione di una linea retta (la materia inorganica) in una circolarità, mentre da altri passi si deduce che il problema di Schelling non è quello di stabilire se esista prima la retta o il cerchio. La questione è piuttosto che la linea retta rappresenta geometricamente l'idea di un deperimento della referenzialità, di un movimento sfuggito all'attrazione centripeta dello spirituale che annulla la simultaneità nella successione della causa-effetto. La retta o materia inorganica è il prodotto della "caduta originaria" dal cerchio: è l'antitesi del processo referenziale, la direzione impressa, con la forza centrifuga, a un oggetto che ruota circolarmente e che improvvisamente perde il contatto con il centro, là dove il processo referenziale, attraverso il continuo riferimento e quindi riavvolgimento al centro grazie a una forza centripeta, piega progressivamente la retta, rende infinitesimali i suoi segmenti cambiando, a ogni punto, direzione e costruendo così una circonferenza.

È il punto di vista meccanicistico che astrae la linea retta dai singoli segmenti infinitesimali dell'originaria figura circolare, e che quindi vede la materia, ma non l'organismo, mentre da un punto di vista più alto tali segmenti infinitesimali si ricompongono fino a manifestarsi quali circolarità del sistema organico.¹⁸ Schelling rovescia così l'impostazione kantiana: quello che esiste è l'organismo, mentre il meccanicismo è solo un'astrazione.

La linea circolare diventa l'incarnazione di quello *schema della libertà* che per Schelling coincide con la vita, e che rappresenta la coincidenza di infinito e finito in cui si manifesta la produttività dell'attimo nel tempo finito. La «linea circolare è la sintesi originaria di finito e infinito, in cui anche la linea retta deve risolversi. La successione avviene solo apparentemente in linea retta e ritorna invece continuamente su se stessa» (Schelling *SW* III, 490). La differenza fra la linea retta e circolare risiede in quel «ritornare su se stessa» che fa coincidere esistenza e referenzialità,

¹⁸ Tesi che Schelling aveva enunciato già nella *Prefazione* alla prima edizione di *Von der Weltseele*: «Da questa altezza le singole successioni di causa ed effetto (che ci ingannano con l'apparenza di un meccanismo) scompaiono come segmenti infinitesimi nella linea circolare complessiva dell'organismo, in cui il mondo stesso scorre» (Schelling *SW* II, 350).

infatti «*alles, was ist, ist nur durch die Richtung auf sich selbst*» (Schelling *SW* I, 369).

Il processo di centricità è descritto nei termini di una progressiva interiorizzazione (*Verinnerlichung*) che attraversa tutto il mondo organico fino a raggiungere la coscienza quale forma della completa «*Zurückwendung in sich selbst*». La vita diventa schema della libertà in quanto progressivo ripiegamento verso se stessa, un «*in sich selbst zurückkehren*» che rimane invece assente nell'inorganico, che per definizione è *Selbstlosigkeit*. La *Stufenfolge* della natura è quindi «una *Stufenfolge* della centricità» (Schelling *SW* VII, 236), da intendere quale progressivo processo d'individualizzazione.

Qui autoreferenzialità del sistema, retroattività causale e chiusura del sistema risultano, già nello scritto *Von der Weltseele* (1798), strettamente intrecciate fra loro: la «vita consiste in una connessione circolare, in una serie successiva di processi, che ritornano continuamente su se stessi [*in sich selbst zurückkehren*], così che è impossibile stabilire quale processo accende la vita, quale sia il primo e quale il successivo.

6. *La duplicità originaria come caratteristica del vivente*

Per Schelling ogni organismo è un sistema in sé chiuso, in cui tutto avviene contemporaneamente, e in cui il modo di spiegazione meccanico decade, in quanto in un tale sistema non c'è un prima e un dopo. La spiegazione meccanica s'annulla nel momento in cui la distinzione fra prima (causa) e dopo (effetto) viene contemporaneizzata e sostituita da quella fra interno ed esterno, cioè *sistema* e *ambiente*. La contemporaneità sistemica di causa ed effetto è espressione di una capacità di chiusura del sistema relativamente al proprio ambiente esterno, e tale capacità di produrre una distinzione fra un dentro e un fuori, tale «duplicità originaria» diventa nello *Erster Entwurf* (1799) il carattere distintivo di tutti gli esseri organici: «la materia morta non ha un mondo esterno, essa rimane assolutamente identica e omogenea al tutto di cui è parte. La sua esistenza si perde completamente nell'esistenza di questo tutto. Solo l'organismo ha un mondo esterno, in quanto possiede una duplicità originaria» (Schelling *SW* III, 154). La “duplicità originaria” diventa “duplicità organica” in quanto la produzione della distinzione interno-esterno è il modo in cui l'organismo esiste sottraendosi all'indistinzione con l'ambiente che lo circonda: l'organismo «si autocostruisce (come oggetto) solo facendo pressione sul mondo esterno, conservando così quella duplicità che rende impossibile la ricaduta nell'identità o

indifferenza [con il mondo esterno]» (Schelling *SW* III, 145). Tale duplicità originaria, che trattiene l'organismo dal ricadere nell'indifferenza inorganica, deriva dal fatto che l'organismo appartiene contemporaneamente a due mondi: al mondo interno e al mondo esterno. L'attività dell'organismo è finalizzata a produrre e conservare questa duplicità, pena il sopraggiungere della morte.

La stessa *irritabilità* e *sensibilità* (concetti con cui Schelling cerca di ampliare quello di eccitabilità proposto da J. Brown) sono espressioni della duplicità originaria: come modi dell'interazione con l'ambiente diventano una causa che è contemporaneamente effetto e un effetto che è contemporaneamente causa. In tal modo l'organico si pone oltre non solo la categoria causa-effetto, ma anche la distinzione attività-recettività: «attività e recettività sorgono contemporaneamente in uno stesso momento e solo attraverso questa simultaneità di attività e recettività si costituisce la vita. Un'attività organica non è attività se non ha un impulso esterno. Però la pressione esterna verso l'attività interna ha un effetto di ritorno, cioè diminuisce la recettività, aumentando l'attività» (Schelling *SW* III, 85-86).

Il concetto di “duplicità organica” consente a Schelling di superare una rappresentazione ingenua del rapporto fra sistema organico e ambiente: il mondo esterno non agisce direttamente nell'organismo, ma attraverso la duplicità, infatti la duplicità sarà la fonte di ogni attività organica. Schelling intuisce che l'attività dell'organismo non è diretta immediatamente verso il mondo esterno, ma verso la *riproduzione e conservazione di un equilibrio interno*, opera cioè neutralizzando le irritazioni indotte nell'equilibrio organico interno dall'influenza dell'ambiente: «l'organismo per essere eccitabile deve trovarsi in una situazione di equilibrio con se stesso [...]. Se l'organismo non si trovasse in un equilibrio con se stesso, tale equilibrio non potrebbe venir disturbato, e non ci sarebbe nell'organismo nessuna fonte di attività dinamica, non ci sarebbe in esso nessuna sensibilità. Ma proprio perché la sensibilità è solo disturbo dell'equilibrio organico, essa diventa riconoscibile unicamente nel continuo ristabilimento dell'equilibrio, e tale ristabilimento si manifesta attraverso i fenomeni dell'irritabilità; i fattori più originari dell'eccitabilità sono dunque la sensibilità e l'irritabilità, che coesistono necessariamente» (Schelling *SW* III, 205-206). La capacità di ristabilire l'equilibrio nei confronti della variabilità del mondo esterno diventa la chiave per affrontare il problema dell'identità organica e con essa della filosofia dell'organismo.

7. *Filosofia dell'organismo e curvatura autopoietica dell'essere bio-psichico*

I concetti di «duplicità originaria» e di «*Stufenfolge*» hanno una centralità anche nell'antropologia di Scheler. L'idea di una «duplicità originaria», come caratteristica degli esseri viventi, è per certi aspetti analoga alla tesi di Scheler secondo cui i fenomeni vitali sono irriducibili al concetto di cosa (*Ding*) e di corpo (*Körper*) in quanto caratterizzati da una «*indifferenza psicofisica*». Concetto a sua volta decisivo per l'antropologia di Plessner.

Molto più esplicito è tuttavia l'influsso del concetto schellinghiano di *Stufenfolge*. Questo concetto serve a Scheler per spodestare dalla sua antropologia filosofica la centralità che le categorie di «coscienza» e di «Io» godevano ancora in filosofia e anche nella fenomenologia di Husserl. Il concetto brentano di psichico viene radicalmente ripensato e ricondotto all'interno di quella che si può chiamare una categoria biopsichica. Questa trasformazione è necessaria a Scheler nel suo tentativo di dare una risposta auto-poieticamente orientata alla domanda: Che cosa è un organismo?¹⁹

È significativo che prima dell'avvicinamento a Schelling la concezione scheleriana dello psichico sia piuttosto generica e non originale: si presenta nella forma dell'«aver coscienza di», e si dà come *Erlebnis* di un Io. Solo dopo il 1922-23, in concomitanza con l'avvicinamento a Schelling, Scheler scrive che «essere psichico non significa essere in relazione all'Io, bensì essere in relazione a se stessi». Il riferimento al *Für-sich-sein*, e a una *Bezogenheit* che ripiega verso se stessa nella circolarità atta a determinare una chiusura sistemica, sostituisce completamente termini quali «Io» e «coscienza»: la coscienza viene ridimensionata a caso particolarmente complesso di autoreferenzialità, abdicando definitivamente al ruolo di spartiacque fra fisico e psichico. Coscienza, psichico e fisico diventano espressioni di un concetto più originario: l'auto-referenzialità. In tal senso psichico è ogni reale finito in quanto «esser-relativamente-a-sé» (*Sein-für-sich*), fisico è invece ogni reale in quanto «esser-relativamente-a-un-altro essente» (*Sein-für-andere Seiende*).

Una volta separato definitivamente il fenomeno psichico dallo psicologismo della coscienza, Scheler può estendere la sfera «psichica» a tutto il vitale: «psichico» propriamente equivale a «biopsichico», cioè tutto ciò che possedendo un lato interno (e quindi un punto di vista proprio, una propria forma di «soggettività») è in grado di tracciare e riprodurre un confine significativo fra sistema e ambiente. Definizione

¹⁹ Sulla teoria autopoietica di organismo in Scheler e il confronto con la teoria dei sistemi di Maturana e Luhmann cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 79-103.

perfettamente coincidente con quella di essere vivente: l'organismo vivente è tale in quanto ontologicamente ha un esser-interno (*Innesein*) come risultato autoreferenziale del *Für-sich-sein*. Nella coincidenza di psichico e vitale Scheler non sottintende l'estensione a ogni essere vivente di una qualche forma di coscienza, quanto il superamento del dualismo fra mente e corpo: si tratta della distinzione fra corpo inanimato (*Körper*) e corpo vivo (*Leib*), che delimita l'ambito psicosomatico. Il *Für-sich-sein* si dispiega nella natura attraverso una serie successiva di livelli (*Stufenfolge*) di autoreferenzialità che arriva fino alle funzioni più complesse della coscienza egologica. Da questa definizione dell'esser vitale si deduce che all'opposto l'inorganico è ciò che è privo di *Innesein*. La teoria scheleriana dell'*Innesein* è a sua volta una rilettura in chiave autoreferenziale della teoria del *Funktionskreis* di von Uexküll.

Che cosa implica concretamente la centralità assegnata all'*Innesein* come spartiacque fra organico e inorganico? La cosa risulta intuitivamente più evidente considerando dapprima l'uomo: questi è stato a lungo ritenuto un cittadino di due mondi contrapposti, declinati sulla coppia interno-esterno (mente-corpo, spirito-materia, ecc. da cui anche la distinzione fra scienze dello spirito e scienze della natura): ora la svolta paradigmatica *sistema-ambiente* consente di superare tali opposizioni. Avere un esser-interno non significa ritornare al dualismo cartesiano, ma al contrario avere la capacità di distinguersi, di mantenere una propria autonomia rispetto all'ambiente; altrettanto la perdita di questa caratteristica implica la morte, cioè la dissipazione nell'ambiente. Per Scheler l'organismo ha la capacità di determinare una chiusura ontologica, correlativa a un ambiente-proprio (*Umwelt*), dal che deriva che l'esser vivente esiste nella misura in cui produce e conserva una differenza, cioè un'autonomia, rispetto all'ambiente.

Invece le forme inorganiche sono assolutamente prive d'un esser-interno, cioè d'un esser-referenziale: non hanno alcun centro che appartenga loro ontologicamente, di conseguenza non hanno neppure un *medium*, un ambiente-proprio. Il mondo inorganico viene descritto da Scheler come un insieme di centri di forza la cui dinamica risulta caotica e analizzabile solo in senso statistico (come stavano mettendo in luce a quei tempi gli sviluppi della meccanica quantistica): esso appare un enorme plesso di energie condensate attorno a strutture piuttosto elementari, la cui caratteristica primaria è quella di essere prive di referenzialità.

Esattamente come in Schelling, la primitiva "curvatura" della linea della vita si chiude nel centro vitale consentendogli di tracciare un confine fra il sé e l'ambiente-proprio e di leggere l'ambiente-proprio secondo i valori della propria polarizzazione. *Avendo guadagnato un punto di vista*

autonomo, l'organismo è in grado di prendere posizione rispetto all'ambiente: la proiezione al di fuori di sé della propria orientatività determina innanzitutto le categorie spazio-temporali biologiche, dalle quali s'irradiano le direzioni dei propri bisogni. Tale direzionalità originaria delle proprie attività nello spazio circostante rimane invece completamente sconosciuta all'inorganico.

8. *Il problema dell'ex-centricità della persona in Schelling e Scheler*

Nell'antropologia filosofica di Scheler accanto agli esseri centrici (piante e animali) esistono quelli ex-centrici (persone). I primi sono centralizzati in riferimento all'interazione con l'ambiente-proprio (*Umwelt*), i secondi proseguono oltre il "fuoco" di tale centricità e attraverso un "rovesciamento" (*Umkehrung*) della sua logica hanno la capacità di aprirsi ex-centricamente al mondo grazie alla forza dell'esemplarità (*Vorbild*) altrui.

Con il concetto di ex-centricità s'incontra un altro dei termini al centro dell'antropologia filosofica e della polemica fra Scheler e Plessner. In Scheler il termine rimane nettamente secondario e non arriverà mai alla rilevanza che assumerà invece in Plessner. Se non erro, viene impiegato solo in due occasioni: una prima volta nelle lezioni del 1925 (quindi negli anni in cui approfondisce la conoscenza di Schelling) e successivamente nella conferenza del 1927. Inoltre Scheler si serve solo della forma aggettivata "*weltexzentrisch*". Il significato è tuttavia centrale e complementare a quello di *Weltoffenheit*: l'essere "*weltexzentrisch*" significa essere eccentrici rispetto alla chiusura ambientale e quindi abitare la *Weltoffenheit*, intesa come un aprirsi *al* e *del* mondo. Non è dunque una ex-centricità *dal* mondo ma al contrario un modo di essere *del* mondo rispetto alla chiusura ambientale.²⁰

In realtà il primo ad usare il termine in senso antropologico non fu né Scheler né Plessner, bensì Schelling.²¹ Originariamente Schelling riprende il termine *Excentricität* da Keplero: l'orbita dei pianeti descrive un'ellisse in cui uno dei fuochi coincide con il sole. L'eccentricità è la misura dello schiacciamento dell'ellisse, data dal rapporto fra la distanza dei due fuochi

²⁰ Per questi motivi "*weltexzentrisch*" andrebbe tradotto con "ex-centrico al mondo-ambiente", cfr. a proposito il *Glossario* in margine a: M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2000, 190.

²¹ Per una ricostruzione di questo problema cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 220-223. In forma aggettivata il termine compare anche in Hölderlin, Novalis e Friedrich Schlegel. Inoltre in Klages (1921) e Häberlin (1924). Plessner potrebbe essersi rifatto anche a questi autori.

e l'asse maggiore: quando i due fuochi coincidono, e quindi l'eccentricità vale zero, l'ellissi dicesi circonferenza. Tale è anche l'originario significato con cui il termine viene utilizzato da Schelling e solo gradualmente l'immagine del moto eccentrico planetario diventa metafora emblematica della natura umana, assumendo un significato antropologico a partire dall'«*Anthropologisches Schema*» (Schelling *SW* X, 291). L'agire dell'uomo (e quindi il suo essere libero) non fa riferimento esclusivamente alla centricità (la finitudine), non è un moto perfettamente circolare, ma viene continuamente sbilanciata dalla presenza di un altro fuoco, rappresentante l'infinitudine: l'ex-centricità è metafora della libertà umana intesa come la possibilità di un comportamento creativamente "deviato" rispetto alla centricità.

Nella *Filosofia della Rivelazione* è Schelling stesso a indicare il nuovo senso del termine: ex-centrico è «quel principio che è libero, indipendente dal centro, che spinge e muove» (Schelling *SW* XIV, 309), dove con centro è inteso l'ambito corporeo-pulsionale e con ex-centrico l'ideale. L'ex-centricità fa riferimento però a qualcosa che è andato perso e che dev'essere riconquistato: nello *Scritto sulla libertà* Schelling asserisce che *l'angoscia di vivere sbalza l'uomo dal suo vero centro e lo conduce a una falsa unità*, l'unica raggiungibile dal polo egologico. Nello spazio aperto dall'essere sbalzati dall'angoscia – la disposizione preminente dell'esistenza – si è compiuto un «rovesciamento del vero rapporto» una «catastrofe» per cui quello che era il vero centro dell'uomo, il divino, si è trasformato in periferia.

Di fronte al rovesciamento catastrofico che ha portato al ritiro del divino nell'*Unwille*, l'ex-centricità diventa per Schelling il cammino inverso, il difficile ritorno all'originaria centricità reso possibile dal centro personale. All'inizio dell'inversione vi è la *Sehnsucht*, l'unica a conservare ancora una qualche traccia nostalgica del rapporto originario e portata per questo a generare in continuazione un *Umtrieb* interiore, un movimento rotatorio, condizione del dubbio più lacerante, dell'eterna irrequietezza.

È tale squarcio improvviso nell'idealismo stesso, prodotto sul concetto di esistenza, che permette allo Schelling di Berlino un ripensamento della filosofia dell'essere e con essa un definitivo congedo da Hegel. Infruttuoso era stato invece il percorso precedente, quello che aveva cercato inutilmente di far leva sull'eccedenza dell'essere sul pensiero, fino a quando Schelling si rese conto che il vero compito della filosofia non è l'essere ma l'esistenza: «l'essere non ha importanza, è solo un accessorio [...] ciò che viene propriamente ricercato in filosofia non è l'essere, ma ciò che È» (Schelling *SW* XII, 34). L'"È", indice di un'esistenza singolare e

concreta, è superiore all'essere, che rimane generale e astratto e potenzialmente omologabile al concetto. Per questo «cominciare la filosofia dall'essere significa capovolgerla, condannarla a non giungere mai alla libertà» (Schelling *SW* XII, 34) in quanto l'impersonalità dell'essere cancella la libertà e l'individualità, annientando quello che nell'uomo è la cosa più importante: la «*Freudigkeit der Existenz*». La filosofia dell'essere è necessariamente una filosofia dell'oblio della libertà. Al posto dell'essere impersonale occorre porre l'esistenza concreta, l'esistenza individuale, cioè la *positività*, perché è solo di fronte a questo “È”, irrompente come esistenza, che la ragione ammutolisce e rimane quasi attonita e stupita. In tal modo la tematica dell'ex-centricità apre la strada in Schelling all'ontologia della persona come figura del rovesciamento (*Umkehrung*).

Alle origini dell'ontologia della persona di Schelling c'è una recensione a Niethammer, pubblicata poco prima della *Freiheitsschrift* con il titolo: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus*.²² Niethammer aveva sviluppato il concetto di *Bildung* in connessione a quello di *Vernunft*, Schelling invece applica la *Bildung* al concreto *divenire* della persona. Mentre la formazione della ragione (*Bildung zur Vernunft*) di Niethammer si limita a sviluppare concettualmente l'idea astratta di un genere umano, la formazione della personalità (*Bildung zur Persönlichkeit*) di Schelling guida la concreta formazione all'individuo. In questo passaggio dalla *Bildung* della ragione universale alla *Bildung* dell'individuo concreto nasce l'ontologia schellinghiana della persona: nella *Bildung zur Persönlichkeit* la persona è comprensibile non come una sostanza statica e conclusa, ma solo come una direzione aperta del *divenire*, per cui il processo di formazione della personalità (*Personönlichwerden*) non è più l'esplicitazione operosa di qualcosa che c'è già attualmente (*ideae ante res*), ma un dar forma a qualcosa che ancora non c'è.

Questo risulta possibile solo nell'estasi dall'ego che comincia a delinearci nelle *Conferenze di Erlangen*, cioè in quel processo di messa fra parentesi dell'ego (o “morte dell'ego”) da intendere non come *amor mortis*, bensì positivamente come *autotrascendenza*: solo autotrascendendosi è possibile trovare uno spazio per una tras-formazione della persona che si emancipi dalla ripetizione.²³ Autotrascendenza e formazione (*Bildung*)

²² A questo proposito R. Shibuya ha messo in luce come sia proprio a partire da questa recensione a Niethammer, uscita all'inizio del 1809 e quindi prima della *Freiheitsschrift*, che comincia a delinearci positivamente in Schelling il concetto filosofico di “personalità”. Cfr. R. Shibuya, *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801-1810)*, Paderborn 2005, 143-155.

²³ Su questo concetto di “morte dell'ego” come condizione positiva per la formazione della persona in Schelling e Scheler cfr. G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Scheler*, Napoli, 1999.

della persona diventano in tal modo i due momenti costitutivi dell'ontologia della persona. È lo stesso concetto espresso da Scheler quando afferma che l'uomo è il gesto con cui la vita trascende se stessa. Solo nell'autotrascendenza l'essere umano si apre al mondo, cioè trova finalmente lo spazio in cui è possibile dare una forma all'ex-centricità, altrimenti inappagata, della propria esistenza.

Mensch und Geschichte. Zur „anthropologischen Wende“ im russischen Neukantianismus

Nina A. Dmitrieva
Moskauer Staatliche Pädagogische Universität
Institut für Philosophie
nina.dmitri@gmail.com

*Meinem Lehrer Jury A. Muraviov
in memoriam*

ABSTRACT

The paper focuses on the problem of the “anthropological turn” in Russian Neo-Kantianism. There are three sources of this “anthropological turn”. The first one is the concept of man in German Neo-Kantianism which was developed on the basis of Kant’s ethics. The second one is the influence of Russian culture and history. The third is the state of Russian philosophy at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. The Russian Neo-Kantians (O. Buek, H. Lanz, B. Pasternak, S. Rubinstein) reflected closely on the doctrine of Leo Tolstoi and on the existence of man in the contemporary historical changes and cataclysms. They conclude the freedom of man as his essence depends on the political state of society and its moral base. There is no genuine existence of man without social politics based on morality and the human ideal.

0. Einführung

Die Gründe, aus denen sich die jungen russischen Intellektuellen am Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts dem Neukantianismus zuwandten, sind bekannt. Revolutionäre Entdeckungen auf dem Felde der Mathematik und der Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie eine intensive Ausdifferenzierung der Gegenstandsbereiche innerhalb der Geisteswissenschaften fügten sich weder in die spekulativen Konstruktionen der philosophischen Systeme des nachkantischen Idealismus, noch in die simplifizierenden Schemata des vulgären Materialismus ein. Der Marxismus wurde nicht als eine philosophische, sondern nur als eine sozial-ökonomische Theorie wahrgenommen. Gefragt war eine flexible Methodologie und ein entwickeltes philosophisches System, um den beschleunigten Fortschritt der Wissenschaften und die von ihm hervorgerufenen sozialen Begleiterscheinungen zu erklären. Genau das machte sich

der Neukantianismus, insbesondere in seiner Marburger Prägung, zu seiner Aufgabe.¹

Das Aufkommen des Neukantianismus in Russland kann als Indikator dafür angesehen werden, dass zum einen der wissenschaftliche Fortschritt und seine sozialen Begleiterscheinungen in Russland nicht minder stürmisch verliefen als im Westen und eine philosophische Erklärung forderten. Zum anderen wuchs unter den russischen Intellektuellen das Bewusstsein von der Notwendigkeit, den dominanten mystisch-religiösen Bestrebungen eine wissenschaftlich begründete Philosophie entgegenzusetzen. Die philosophischen Bemühungen der russischen Neukantianer, die auf „unbedingter Aneignung des westlichen Erbes beruht[en]“, erfuhren darüber hinaus wirkungsvolle Anstöße von den „starken und spezifischen [russischen] kulturellen Motiven“ (Ot redakcii 1910: 13).

Eines der Motive – es spielt meines Erachtens die wichtigste Rolle in der Gestaltung des russischen Neukantianismus –, ist die Folge des nur schwach ausgeprägten und unvollendet gebliebenen historischen Projekts der „klassischen“ Aufklärung in Russland; dies gilt sowohl im Bereich der Philosophie als auch im Rahmen der Gesellschaft insgesamt. Das philosophische Denken entfaltete sich in Russland bis zur Jahrhundertwende nahezu vollständig im Kontext der literarischen Kritik und Publizistik; hierbei galt die vorherrschende Aufmerksamkeit den brennenden sozialpolitischen und moralischen Fragen. Diese Besonderheit der russischen Philosophie bestimmte die Hauptaufgaben der russischen Neukantianer.

Ein erstes Stichwort ist mit der „Verwissenschaftlichung“ der Philosophie gegeben. Das bedeutet zum einen die sozunennende *Säkularisation* der Philosophie und die Reinigung ihrer Inhalte von metaphysisch-spekulativen Sätzen und von weltanschaulich-ideologischen Komponenten, vor allem aber von religiösen Einstellungen (Jakovenko 2000: 658). Das war um so wichtiger, als die Philosophie den Opponenten der russischen Neukantianer – dies waren die religiösen Denker – als „Weltanschauung“ galt (siehe, z.B.: Trubeckoj 1909: 165). Bemerkenswert ist, dass Wilhelm Windelband in denselben Jahren in Deutschland „den Hunger nach Weltanschauung“ bei der jüngsten Generation konstatierte und meinte, dass als Folgen dieses „Hungers“ die Entstehung des Neuhegelianismus und „der Einschlag des religiösen Motivs“ anzusehen seien – dies zwar nicht in einer genuinen philosophischen Richtung, sondern eher „bei den persönlichen und den literarischen Formen des Neuhegelianismus“ (Windelband 1910: 7). Die Neukantianer der Badischen Schule suchten

¹ Der Beitrag konzentriert sich vor allem auf die Philosophie des Neukantianismus der Marburger Schule und ihrer russischen Anhänger als den führenden und repräsentativen Vertretern des Neukantianismus in Russland.

die Philosophie in dem Bereich der Wissenschaft zu halten und verstanden Philosophie deswegen als „Lehre über Weltanschauung“. Die russischen Neukantianer dagegen behaupteten: „Als Philosophen sollten wir Weltanschauung aus den Grundfragen der Philosophie austreichen und sie Nationen, Epochen, Personen überlassen. Als Philosophen sollten wir *Wissenschaft* ‚machen“ (Jakovenko 2000: 658). Zum anderen machte die „Verwissenschaftlichung“ der Philosophie die Bestimmung des *spezifischen Gegenstandes* der Philosophie erforderlich (Jakovenko 2000: 654), der sich von den Gegenständen aller anderen Wissenschaften unterscheidet, vor allem von der Psychologie und Theologie (siehe dazu Dmitrieva 2008/1).

Ein zweiter entscheidender Faktor ist die Formulierung und Begründung der allgemeinen theoretischen Prinzipien der „angewandten“ Philosophie, unter der die russischen Neukantianer im Anschluss an Kant, Paul Natorp und in einem gewissen Sinne auch an Heinrich Rickert vor allem die Pädagogik oder Erziehungstheorie verstanden (Sergej I. Hessen (1995), Moses M. Rubinstein (2008), Boris A. Vogt [Focht] (1998, 2000), Sergej L. Rubinstein (1922) u.a.). Dies führte unvermeidlich zur Untersuchung der Probleme, die mit dem Menschen als Natur- und Kulturwesen verbunden sind.

Der unvollendete Charakter der Aufklärung in Russland bedingte noch eine andere Eigentümlichkeit der russischen intellektuellen Tradition. Sie betrifft die Bildung einer besonderen gesellschaftlichen Schicht, die bald als russische Intelligenz bezeichnet wurde. Ein Intellektueller zeichnet sich dadurch aus, dass er auf gesellschaftliche Ungerechtigkeit und menschliche Unfreiheit sensibel reagiert und bereit ist, Verantwortung für die Geschicke der Gesellschaft zu übernehmen. Zu dieser Schicht gehörten auch die russischen Neukantianer. Unter ihnen sympathisierten viele nicht nur mit den Ideen der Revolution, sondern gehörten auch revolutionären Gruppen und Parteien an. Dies führte sie in die Brennpunkte der Ereignisse ihrer Zeit hinein.

Die Kantische Begründung des Menschen als freier und autonomer Persönlichkeit wurde im Neukantianismus angeeignet und vertieft. Sie wurde für die russischen Neukantianer zu einem gesuchten Bindeglied, das die Ideen der gesellschaftlichen Umgestaltung, die sie sich aus den Werken der Theoretiker der russischen und europäischen Revolutionsbewegung aneigneten, mit denjenigen Auffassungen über das Wesen des Menschen miteinander verknüpfte, die in den Werken der russischen Schriftsteller Nikolai G. Tschernyschewski, Fjodor M. Dostojewski, Leo N. Tolstoi, Maxim Gorki u.a. zum Thema gemacht wurden.

Die direkte Teilnahme der russischen Intellektuellen an dem kulturhistorischen Prozess und ihre Mitwirkung in der anthropologisch orientierten Diskussion außerhalb der Literatur erwiesen sich als ein „kulturelles Motiv“, das in vielem die nachfolgende „anthropologische Wende“ im russischen Neukantianismus mitbestimmte.

1. Die anthropologische Wende im Marburger Neukantianismus

Es ist bemerkenswert, dass die Wende zum Menschen im russischen Neukantianismus parallel, weitgehend unabhängig und einer ähnlichen Entwicklung im deutschen Neukantianismus sogar vorgreifend eintrat. In den Schriften der Marburger „Klassiker“ wurden nur die Ansätze zu einer philosophischen Anthropologie formuliert: Eine Lehre über den Menschen im Rahmen der neukantianischen Tradition wurde erst in den späteren Werken Ernst Cassirers ausgearbeitet. Die Schriften Hermann Cohens und Paul Natorps legten jedoch das Fundament und markierten die Probleme, für deren Lösung die Wende der philosophischen Reflexion zum Menschen erforderlich war. In der Bestimmung des Begriffs des Menschen im frühen Marburger Neukantianismus waren die Ansätze miteinander verbunden, die im Rahmen der Ethik, der Philosophie der Gesellschaft, der Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie ausgearbeitet wurden.²

Hermann Cohen vertrat die These, dass die *Anthropologie* als eine spezielle Wissenschaft „biologisch“ sei (Cohen 1981: 8), weil sie nur „die physio-psychische Natur“ des „Individual-Menschen“ erforscht (Cohen 1877: 274). Deswegen stellte Cohen der Anthropologie mit Blick auf Kant die *Anthroponomie* gegenüber (Cohen 1877: 273; ²1910: 310);³ damit bezeichnete er die Lehre von den *Mitteln* der Vernunft, „die uns für die Herstellung der sittlichen Ideen in der psychologischen Natur des Menschen, wie in der allgemeinen Verfassung der Menschen-Cultur gegeben sind“ (Cohen 1877: 274), und auch die Lehre von dem *Verfahren* der Anwendung des Sittengesetzes auf den empirischen Menschen (ebd.: 275). Anders gewen-

² In diesem Abschnitt fasse ich nur kurz die Überlegungen der Marburger Neukantianer, vor allem H. Cohens, über den Menschen zusammen; sie sind ausführlicher in meinem Beitrag „Neukantianismus und Leo Tolstoj: von der Wissenschaftslehre zur Menschenlehre“ (auf Russisch) dargestellt (siehe Griftsova, Dmitrieva 2010: 379-400). Eine deutsche Version des Sammelbandes unter dem Titel „Deutscher und russischer Neukantianismus: Zwischen der Erkenntnistheorie und Kulturkritik“ ist in Vorbereitung.

³ Dieser Terminus wird nur einmal von Kant verwendet, und zwar in der „Metaphysik der Sitten“; damit wird die Lehre bezeichnet, „welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird“ (Kant: AA VI, 406).

det geht es in der Anthroponomie um die „objektiv-praktische Realität“ des Sittengesetzes (ebd.: 328).

Der Begriff der Anthroponomie tritt bei Cohen nur in „Kants Begründung der Ethik“ auf, später werden ihre Aufgaben in die Ethik verlagert, und dort wird dann der Begriff des Menschen genauer entwickelt. Der Mensch erfährt in der Ethik Cohens weder eine psychologische noch eine soziologische Deutung, vielmehr wird er ausschließlich als Subjekt der Kultur und der Weltgeschichte betrachtet (Cohen 1981: 96). „Die Zweideutigkeiten“, die bei einer solchen Auslegung im Begriff des Menschen auftauchen, deutet Cohen als die „Stufen in der Entwicklung des Menschenbegriffs“. In diesem Sinne ist „Individuum“ oder „Person“ (ebd.: 7)⁴ ein Begriff, der den einzelnen Menschen bezeichnet, der in Verbindung zu einer „Mehrheit“ von Menschen steht, wie sie in Kultur und Geschichte begegnen. Der Begriff des Menschen bezieht sich bei Cohen jedoch darüber hinausgehend auch auf die Gesamtheit der Menschen, die Cohen „Allheit“ nennt (ebd.: 7). Doch handelt es sich keineswegs „lediglich [um] eine Abstraktion“, sondern um eine Einheit, in der „alle bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Menschen“ zusammengefasst ist (ebd.: 209). Eine solche Einheit, so Cohen, ist indessen nur in der *Idee* erreichbar (ebd.: 210-211). Deswegen ist die „Einheit des Menschen“ als eine ewige Aufgabe zu verstehen, oder als ein Endzweck der Ethik, der nur „in einer wahrhaften Einheit, in der Menschheit nämlich“, erreicht werden kann. In der Richtung auf die Realisierung der Idee der Menschheit hin nimmt der Mensch unter der Perspektive der Allheit „mancherlei Stufen und Grade“ ein, beginnend vom Individuum (ebd.: 8).

Zum ersten Mal „offenbart sich der Mensch“, so Cohen, in der *Handlung* (ebd.: 72): „Der Mensch wird zum Menschen durch die Handlung, sofern er derselben fähig wird“ (ebd.: 168). Die Fähigkeit zum Wollen und Handeln ist im Grunde durch das Vorhandensein von Selbstbewusstsein beim Individuum bestimmt. Dabei ist der Endzweck des Selbstbewusstseins Cohen zufolge nicht die Verwirklichung eines Individuum, sondern des Staats, und zwar der „Einheit des Staatswillens“. Cohen erklärt diese Überlegung damit, dass das Selbstbewusstsein „die Einheit des Willens“ bedeutet, deren Realität nur als Ergebnis der „Vereinigung von Ich und Du“ möglich ist. Doch das Du entsteht nur dann, wenn „der Andere“ oder „Er“ in einer Rechtshandlung auf Grund eines Vertrags in Beziehung zum Ich tritt. Dadurch wird das Ich seinerseits „zur reinsten Entfaltung gebracht“ (ebd.: 249). Und sobald es um Vertrag und Recht geht, kann nur der Staat die Bedingung ihrer Vollziehung sein. Einen ähnlichen Gedan-

⁴ Cohen verwendet die Begriffe „Individuum“ und „Person“, sowie auch „Seele“ synonym (siehe, z.B., ebd.: 188-189, 299).

ken äußert Paul Natorp, wenn er schreibt, dass „echte Gemeinschaft [...] die Individualität entbinden würde“, und damit würde „*allseitige Entfaltung des Menschenwesens* ermöglicht“ (Natorp 1899: 175).

Das Vorhandensein des Selbstbewusstseins erlaubt die Möglichkeit der Selbstbestimmung des Menschen. Unter dem Begriff der Selbstbestimmung versteht Cohen die Bestimmung und die Verwirklichung des Selbst des Menschen durch einzelne Handlungen und betrachtet daher die „Selbstbestimmung“ als eine „eigene Bedeutung“ der Autonomie (Cohen 1981: 346-347). Die andere und sogar die vornehmliche Bedeutung der Autonomie wird bei Cohen wie auch bei Kant mit der Freiheit identifiziert, die ihrerseits mit dem moralischen Gesetz in Gestalt des kategorischen Imperativs verbunden ist (ebd.: 318-319), insofern das moralische Gesetz nur eine Funktion der praktischen Vernunft ist: Das moralische Subjekt ist sowohl Autor als auch Adressat dieses Gesetzes. Unter den bekannten Fassungen der kategorischen Imperativs zieht Cohen diejenige vor, in der es um das spezifische Verhältnis von Zweck und Mittel geht (Kant: AA IV, 429), weil in dieser Fassung, so Cohen, die moralische „Idee der Menschheit und die politische Idee des Sozialismus“ deklariert werden. „Die Idee der Menschheit bedeutet den Zweckvorzug der Menschheit“, in der der Mensch als „Zweck an sich selbst“ hervortritt. Und die Idee des Sozialismus bezieht sich vor allem auf „das Einzelwesen des Menschen“. In ihr stellt sich ein konkreter einzelner Mensch als „Endzweck“ (Kant) oder als „Selbstzweck“ (Cohen) dar, denn erst im konkreten Menschen wird dieser Idee nach „der Begriff des Menschen vollendet“. In diesem besteht, so Cohen, „der neue Sinn der Freiheit“ (Cohen 1981: 319-321). Solche Freiheit wird von Cohen nicht nur als eine Idee gedacht, „sondern, wie alle Ideen, als eine Tatsache; als eine Kraft und Macht“ (ebd.: 315).

Die Möglichkeit der Realisierung des moralischen Gesetzes bzw. des Begriffs des Menschen ist durch den Staat und sein Recht garantiert (siehe ebd.: 249). Es gibt nur eine „Tugend“, die „mich von der anarchistischen und auch von der mystischen Verzweiflung an der absoluten Sittlichkeit von Recht und Staat“ befreit (ebd.: 599). Diese Tugend ist Cohen zufolge die *Gerechtigkeit* (ebd.: 597). Weiter erklärt Cohen, dass das Recht der Gerechtigkeit „das Menschenrecht“ sei und damit auch „Naturrecht des Rechtes und des Staates“. Ohne den Staat ist kein Menschenrecht möglich, und „ohne das Menschenrecht kein Recht des Staates, als des Staates der Gerechtigkeit“. Die Gerechtigkeit bildet das Fundament des Staates, ohne sie herrscht im Staat das Klassenrecht oder das Machtrecht. „Alle Tugenden gipfeln in ihr“, so dass sie „zur Tugend des sittlichen *Ide-*

als“ wird. Nur durch sie kann der Doppelbegriff des Menschen „als Individuum und als Allheit“ realisiert werden (ebd.: 615-616).

Ähnlich wie Cohen sieht Paul Natorp das Ideal der Menschheit in der „Vergemeinschaftung und damit Versittlichung des *ganzen* Lebens eines Volkes“ (Natorp 1899: 220). Um dieses Ziel zu verwirklichen, bedarf es, so Natorp, „keiner Wunder und Zeichen aus einer andern Welt“, sondern „nur des einzigen mutigen Entschlusses der Menschheit, rein ihrer Menschenvernunft zu folgen: *Sapere aude!*“ (ebd.: 224).

Die Blütezeit des Marburger Neukantianismus fiel in die Revolutions-epoche. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die Frage akut wurde, wie das Wesen des Menschen sich im Kontext der Geschichte und insbesondere im Kontext der Revolution äußert – des Ereignisses, das alle Bereiche des menschlichen Lebens umgestaltet.

Sowohl Cohen als auch die „roten Neukantianer“⁵ folgten im Ganzen der kantischen Beurteilung der Revolution. Kant lehnte zwar das *juridische* Recht des Volkes auf Revolution ab, weil damit „ein Umsturz [...] alles Rechts“ stattfindet und die Notwendigkeit eines „neuen gesellschaftlichen Vertrag[s]“ entsteht (Kant: AA VI, 339); doch war Kant der Ansicht, dass „die Natur [des Menschen] von selbst“ Revolutionen „herbeiführt“, und deswegen ist sie „nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur [zu] benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zustandezubringen“ (Kant: AA VIII, 373 Anm.). Daher war auch die Französische Revolution, möge sie „mit Elend und Greuelthaten [...] angefüllt sein“, für Kant ein historischer Beweis für das Vorhandensein „einer moralischen Anlage“, einer „moralischen Tendenz“ im Menschengeschlecht (Kant: AA VII, 85).

Cohen entwickelt diesen Kantischen Gedanken wie folgt: Wenn das formale Recht eines Staates sich als im Widerspruch mit der *Idee* des Staates (vgl. Kant: AA VII, 87) und mit dem Naturrecht⁶ erweist, dann folgt aus der Idee des Staates selbst ein zwar nicht juridisches, sondern weltgeschichtliches *Recht der Revolutionen*. In diesen „Eruptionen“ „lodert nicht lediglich und ausschließlich reinste Sittlichkeit [...] auf; sondern Schlacken genug aus dem unsittlichen positiven Naturzustande“.

⁵ Der Ausdruck „rote Neukantianer“ findet sich in einem Spottgedicht von Karl Vorländer und Franz Staudinger auf einer Postkarte an Paul Natorp vom 13. Juli 1901: „Hier sitzen die bösen Beiden, / Die ‘roten Kantianer’ genannt. / Sie reichen dem Bruder in Marburg / Im Geiste als Drittem die Hand“ (siehe: Sieg 1994: 296).

⁶ In der Konzeption des Naturrechts von Hugo Grotius äußerte sich „der hohe ethische Sinn“, schreibt Cohen, „so hat es [d.h. das Naturrecht] die ganze neue und neueste Zeit mit seinem alle Reformation und Revolution beflügelnden Geiste durchweht“ und auch Kant und Fichte hingerissen (siehe Cohen 1981, 70).

Aber die Revolutionen stellen immer wieder „die Titanenkämpfe [...] des sittlichen Martyriums, wie der geistigen Kraft“ dar (Cohen ²1910: 529; vgl. Vorländer 1911: 129).

Natorp, der Zeuge der Revolution in Deutschland in den Jahren 1918/1919 war, hat dieses Ereignis als Prozess der Befreiung der Arbeit wahrgenommen. Die Arbeit soll wieder „Grund des gesunden, menschenwürdigen Lebensaufbaus“ werden (Natorp 1919: 53). Was „die Unbedingtheit des Radikalismus“ der Revolution betrifft, so erklärt Natorp, dürfe sie „keinen irremachen [...] an dem hohen und reinen Ziele dieser Revolution“: „Sie arbeitet gegen die Gewalt mit den Mitteln der Gewalt. Ist das zu verwundern? Hat man sie eine andere Methode überhaupt gelehrt?“ (Natorp 1920: 35; vgl. Jegelka 1992: 144).

2. *Die anthropologische Wende des russischen Neukantianismus*

2.1. *Leo Tolstoi in der Sicht der russischen Neukantianer*

Mit seiner Lehre von einer alternativen Methode des Kampfes gegen das gesellschaftliche Böse tritt am Ende des 19. Jahrhunderts der russische Schriftsteller Leo Tolstoi auf. Mit seiner ganzen Sympathie für Revolutionäre als „die besten, hochmoralischen, aufopfernden, guten Menschen“ (Tolstoi 1904: V) lehnt er kategorisch ihre Auffassung der Freiheit⁷ und ihre Methode des revolutionären Zwangs ab und plädiert dafür, nur die öffentliche Meinung zu benutzen, oder, mit anderen Worten, die sehr an Kant erinnern, „die vernunftmäßige Überzeugung auf Grund der für alle gemeinsamen Gesetze der Vernunft“ (ebd.: VI). Tolstoi glaubt, dass „die scheinbar unerschütterlichen Bollwerke der Gewalt [...] nur mit dem Verständnis des Sinns und der Bestimmung des Lebens eines jeden Menschen für sich selbst zerfallen und mit der festen, kompromisslosen und unerschrockenen Verwirklichung der Forderungen des höchsten, innerlichen Gesetzes des Lebens in allen Lebensverhältnissen“ (ebd.: VIII).

Otto Buek, Schüler Cohens, aus Russland stammend und sozialistischen und anarchistischen Kreisen in Russland und in Deutschland angehörend, zeigt in seinem Beitrag „Leo Tolstoi“ (siehe Buek 1905) aus der Zeit der ersten Russischen Revolution, dass der Leitsatz über die Freiheit

⁷ Tolstoi meinte, dass „die Revolutionäre unter der Freiheit dasselbe verstehen, was unter diesem Wort auch diejenigen Regierungen verstehen, mit denen sie kämpfen, und zwar: das durch das Gesetz begrenzte *Recht eines Jeden* (und das Gesetz ist mit der Befugnis zu zwingen befestigt), *das zu tun, was die Freiheit der Anderen nicht verletzt*“ (Tolstoi 1904: V).

das Zentrum von Tolstois Lehre über den Menschen bildet. Diesen Leitsatz formuliert Buek zugespitzt kategorisch: „Der Mensch *soll* frei sein, oder er *soll nicht* sein“ (Buek 1905: 541). Als Garant der Freiheit des Menschen tritt bei Tolstoi die Vernunft hervor, aber sie ist, so meint Buek und folgt damit mehr dem Geiste des Kantianismus als dem Buchstaben der christlichen Lehre Tolstois, „keine fremde, oktroyierte Vernunft, [...] sondern eigene spontane, selbtherrliche Vernunft. Und so ist die Freiheit des Menschen eigenes Gesetz, das Gesetz seines Daseins, das kein anderer, nur er selbst sich geben kann, will er selbst sein. Freiheit ist Selbstgesetzgebung – ist Autonomie“ (ebd.).

Eigentlich ist schon die Persönlichkeit Tolstois selber, wie Buek zeigt, eine Verwirklichung seines Ideal des Menschen, indem der Mensch als der „ganz freie Geist“ mit dem Streben zur Unendlichkeit, mit dem „höheren Prinzip“ und dem „weiten Herzen“ hervortritt und bereit ist, „die ganze Menschheit in seinen Busen zurück[zu]schlingen“ (ebd.: 539). Eine „Ironie der Geschichte“ besteht darin, so Buek, dass wir beobachten, wie anscheinend „der kühnste Verfechter und Vorkämpfer der Autonomie der ethischen Vernunft“ sich bemüht, diese Autonomie „auf die Heteronomie“, und zwar auf „die Fremdgeetzgebung der Bibel, des Neuen Testaments zu gründen“ (ebd.: 576). Seine Treue gegenüber der „zweischneidigen widerspruchsvollen Christenlehre“ betrachtet Buek als einen Irrtum (ebd.: 540). Er zeigt, dass Tolstoi in Wirklichkeit „seinen Gedankengang gar nicht den Büchern des Neuen Testaments“ entnimmt, sondern konsequent seine eigenen Gedanken formuliert, die er „im individuellstem Erleben“ der „schönsten und erhabensten Worte Christi“ gewonnen hat (ebd.: 576-577).

Die Bergpredigt wandelt sich in der Interpretation Tolstois, so meint Buek, „in eine politische Lehre“, in der „die leidende Menschheit [...] ihr Ideal erkennen muss“ (ebd.: 540). Tolstoi als einer der „Verkündiger einer neuen Zeit, der Kämpfer für das neue autokratische Ideal“ hat „neue Mittel des Kampfes, neue und andere Wege des Sieges für die Menschheit erobert“ (ebd.: 542). Buek weißt, dass Tolstois Lehre, dem Bösen nicht mit Gewalt zu widerstehen – die sog. Lehre vom Nichtwiderstreben – von Theoretikern und Praktikern der Revolutionsbewegung als eine reaktionäre Tendenz und „politische Mattigkeit“ stark kritisiert wird. Aber im Unterschied zu Tolstois Opponenten findet Buek in seinem Prinzip des Nichtwiderstrebens „das revolutionäre Prinzip schlechthin, ohne alle Abzüge und Konzessionen, nicht ein romantischer Putschismus freilich, kein Kokettieren mit blutigen Verschwörerphantasien, sondern die *Revolution in Permanenz* [...] als das *Wesen* des Menschen selbst, *die Revolution als Methode*“ (ebd.: 542).

Als eine Unterstützung einer solchen Interpretation der Lehre Tolstojs und Tolstojs selber kann man die Betrachtungen Boris L. Pasternaks, der bekanntlich auch Schüler Cohens war, verstehen. In dem Menschen Tolstoi sieht Pasternak die Wirkung des Revolutionsgeistes (siehe Pasternak 1943: 264). „Unsere Revolution“ bezeichnet Pasternak als „moralisch-nationale Erscheinung“ (ebd.) und meint, dass ihre Wirkung entfernt verglichen werden kann „mit der Wirkung Tolstojs, die in eine unendliche Potenz erhoben ist“ (Pasternak 1932: 224). Und er erklärt, dass er die Wirkung Tolstojs als ein „Moralisieren“ versteht, das ohne „ein erhebendes Bewußtsein persönlicher Richtigkeit“, – mit anderen Worten, ohne Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung undenkbar ist – „und nur dies ist und bleibt revolutionär“ (ebd.: 225).

„Der grösste Eindruck meiner Jugend vor der Revolution, – so schreibt ein anderer russischer Neukantianer, Sergej L. Rubinstein⁸, in der Entwicklung von Pasternaks Gedankens im Jahre 1958 –, „war das Leben und der Tod L. Tolstojs. Nicht der Inhalt seiner Lehre, sondern eben sein Leben und Tod. Nichts anderes wünschte ich mir so wie einen ähnlichen Tod – den Tod, der die Vollendung der besten Bestrebungen des Lebens und seine Rechtfertigung wäre“ (Rubinstein 1958: 415). Durch das Prisma der Gedanken Tolstojs und Dostojewskis entsteht für Rubinstein, der in seiner Jugend „eine heiße Sympathie für Bolschewisten“ hatte, auch ein „Problem der Revolution und Gewalt“, „der Revolution und des Humanismus“, „der Widersprüchlichkeit des Menschen (das Gute *im* Bösen, das Böse *im* Guten, und nicht einfach *neben* diesen!) [Hvh. v. N.D.]“. Das Problem wurde von Rubinstein aus den Werken F.M. Dostojewski und M. Gorki wahrgenommen und führte ihn zu „weiteren Überlegungen über dieses [ethische] Problem: Tolstoi, Gandhi und das Nichtwiderstreben dem Bösen mit Gewalt“ (ebd.). Bemerkenswert ist, dass diese Überlegungen sich sowohl bei Rubinstein, als auch bei Buek, und gewissermaßen ebenso bei Pasternak und bei anderen russischen Neukantianern mit einem intensiven Studium des Marxschen „Kapital“ verbanden, „der Betrachtung des Problems der Korrelation zwischen der Gnoseologie und dem historischen Materialismus“, „dem sorgfältigen Studium der Naturwissenschaften, der philosophischen Fragen der Physik (Relativitätstheorie), der Grundlagen der Mathematik“ (ebd.: 414).

2.2. *Von der Wissenschaftslehre zur Menschenlehre*

⁸ Sergej Rubinstein (1889-1960) ist als einer der Begründer der modernen Allgemeinen Psychologie bekannt. Zu seiner wissenschaftlichen Biographie und Konzeption siehe Dmitrieva 2008/2.

Im russischen Neukantianismus reifte das Interesse am Menschen allmählich und wurde nicht nur durch die Besonderheiten der sozial-politischen und kulturellen Situation (der Situation der „kulturellen Explosion“, wie Jurij Lotman es ausgedrückt hat [siehe Lotman 2010]) bedingt. Im Bereich der Philosophie selber wurde es einerseits durch die Auseinandersetzung mit dem Positivismus (siehe dazu Dmitrieva 2009) erzeugt. Das war in Russland von besonderer Bedeutung, weil die positivistischen Ideen Ernst Machs und R. Avenarius' eine enorme Popularität (vor allem unter den Naturwissenschaftlern) gewonnen hatten, darüber hinaus gab es einflussreiche russische Positivisten wie z.B. A. Bogdanov und P. Juškevič (siehe dazu Soboleva 2007). Die russischen Neukantianer in den Jahren um 1910 kritisierten die Positivisten hinsichtlich ihrer Absage an eine Suche nach „der Wahrheit um der Wahrheit willen“ und das Utilisieren der Wissenschaft (Lanz 1911/1912: 240), wandten sich gegen den positivistischen Nominalismus und versuchten gleichzeitig, die Souveränität der Philosophie gegenüber den Wissenschaften zu begründen (siehe Gordon 1910: 405).

Andererseits bedeutete die neukantianische Orientierung an der Wissenschaft als eines Modells für Wissen ebenso eine Kritik bis hin zur generellen Ablehnung von Metaphysik. Das veranlasste die russischen religiösen Denker, die neukantianische Lehre dem Positivismus zuzurechnen⁹, gegen den sie zu einem Ideenkrieg aufriefen, weil „das tiefste Wesen des Positivismus“ nicht so sehr im „Streben zur *Wissenschaftlichkeit* und zum *Apodiktischen* in der Philosophie“ und noch weniger in „der Ablehnung der Metaphysik überhaupt“, sondern vielmehr in der Ablehnung der „besonderen Arten von Metaphysik, die mit Religion zusammenfallen“ (Alekseev 1914: 17 Anm.) bestehe. Dem ist hinzuzufügen, dass viele russische Neukantianer auf ihren wissenschaftlichen Reisen nicht nur Marburg, sondern auch Heidelberg und Freiburg besuchten. Daher waren sie mit den traditionellen Problemen des Wertes und der methodologischen Abgrenzung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften gut bekannt (siehe dazu Dmitrieva 2007).

Deswegen verfügten die russischen Neukantianer in der sozial-politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Krise der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen über hinreichend intellektuelle Erfahrung und philosophischen Scharfblick für die Kritik der zeitgenössischen philosophischen und gesellschaftlichen Tendenzen.

⁹ Vgl. Berdiajews Charakterisierung Cohens: „Der reine und typische transzendente Idealist Cohen, der entschlossene Feind der Metaphysik und der regelrechte Positivist [...]“ (siehe Berdiajev 1904: 685).

Eine solche Kritik wurde von Henrich E. Lanz in seinem Buch „In Quest of Morals“¹⁰ unternommen. Schon im Vorwort stellt Lanz fest, dass die Philosophie während der „letzten hundert oder mehr Jahre [...] ihre lebendige Verbindung mit dem realen Leben verloren hat und in eine rein akademische Disziplin ausartet, die sich ohne irgendeinen Vorteil in zwei Richtungen entwickelt hat. Einerseits versucht sie, die Religion zu unterstützen und sogar zu „retten“, und zu diesem Zweck geht sie mit einem ziemlich ungeeigneten Verfahren [...] auf die altmodischen Sentimentalitäten ein, wie Gott, Liebe und Ewigkeit. Andererseits beschäftigt die Philosophie sich schon seit Kant eifrig mit den Grundlagen und der Methoden der Wissenschaften, d.h. sie macht offenkundig eine nützliche Arbeit, die die undankbare Wissenschaft aber immer noch ignoriert“ (Lanz 1941: VII).

Besonders scharf kritisiert Lanz den logischen Positivismus, den er als Resultat der „Blendung“ der Philosophie wahrnimmt. Die Blendung finde durch die „Leistungen der Wissenschaften“ statt und durch ihre Versuche, „die Wissenschaft zu imitieren, um mit ihr die gleiche Klarheit [...] zu erwerben und sie darin sogar zu übertreffen“. Der logische Positivismus ist in den 1930er Jahren in Europa und den USA in Mode gekommen und hat die Philosophie, so Lanz, zu den „selbstmörderischen“ Ergebnissen geführt, weil alle bedeutenden Probleme der Philosophie aus ihr „als ‚sinnlos‘ eliminiert, alle bedeutenden Ideen zur Trivialität reduziert, und jedes Teilchen der ‚Wahrheit‘ aus der Erfahrung des Wissens sorgfältig und triumphal entfernt wurden“ (ebd.: VIII). Diese Philosophie hat sich leicht, so Lanz, in ihre Zeit, die Zeit der Propaganda und Werbung, eingefügt. Den bekannten Satz von Rudolf Carnap „Piroten karulieren elastisch“ (Carnap 1934: 2), der aus Worten besteht, die in der Sprache zwar nicht vorhanden sind, aber die grammatische Relationen beibehalten, führt Lanz als „das eindrucksvolle Beispiel der intellektuellen Ware [an], die Studenten zu kaufen genötigt werden können“ (Lanz 1941: IX).

„So ist es ein doppelter Abgrund“, – so fasst Lanz seine Kritik zusammen und meint damit die beiden oben genannten philosophischen Richtungen, den logischen Positivismus und die religiöse Metaphysik, – „in den die gegenwärtige Philosophie gestürzt ist. Um sie aus dieser beque-

¹⁰ Als Basis seines Buches hat Lanz, der seit 1918 Mitarbeiter und später Professor an Stanford Universität war, seinen Beitrag „The Problem of Ethical Objectivity“ (1936) genommen, mit dem er (anonym) am Wettbewerb des schwedischen Verlags „Natur och Kultur“ teilgenommen hat. Von dem Verlag wurde die Frage gestellt: „Können die objektiven moralischen Standards heutzutage nachgewiesen werden? Wenn ja, worauf können sie beruhen?“. Der Beitrag Lanz' erhielt den ersten Preis und wurde 1937 ins Schwedische und ins Norwegische unter den Titeln „Den etiska objektiviteten“ bzw. „Relativitetsmoral“ übersetzt (siehe: Lanz 1941: XIII).

men, aber außerordentlich widersinnigen Lage herauszuholen, sollten wir mindestens einen Versuch machen, sie zum ‚materiellen Wahrheitsgehalt‘,¹¹ zur Objektivität und zum Leben, zurück zu bringen“ (Lanz 1941: X).

In Russland hatte Sergej Rubinstein diese Aufgabe schon in den 20er Jahren formuliert und auch versucht, sie zu lösen. Seine philosophischen Untersuchungen dieser Jahre sind einerseits der für den Neukantianismus traditionellen Frage „Was ist Wissenschaft?“ gewidmet (Rubinstein 1989/1: 332). Rubinstein kritisiert den Positivismus Machs und Avenarius', wendet sich gegen den Konventionalismus, Formalismus und Nominalismus der zeitgenössischen (wissenschaftlichen) Erkenntnistheorie B. Russells und H. Poincaré und betont den konstruktiven Charakter des wissenschaftlichen Wissens (Rubinstein 1989/2: 337). Andererseits versucht Rubinstein auch, den sozialen Charakter der Wissenschaft nachzuweisen. Seiner Meinung nach trägt die Wissenschaft zur Errichtung der „Einheit zwischen den Menschen“ im intellektuellen Bereich bei. Dieser Bereich ist nicht von geringerer Bedeutung als die moralischen, emotionalen, sozial-wirtschaftlichen und politischen Bereiche, weil er das menschliche Bewusstsein von „der subjektiven Bedingtheit“ durch die Bemühungen befreit, „eine Basis für das wechselseitige Verständnis und die Kommunikation zwischen den Menschen“ zu errichten (Rubinstein 1989/1: 332). In dieser Besonderheit der Wissenschaft besteht ihr „moralistischer“ Wert, so Rubinstein. Er stellt die Wissenschaft und das Leben gegenüber und kommt zu dem Schluss, dass eine echte, „reine“ Wissenschaft „das Leben bestimmt“ – dies aber nicht in dem Sinne, dass sie die Handlungen des Menschen „mittels oberster Prinzipien“ bestimmt, wie es im ethischen Formalismus dargestellt wird, sondern in dem Sinne, dass die Wissenschaft das Wesen des Menschen formiert, indem sie „das, was er ist, bestimmt“ (ebd.: 334-335).

Wie dies möglich ist, erklärt Rubinstein in einer Schrift aus den 20er Jahren – in seinem Beitrag „Das Prinzip der schöpferischen Selbsttätigkeit. Zur Grundlagen der gegenwärtigen Pädagogik“. Rubinstein transformiert die kantianischen Ideen des erkennenden Subjekts, das den Gegenstand seiner Erkenntnis konstruiert, und des Denkens als reiner Tätigkeit in das Prinzip der schöpferischen Selbsttätigkeit des Subjektes. Kurz gefasst kann man seine Konzeption so darstellen: Rubinstein stimmt mit Kant und Cohen dahingehend überein, dass das Subjekt durch seine Tätigkeit das Objekt, auf das diese Tätigkeit gerichtet ist, bestimmt. Aber

¹¹ Lanz verweist hier, ohne den Namen zu nennen (wie meistens), offenbar auf Walter Benjamin und seinen Beitrag „Goethes Wahlverwandtschaften“ (1921/22) (vgl. Benjamin 1974: 125-201).

das das Objekt bestimmende Subjekt ist nicht nur eine theoretische Funktion, sondern erzeugt und bestimmt sich selbst durch seine Handlungen. D.h., die Handlungen des Subjektes bilden selber den *Inhalt* des Subjektes. Auf diese Weise revidiert Rubinstein die kantische Auffassung des erkennenden Subjekt als „etwas fertiges, vor und ausser seinen Handlungen Gegebenes“ (Rubinstein 1922: 93) und als etwas von ihnen Unabhängiges. Seine Begründung hierfür lautet, dass sonst „die Einheit der Person zerstreut“ wird und auf die Humesche Ansicht des Subjekts als eines „Bündels von Vorstellungen“ zurückführt. Das Subjekt selber und nicht nur das Objekt wird nach Rubinstein im Prozess der Tätigkeit – auch der intellektuellen Tätigkeit – geschaffen (ebd.: 94).

2.3. *Der Mensch im Kontext der Geschichte*

In einer der letzten Skizzen von Boris Pasternak „Was ist der Mensch“ (1959) findet sich eine Position, die der Konzeption von Rubinstein ähnlich ist. Der Mensch ist bei Pasternak eine freie schöpferische Person in seiner Geschichtlichkeit und Singularität: „Der Mensch ist dramatisch. Er ist Held der Handlung, die „Geschichte“, die „historische Existenz“ heißt. [...] Der Mensch ist wahr und wirklich, wenn er tätig ist [...]. Jeder Mensch, jeder Einzelne ist eine Seltenheit und eine Einzigkeit. Weil sein Gewissen eine Welt bildet“.¹²

In der früheren Fassung der Skizze „Menschen und Situationen“ (Frühling 1956)¹³ analysiert Pasternak seine Eindrücke von den Menschen und der Epoche im Jahre 1917 und beschreibt, wie das Wesen des Menschen, der sich als Teilnehmer der gesellschaftlich-historischen Ereignisse erwiesen hat, zutage tritt: „sobald die Standsicherheit der Gesellschaft ins Schwanken kommt, [...] brechen die lichten Fundamente der geheimen moralischen Anlagen wie durch ein Wunder aus der Erde hervor. Die Menschen werden gleichsam um einen Kopf größer [...], – die Menschen erweisen sich als Recken. Die auf den Strassen begegnen, erscheinen nicht wie namenlos Vorbeikommende, sondern wie Vertreter oder Wortführer des ganzen Menschengeschlechts. Das ist eine Empfindung der Alltäglichkeit, die sich auf Schritt und Tritt beobachten lässt und sich gleichzeitig in die Geschichte umgestaltet; das ist ein Gefühl der Ewigkeit, die auf die

¹² Zum ersten Mal wurde der Text in der Zeitschrift „Magnum“ (Köln, Heft 27, Dezember 1959, S. 37) publiziert. Hier zitiert nach der Ausgabe: Pasternak 1959.

¹³ Auf Deutsch ist eine spätere Fassung unter dem Titel „Über mich selbst. Versuch einer Autobiographie“ (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1959) und ohne das zitierte Fragment erschienen.

Erde heruntergestiegen ist und überall vor Augen liegt [...]“ (Pasternak 1956: 533).

Wie und warum es sich ereignet, kann man mit dem Begriff der „ethischen Situation“ erklären, den Henrich Lanz in seinem Buch „In Quest of Morals“ benutzt. Lanz unterscheidet drei Stufen der „Evolution“ des Menschen. Die erste ist eine biologische Stufe. Auf dieser Stufe ordnen sich die Handlungen des Individuums ganz und gar den Instinkten und Affekten unter, d.h. der Naturnotwendigkeit: „In veränderten Bedingungen kann der Instinkt sich für das Individuum und sogar für die ganze Gattung als verhängnisvoll erweisen“ (Lanz 1941: 137). Die zweite ist „eine soziale Stufe der Evolution“. Hier ordnen sich die Handlungen des Individuums nicht direkt dem biologischen Verlangen unter, sondern verwandeln sich ins „Verhalten“, dem die sozial motivierten „Tugenden“ zugrunde liegen. Eine Tugend ist nach Lanz kein Mechanismus, wie ein Instinkt, sondern ein „halbformierter Instinkt“ (ebd.: 139), der sich in der Psyche des Menschen als Resultat der Vereinigung des Biologischen und Sozialen bildet und „dem Individuum hilft, sich zur Ausführung der sozialen Funktionen zu adaptieren“ (ebd.: 137). Die Tugenden sind also „viele geschickte und ausgesuchte Verfahren“, mit denen die Gesellschaft „das Individuum zwingt, in ihrem Interesse zu handeln“ (ebd.: 136). Das Verhalten des Menschen, das durch Tugenden motiviert ist, nennt Lanz das „*ethnische*“ Verhalten im Unterschied zum „ethischen“ Verhalten (ebd.).¹⁴ „Die Inflation einer Tugend, z.B. der äußerst übertriebene Patriotismus oder das Rassenbewusstsein“, mit anderen Worten, „eine Ergebung der Tugend in den Status der Universalnorm heißt die Verwirrung der ethnischen Situation mit der ethischen“. Dies kann „viele Individuen“ zum Tod führen (Lanz 1941: 137-138). Die „ethnischen“ Standards des Verhaltens hält Lanz für „relative“, weil sie sich je nach den Umständen, d.h. in der Abhängigkeit von der sozialen Situation (ebd.: 138) bilden, und einen psychologischen Charakter aufweisen.

Es gibt jedoch ausser diesen Standards drittens auch „*das ethische Gesetz*“, das eine „invariante Realität ist, die die Idee der universalen Menschheit konstituiert“ (ebd.). Dieses Gesetz, „das oberste und einzige ethische Gesetz, das in allen seinen Wiederholungen gleich ist, sich aber verschieden zeigt und unterschiedlich genannt wird“, ist die Freiheit (ebd.: 148). Dieses Gesetz bezeichnet „die menschliche Stufe“. Lanz beschreibt die Erscheinungsform dieses Gesetzes auf folgende Weise: Der Mensch „ist manchmal berufen, eine fundamentale Wahl zwischen sich

¹⁴ Lanz vergleicht diese Unterscheidung mit der Abgrenzung von der Handlungen, die „pflichtmäßig“ sind, und der Handlungen „aus Pflicht“ in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (Kant: AA IV, 398).

selbst und der höchsten Realität – seiner Familie, seinem Volk, seinem Glauben – zu treffen. Es ist nicht unbedingt gefordert, dass er sich dabei opfern soll [...]. Doch muss er wirklich eine Wahl zu treffen, um zu handeln, und dies nicht nach seinen eigenen Interessen, sondern im Interesse von etwas, was mit ihm selber nicht übereinstimmt [d.h. seinen psychologischen Einstellungen, seinen Gewohnheiten und seinem Charakter widerspricht. – *N.D.*] und seinen natürlichen Anlagen entgegen ist. Das ist eine ethische Situation“. Mit Aristoteles und Kant stellt Lanz fest, dass, „wenn ein Individuum in seiner Wahl durch eine „Ursache“ völlig bestimmt würde, könnte es nicht „frei“ handeln und wüsste nicht, was eine ethische Situation sei. Es würde wie eine Maschine funktionieren, die „das Gute“ automatisch erzeugt“ (ebd.: 140).

Der Begriff der Freiheit ist nach Lanz nicht nur negativ zu bestimmen als „Freiheit von“, sondern auch positiv, als „Freiheit zu“. Und diese zweite Bedeutung ist viel wichtiger als die erste: „frei sein heißt für Werte offen und erreichbar sein, für eine axiologische Determination bereit sein, die eine Determination der Gegenwart durch *Zukunft* heißt“ (ebd.: 145). Die Werte sind die „Dinge in Zukunft“, d.h. nicht reale Gegenstände, sondern Dinge, deren Existenzmodus von dem schöpferischen Dynamismus des Willens abhängig ist“ (ebd.: 146). Es handelt sich somit um die Antizipation der Formen, Erscheinungen, und „Dinge“ der Zukunft in unserem Bewusstsein und um die Handlungen, die dieser Antizipation entsprechen. Eine Handlung auf Grund von Antizipation, die nur dank der Kausalität und unserem Wissen (und Verstehen) der „durchgehend kausal determinierten Welt“ möglich ist,¹⁵ ist eine freie Handlung (ebd.: 147). „Die Freiheit zeigt sich, oder verhält sich in der empirischen Welt, *als wenn* sie eine Ursache oder eine Kraft ist“ (ebd.: 149).¹⁶

Doch kehren wir zur Charakteristik der ethischen Situation zurück. Die Notwendigkeit der Wahl, die ein Mensch in dieser Situation treffen muss, wird wegen der Entstehung des Widerspruchs zwischen den „moralischen Standards“ (die „ethnische“ bzw. soziale Stufe der menschlichen Existenz) und den veränderten Bedingungen des sozialen Daseins erzeugt. Die veränderten Bedingungen ändern unsere moralischen Standards unabhängig von unserem Willen. Es liegt nicht in der Macht des Individuums, die Änderungen der moralischen Standards zu „erfinden“ oder „sie mit Hilfe der „willkürlichen Definitionen“ zu beseitigen“. Aber es liegt in seiner Macht zu „entdecken, in welche Richtung sie ausgeführt

¹⁵ Das Zitat stammt aus „Ethik“ von Nikolai Hartmann (siehe Hartmann 1926: 669).

¹⁶ Diese Äusserung weist uns offensichtlich auf das oben angeführte Zitat aus Cohens „Ethik des reinen Willens“ über die Freiheit „als eine Tatsache; als eine Kraft und Macht“ (Cohen 1981: 315).

werden *sollen*“ (ebd.: 161), d.h. die Werte festzustellen und zu formulieren, die ein neues soziales Ideal bilden. In der Entdeckung oder der Antizipation und in der durch sie begründeten Handlung besteht nach Lanz die Freiheit des Menschen.¹⁷

Eine Koppelung des Problems der Freiheit und der Zukunft im Menschen ist auch für die Position Pasternaks charakteristisch. In seiner Stellungnahme zu der neuen sowjetischen Verfassung im Jahre 1936 unter dem politisch fairen Titel „Neue Mündigkeit“ spricht Pasternak nicht nur über die Aufklärung im Sinne Kants, die er mit seinem Prinzip der Autonomie und Freiheit des Menschen verbindet, sondern auch über die Ideen Cohens über die Zukunft (siehe dazu Schindler 2007) und die moralische und tätige Grundlage des Menschen. Das Dasein der Bürger in der UdSSR vor der neuen Verfassung Russlands nennt Pasternak das Stadium der „nicht zu Ende erleuchteten“ und „der untätigen langen Ewigkeit“. Die Verfassung „verlagert die Aufgabe des Selbstbewusstseins aus den Händen der Zukunft in unsere eigenen Hände“, was „Freiheit heißt“. Ein weiteres Fragment aus Pasternaks Stellungnahme über die Freiheit zeigt seine offensichtliche (neu)kantianische Herkunft: „Es gibt auf der Welt keine Kraft, die mir die Freiheit geben könnte, wenn ich sie nicht schon im Keim gehabt hätte und ich sie nicht selber ergreifen würde – nicht von Gott und von einem Führer, sondern aus der Luft und aus der Zukunft, aus der Erde und aus sich selbst, in der Form einer Tugend, des Mutes und einer kraftvollen Produktivität und in der Form der *Unabhängigkeit* von der Schwachheit und von fremden Absichten“ (Pasternak 1936: 237).

In seinem letzten, postum erschienen Buch „Mensch und Welt“ (1973) wendet sich Sergej Rubinstein der Epoche Stalins in der sowjetischen Geschichte zu und nähert sich einer Lösung des Problems der Einheit des Menschen in allen drei Grundformen seiner Existenz: der ontologischen, gnoseologischen und ethischen. Den Widerspruch, der von Lanz gezeigt wurde, zwischen den vorhandenen „ethnischen“ moralischen Standards und den veränderten sozialen Bedingungen und, dies ist hinzuzufügen, dem neuen sozialen Ideal, führt Rubinstein anhand des Beispiels der stalinistischen Gesellschaft vor, deren allgemeinen Zustand er als „Scheußlichkeit und Schande“ beurteilt. Für diese Periode war „eine mechanische Befolgung der gesellschaftlichen Forderungen“ charakteristisch. In „seiner formal-mechanischen Projektion ins Verhalten“ höhlte sich die ethi-

¹⁷ Im Zusammenhang mit der Aufgabe, das zu untersuchen, was die gegenwärtigen moralischen Standards sind, und was für eine „objektive Richtung, in die die Gegenwart sich bewegen soll“, formuliert Lanz die neue philosophische Disziplin „Parantologie“ (aus dem Griechischen: *paronta* – „Dinge in der Gegenwart“ und *logos* – „Wissenschaft“) (siehe Lanz 1941: 163-226).

sche Komponente des Menschen, und damit seine Freiheit, aus. Wenn „nur die politischen und keine ethischen Prinzipien und Forderungen die Grundlage des Kollektivismus als Standards des sozialen Verhaltens bilden“, so Rubinstein, artet ein solcher Kollektivismus unvermeidlich in den „Totalitarismus, der dem Sobornost, dem Katholizismus inhärent ist“, aus (Rubinstein 2003: 393).¹⁸ Rubinstein besteht daher auf der Notwendigkeit der Vereinigung von Ethik und Politik: „Zu den ethischen Aufgaben gehört unbedingt der Kampf für eine solche gesellschaftlich-politische Ordnung, für solche gesellschaftlichen und politischen Zustände, die dem Menschen die Möglichkeit geben, die äußeren Voraussetzungen zu erlangen, um „ethisch“ zu sein“ (Rubinstein 1958: 421–422), d.h. kritisch, tätig und verantwortlich „für alles Begangene und Versäumte“, um „in ein vollwertiges Verhalten zu anderen Menschen einzutreten, um eine Bedingung für eine menschliche Existenz eines anderen Menschen zu werden“ (Rubinstein 2003: 404).

3. *Fazit*

Abschließend ist zu bemerken, dass von einer wirklich vollzogenen anthropologischen Wende im russischen Neukantianismus wohl nur mit Bezug auf die philosophische Arbeit des späteren Sergej Rubinsteins die Rede sein kann. Die anderen russischen Neukantianer beschränkten sich eher auf die Untersuchung von einzelnen Aspekten der Lehre vom Menschen. Mir scheint jedoch, dass ihre Überlegungen über die „Einheit des Menschen“, das voll entwickelte und harmonische Leben des konkreten Individuums, die Korrelation zwischen „dem persönlichen Gewissen, der persönlichen Vernunft“ und „dem Geiste der Solidarität, des Kollektivismus“ (ebd.: 396) in unserer Epoche des „Endes der Geschichte“, des „Endes der Ideologie“, des „Endes der bekannten Welt“ u.s.w., unter denen man in Wirklichkeit eine neue Geschichte und eine neue globalisierte Ideologie versteht, ein kostbares Erbe ist, das die moderne Gesellschaft von der Epoche des „Politarismus“¹⁹ erhalten hat. Und die heute nahezu verges-

¹⁸ Mit Hilfe der Begriffe „Katholizismus“, „Sobornost“ charakterisiert Rubinstein die ideologischen Grundlagen des stalinistischen Regimes mit seinen „Folterkammern, Personenkult, Verlust des Gefühls der Verantwortlichkeit“ vor allem in oberen Schichten der Gesellschaft, mit dem „Verhältnis zur Nicht-Wahrheit nicht als zu einem Fehler, einem Irrtum (in der Erkenntnis, in der Wissenschaft), sondern als zum Verbrechen“ (Rubinstein 2003: 393).

¹⁹ Unter dem «Politarismus» (die Konzeption der gegenwärtigen russischen Philosoph Jurij I. Semenov) ist ein Klassenstaat zu verstehen, in dem die Ausbeuterklasse sich aus dem Partei- und Staatsapparat bildet, und in dem die Praxis des ständigen, irration-

senen Werke der Neukantianer sind ein Schatz, der nicht wenige eindrucksvolle Entdeckungen bergen dürfte.

Bibliographie

Alekseev (Askol'dov), S.A. (1914): *Mysl' i dejstvitel'nost'* [Der Gedanke und die Wirklichkeit], Moskau: Verlag „Put“.

Benjamin, W. (1974): *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. I, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Berdiajev, N.A. (1904): 'O novom russkom idealizme [Über den neuen russischen Idealismus]', in: *Voprosy filosofii i psichologii*, Bd. 75, 1904, S. 683–724.

Buek, O. (1904): 'Leo Tolstoi', in: *Kampf. Zeitschrift für gesunden Menschenverstand*, Jg. 2, Nr. 19, 24. Februar 1905, S. 539-543; Nr. 20, 3. März 1905, S. 575-579.

Carnap, R. (1934): *Logische Syntax der Sprache*, Wien: J. Springer Verlag.

Cohen, H. (1877): *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Ferd. Dümmlers Verlag.

Cohen, H. (1910): *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2. verb. und erweit. Aufl., Berlin: Bruno Cassirer.

Cohen, H. (1981): *Werke*. Bd. 7: *Ethik des reinen Willens (1907)*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag.

Dmitrieva, N.A. (2007): *Russkoe neokantianstvo: „Marburg“ v Rossii. Istoričko-filosofskie očerki [Russischer Neukantianismus: „Marburg“ in Russland. Historisch-philosophische Skizzen]*, Moskau: Verlag „Rossijskaja političeskaja enciklopedija“.

Dmitrieva, N.A. (2008/1): 'Il neokantismo russo. Storia di una corrente' (trad.: Marco Giovanelli), in: *Giornale critico della filosofia italiana*, Settima serie, Vol. 28, Fascicolo I, no. 2, maggio-agosto 2008, pp. 220-239.

Dmitrieva, N.A. (2008/2): 'Sergej Rubinsteins Hegelrezeption', in: Högrefe, W. (hrsg.) (2008): *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie*

onal durchgeführten Terrors sich gegen *alle* Staatsangehörige richtet. Den ökonomischen Grund eines solchen Staats bildet das *gemeinsame Privateigentum* in Form des *Staatseigentums*. Siehe Semenov 2003 und andere Schriften dieses Verfassers.

des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807), Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, S. 83-93.

Dmitrieva, N.A. (2009): 'Positivismus und Marburger Neukantianismus: Die unterschiedlichen Wissenschaftsideen', in: Plaggenborg, S., Soboleva, M. (hrsg.) (2009): *Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert*, München: Verlag Otto Sagner, S. 39-66.

Focht, B.A. (1998): 'Pedagogičeskie idei Sokrata [Pädagogische Ideen Sokratos]', in: *Didakt*, Nr. 1 (22), Januar – Februar 1998, S. 60-64.

Focht, B.A. (2000): 'Perečityvaja antičnuju klassiku [Antike [philosophische] Literatur von neuem lesen]', in: *Pedagogika*, Nr. 8, 2000, S. 64-72.

Gordon, G.O. (1910): [Rez.:] Paul Natorp. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig u Berlin. B.G. Teubner. 1910, in: *Russkaja Mysl'*, Bd. XII, 1910, S. 404-405.

Griftsova, I.N., Dmitrieva, N.A. (hrsg.) (2010): *Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: meždu teorij poznanija i kritikoj kultury [Deutscher und russischer Neokantianismus: zwischen der Erkenntnistheorie und Kulturkritik]*, Moskau: Verlag „Rossijskaja političeskaja enciklopedija“.

Hartmann, N. (1926): *Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Hessen, S.I. (1995): *Osnovy pedagogiki: Vvedenie v prikladnuju filosofiju [Grundlage der Pädagogik: Einführung in die angewandte Philosophie]*, hrsg. von P.V. Alekseev, Moskau: Verlag „Škola-Press“. Italienische Übersetzung: Hessen, S. (1958): *Fondamenti filosofici della pedagogia. Prima ristampa*, vol. 1, 2, Roma: Avio.

Jakovenko, B.V. (2000): 'O zadačah filosofii v Rossii [Über die Aufgaben der Philosophie in Russland]' (1910), in: Jakovenko, B.V.: *Mošč filosofii*, hrsg. von A.A. Ermičev, Sankt-Petersburg: Verlag „Nauka“, S. 653-660.

Jegelka, N. (1992): *Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe], Berlin 1902ff. Zitiert als: *Kant: AA*, mit Angabe der Band- und Seitenzahl.

Lanz, H.E. (1911/1912): 'Filosofija Richarda Avenariususa [Die Philosophie Richard Avenarius]', in: *Logos: Internationales Jahrbuch für Philosophie der Kultur*, Russische Fassung, Buch 2-3, 1911/1912, S. 205-241.

Lanz, H. (1941): *In Quest of Morals*, Stanford: Stanford University Press; London: Humphrey Milford, Oxford University Press.

- Lotman, J.M. (2010): *Kultur und Explosion*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Natorp, P. (1899): *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
- Natorp, P. (1919): ‘Philosophie der Arbeitslosigkeit’, in: *Kunstwart*, Bd. 32, H. 2, S. 49-53.
- Natorp, P. (1920): *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*, Berlin: Verlag von Julius Springer.
- ‘Ot redakcii [Von Herausgebern]’ (1910), in: *Logos*. Internationales Jahrbuch für Kulturphilosophie, Russische Fassung, Buch 1, S. 1-16.
- Pasternak, B.L. (1932): ‘Avtobiografičeskaja zametka [Autobiographische Notiz]’, in: Pasternak, B.L. (2004): *Polnoe sobranie sočinenij*, in 11 Bd., hrsg. von E.B. Pasternak, E.W. Pasternak, Moskau: „Slovo“, Bd. 5, S. 224-225.
- Pasternak, B.L. (1936): ‘Novoe soveršennoletje [Neue Mündigkeit]’, in: *Ebenda*, Bd. 5, S. 236-237.
- Pasternak, B.L. (1943): ‘Poezdka v armiju [Fahrt in die Armee]’, in: *Ebenda*, Bd. 5, S. 252-266.
- Pasternak, B.L. (1956): ‘Ljudi i položeniija [Menschen und Situationen]’, in: *Ebenda*, Bd. 3, S. 531-534.
- Pasternak, B.L. (1959): ‘Was ist der Mensch’, in: *Ebenda*, Bd. 5, S. 279-282.
- Rubinstein, M.M. (2008): *O smysle žizni. Trudy po filosofii cennisti, teorii obrazovanija i universitetskomu voprosu [Über den Lebenssinn. Schriften über Wertphilosophie, Bildungstheorie und Universitätsfrage]*, in 2 Bd., hrsg. von N.S. Plotnikov und K.V. Faradzhev, Moskau: Verlag „Territorija buduščego“.
- Rubinstein, S.L. (1922): ‘Princip tvorčeskoj samodejatel’nosti. K filosofskim osnovam sovremennoj pedagogiki [Prinzip der schöpferischen Selbsttätigkeit. Zur philosophischen Grundlagen der gegenwärtigen Pädagogik]’ (1922), in: *Voprosy filosofii*, Nr. 4, 1989, S. 89-95.
- Rubinstein, S.L. (1958): ‘Istorija sozdanija knigi „Čelovek i mir“ [Geschichte der Vorbereitung des Buches „Mensch und Welt“]’, in: Lomov, B.F., Bredichina, O.N. (hrsg.) (1989): *Sergej Leonidovič Rubinstein: Očerki. Vospominanija. Materialy: K 100-letiju so dnja roždenija*, Moskau: Verlag „Nauka“, S. 413-423.

Rubinstein, S.L. (1989/1): ‘Razmyšlenija o nauke [Überlegungen über Wissenschaft]’, in: *Ebenda*, S. 332-335.

Rubinstein, S.L. (1989/2): ‘Nauka i dejstvitel’nost’ [Wissenschaft und Wirklichkeit]’, in: *Ebenda*, S. 336-343.

Rubinstein, S.L. (2003): *Bytie i soznanie. Čelovek i mir [Sein und Bewusstsein. Mensch und Welt]*, hrsg. von K.A. Abul’chanova, A.N. Slavskaja. Sankt-Petersburg: Verlag „Piter“.

Schindler, R. (2007): *Zeit, Geschite, Ewigkeit in Franz Rosenzeigs Stern der Erlösung*, Berlin: Parerga Verlag GmbH.

Semenov, Ju. I. (2003): *Filosofija istorii [Philosophie der Geschichte]*. Moskau: Verlag „Sovremennye tetradi“.

Sieg, U. (1994): *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Soboleva, M. (2007): *Aleksandr Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.

Tolstoj, L.N. (1904): ‘Predislovie (Pis’mo k Čertkovu) [Vorwort (Ein Brief an Tschertkov)]’, in: Čertkov, W.G. (1904): *O revolucii. Nasil’stvennaja revolucija ili christianskoe osvoboždenie?* Christchurch, Hants, England: A. Tschertkov, „Svobodnoe slovo“, S. III-IX.

Trubeckoj, E.N. (1909): ‘Panmetodizm v etike (K charakteristike učenija Kogena) [Panmethodismus in der Ethik. Zur Charakteristik der Lehre Cohens]’, in: *Voprosy filosofii i psichologii*, Bd. 97, 1909, S. 121-165.

Vorländer, K. (1911): *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Windelband, W. (1910): *Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Sitzung der Gesamtakademie am 25. April 1910*, Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 10. Abhandlung).

***L'homme : animal qui vénère, animal méfiant.
Histoire naturelle de la morale et des passions chez Nietzsche****

Chiara Piazzesi

Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald

chiara.piazzesi@gmail.com

ABSTRACT

In order to accomplish the task of supporting and ‘fostering’ human self-understanding, philosophy obviously has to deal with human psychology. The normative dimension of its results, though, depends on whether philosophy regards human psychology in an essentialist or in a historical way, that is, it depends on the anthropological assumptions constituting the background of its inquiry. Through his project of a ‘natural history of morals’, Nietzsche helps clarifying some issues of this framework connecting human ‘nature’, i.e. human physiology and psychology, to morality, norms, and institutions. Exploring these connections through the case of passions (and especially of the *amour passion*), this paper discusses the anthropological account informing Nietzsche’s project of a ‘natural history of morality’. By doing so, it also aims at clarifying the importance of becoming aware of the (often implicit) anthropological assumptions lying in every philosophical project which seeks a transformation of human self-understanding.

0. Introduction

Dans une émission récente de *Répliques* consacrée au « Paradigme de l’amour », Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner et Luc Ferry discutaient des formes actuelles d’amour, des conditions de possibilité de l’amour conjugal, de l’évolution de l’institution du mariage à l’époque contemporaine et des nouvelles institutions complémentaires (les PACS en France, par exemple),

** Ce travail se nourrit du dialogue ininterrompu avec nombreux collègues et amis, auxquels je suis reconnaissante pour leurs critiques et leurs suggestions très stimulantes. En particulier, je tiens à remercier Rogério Lopes, Aldo Venturelli, Antonio Edmilson Paschoal, Patrick Wotling, Luca Crescenzi, Werner Stegmaier, Cosimo Degli Atti, Barbara Muraca, Martin Breugh (qui, de plus, a été disponible à m’aider dans la révision linguistique de ce texte), Jorge Viesenteiner, ainsi que les étudiants et les collègues du Grupo Nietzsche de la Pontificia Universidade Católica do Paraná de Curitiba (Brésil) et les participants du Grupo Nietzsche de l’Universidade Federal de Minas Gerais (Brésil). Je suis également très reconnaissante à la Ernst-Moritz-Arndt-Universität de Greifswald, qui a rendu possible cette recherche par la Käthe-Kluth Fellowship 2010.

de la relation entre amour passion, amour conjugal et société de la consommation, etc¹. Les trois penseurs, auteurs de monographies sur l'amour², ont soutenu de manière assez homogène une position critique à l'égard des pratiques amoureuses modernes, suggérant une solution normative forte pour sortir de l'impasse dans laquelle ces dernières semblent se trouver.

Les conséquences négatives de l'amour « romantique » (au sens large) sont légion : investissement excessif sur l'*amour passion*, oubli de l'amour conjugal ; remplacement du mariage 'de raison' par le mariage d'amour ; déstabilisation conséquente du mariage même par la fragilité de la passion ; difficulté croissante à stabiliser l'union conjugale une fois la passion évanouie, etc. De plus, la culture de la consommation aurait contaminé les relations d'amour³, causant une diffusion de la tendance au « zapping » amoureux. Le PACS français pourrait être lu comme la forme d'institution répondant à cette tendance : il contiendrait déjà l'anticipation de la séparation, qu'il faciliterait et rendrait moins douloureuse. La solution à cette réduction de l'amour au loisir, la variation continue, la consommation, serait, d'après les trois penseurs, un retour à l'engagement, à l'amour comme choix, à un « amour action » (Ferry) opposé à l'amour passion. Bref, à la forme de l'amour conjugal. Les valeurs traditionnelles pourraient en ce sens endiguer la dérive d'appauvrissement de l'amour dans la société contemporaine, de sa réduction à la passion et à la consommation.

Le discours que je viens de résumer permet, il me semble, de discuter une série de problèmes. L'argumentation exposée se fonde à mon avis sur une ambiguïté majeure, concernant ses prémisses anthropologiques : sentiments, émotions, passions sont-ils des caractères fixes de la nature humaine (donc *éros*, *agape*, *amour passion*, amour conjugale seraient des dispositions humaines naturelles, immutables, à récupérer ou à abandonner de manière pragmatique pour répondre à des circonstances socioculturelles), ou bien les

¹ *Répliques, Le paradigme de l'amour*, France Culture, 9 octobre 2010, par Alain Finkielkraut.

<http://www.franceculture.com/emission-repliques-le-paradigme-de-l-amour-2010-10-09.html> (consulté le 22 novembre 2010). Le sujet *amour passion* et *amour conjugal* a été repris en outre dans une autre émission de *Répliques*, le 13 novembre 2010.

² Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut ont publié ensemble en 1977 *Le Nouveau Désordre amoureux* (Paris, Seuil); A. Finkielkraut a écrit en 1984 *La sagesse de l'amour*, à partir de la pensée de Levinas (Paris, Gallimard); P. Bruckner est l'auteur de *Le paradoxe amoureux* (Paris, Grasset 2009) et, plus récemment, de *Le mariage d'amour a-t-il échoué ?* (Paris, Grasset, 2010); Luc Ferry est l'auteur de *La révolution de l'amour* (Paris, Plon 2010).

³ Je me permets d'ajouter que cette dynamique caractérisant la civilisation occidentale contemporaine a été analysée en détail par Eva Illouz (*Consuming the Romantic Utopia*, Berkeley, University of California Press 1997; *Cold Intimacies*, London, Polity Press 2007).

produits spécifiques de l'interaction entre conditions sociales, historiques, culturelles et psychologie humaine (donc les institutions sociales et les formes psychiques se transformeraient mutuellement et de manière conjointe, comme dans le cas du rapport entre amour et mariage)?

Un choix dans un sens ou dans l'autre comporte des conséquences importantes par rapport aux contenus normatifs de la philosophie même. Un « retour » à la tradition aurait par exemple, dans le premier cas, une portée beaucoup moins « violente » (et utopique ?) que dans le deuxième. En outre, c'est seulement à partir de prémisses normatives fortes par rapport à la nature humaine et à sa « dignité » que peut avoir lieu une évaluation morale, et non seulement historique, fonctionnaliste ou pragmatiste, des formes de relation, communication et institution – dans l'exemple ci-dessus, de relation amoureuse. Conservatisme moral, moralisme et approche normatif sont possibles qu'à partir de certaines présuppositions conceptuelles d'ordre anthropologique dont il faut vérifier la cohérence.

Certains aspects du travail d'analyse et de reconstruction de l'histoire de la morale dans *Par-delà bien et mal* (JGB) de Nietzsche pourraient contribuer à une discussion sur cette ambigüité fondamentale, dont on a trouvé la trace dans le discours philosophique actuel sur l'amour. Nietzsche considère les passions, les affects, les sentiments, les sensations (par exemple les *moralische Empfindungen*⁴) comme ayant une histoire et une généalogie, à reconstruire, dans leur différentes phases, par l'étude des transformations du rapport entre configuration psychique individuelle / collective et contexte social, institutionnel, discursif, moral. Dire que la psychologie humaine a une histoire, c'est dire que les cadres de perception, évaluation, interaction, relation, pensée, imagination que sont les passions ont également une histoire, liée aux conditions de vie dans lesquelles elles se déploient, aux institutions correspondantes, aux dynamiques de la reconnaissance et de la légitimité sociale etc.

Par ce travail, je voudrais montrer la correspondance entre une histoire de la psychologie humaine ainsi conçue et l'« histoire naturelle de la morale » articulée par Nietzsche dans la cinquième section de *Par-delà bien et mal* (JGB). C'est dans l'attribut *naturelle* qui se révèle d'emblée la portée anthropologique du discours nietzschéen, et par conséquent de l'analyse proposée ici : la reconstruction historique vise à reconduire la morale dans le cadre de l'évolution naturelle de la forme de vie *être humain*. Il n'y aurait donc pas de discontinuité entre nature humaine et institutions, normes sociales etc., cependant la continuité serait à repérer, d'après Nietzsche, dans les procès (en tant que déploiement de dispositions physiologiques observables) et non pas dans le contenu (*i.e.* comme s'il y avait des droits naturels, des passions

⁴ Voir par exemple la deuxième section de *Menschliches, Allzumenschliches I*, intitulée justement *Geschichte der moralischen Empfindungen*.

‘naturelles’ etc. qu’on pourrait décrire dans leur forme ‘originaires’). C’est donc à partir du point de vue de l’inaccessibilité de l’« originaire » (*seulement ce qui n’a pas d’histoire peut être décrit*) qu’une histoire *naturelle* de la morale est en même temps une histoire de la psychologie – et que ceci, comme le rappelle Richard Schacht en renvoyant au début du paragraphe 45 de *Par-delà bien et mal*, est au cœur de l’anthropologie philosophique nietzschéenne⁵. J’essayerai de le montrer par l’exemple de l’histoire des passions, dépendant des formes sociales spécifiques de règlement et disciplinement des pulsions, qui poursuivent en réalité ce même travail sur elle-même qui constitue l’activité naturelle de la vie. Considérer la psychologie et les passions sans considérer leur histoire, c’est-à-dire leur contextualisation, serait, dans la perspective nietzschéenne, prendre pour bonnes les prémisses métaphysiques de la morale chrétienne occidentale – ce qui compromettrait l’efficacité de tout projet philosophique visant à une ‘réforme’ de la psychologie humaine *par* une réforme des conditions de possibilité de celle-ci.

Avant de se consacrer à la discussion de ce point, on commencera par un bref aperçu du lien entre morale et passions, afin d’en dénouer la portée anthropologique à la base de l’histoire de la psychologie ; ensuite, par une analyse de la cinquième section de JGB, on montrera ce que Nietzsche comprend par histoire naturelle de la morale, quels sont ses prémisses et ses enjeux ; puis, à partir de ces considérations, on analysera, par l’exemple de l’amour, le phénomène *passion* en tant que résultant du « travail » moral (comme évolution de l’activité naturelle d’autolimitation et d’autodépassement de la vie humaine) et donc dépendant du cadre social, culturel et institutionnel de référence ; finalement on reviendra aux questions générales mentionnées ci-dessus pour une brève discussion de clôture.

⁵ Richard Schacht, *Nietzsche*, London, Routledge & Kegan 1985, p. 270, mais surtout le chapitre 5, p. 267 sqq., pour un approfondissement de l’anthropologie philosophique de Nietzsche. À ce sujet, voir aussi R. Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, Urbana - Chicago, University of Illinois Press 1995, ch. 10 et 11 en particulier. Les mêmes remarques sont développées dans son essai « Nietzsche and Philosophical Anthropology » (dans *A Companion to Nietzsche*, dir. par K. Ansell Pearson, Malden – Oxford, Blackwell 2006, p. 115-132). Schacht ajoute avec justesse que le questionnement nietzschéen concerne non seulement l’évolution de l’être humain en général, mais l’évolution de l’être humain en tant que forme de vie spécifiquement capable de s’interroger sur elle-même à la manière nietzschéenne (p. 117). Au centre du travail généalogique et interprétatif, alors, il y a « the *human possibility* associated with our emergent humanity » (p. 126).

1. *Le lien entre passions et «climat moral»*

Dès ses premiers paragraphes, le *Gai savoir*⁶ s'articule dans un cadre manifestement *quasi* généalogique, définissant les phénomènes de la vie humaine comme résultant de plusieurs procès d'évaluation, d'affirmation de conditions d'existence, de disciplinement et finalement des luttes de pouvoir et de concurrence entre formes de vies différentes. Ainsi, le septième paragraphe de l'œuvre esquisse le dessin du travail à accomplir : une histoire des passions, de leur « raison » et des évaluations qu'elles expriment ou renforcent. L'enjeu philosophique de cette histoire consiste dans le fait que les passions sont ce qui, par le mots de Nietzsche, a donné au *Dasein* sa couleur⁷. La méthode de cette enquête envisage une analyse historique systématique des passions singulières (Nietzsche mentionne à titre d'exemples : amour, convoitise, envie, conscience morale, piété, cruauté). À côté des passions, pourtant, Nietzsche souhaite également un travail historique sur les institutions, comme le droit et le châtement, la division de la journée de travail et de l'alternance travail/repos ; sur des dialectiques entre des formes de relation et de psychologie avec degrés différents d'institutionnalisation, comme entre mariage et amitié ; sur des formes de vie spécifiques comme l'érudit, l'artiste, le commerçant, ou bien l'expérience du monastère, etc. Phénomènes psychiques, formes pratiques, idéaux de vie (institutions, rythmes de vie, cadres de vie, idées), ainsi que les différences de « moralisches Klima » et de son influence sur ceux-ci, font l'objet d'une même enquête, on pourrait sans doute dire *anthropologique*, portant non simplement sur ce que les êtres humains ont considéré comme leurs « conditions d'existence », mais plus spécifiquement sur l'influence de ces conditions matérielles et pratiques, créées, affirmées et modi-

⁶ Les œuvres de Nietzsche sont citées selon l'édition critique des *Werke. Kritische Studienausgabe* [KSA], hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin – N.Y., de Gruyter 1967-, avec les abréviations suivantes, suivies du numéro de la section ou du paragraphe (et éventuellement du volume et de la page de KSA) : MA I = *Menschliches, allzumenschliches I* ; M = *Morgenröthe* ; FW = *Fröhliche Wissenschaft* ; JGB = *Jenseits von Gut und Böse* ; GM = *Zur Genealogie der Moral* ; GD = *Götzen-Dämmerung* ; WA = *Der Fall Wagner* ; EH = *Ecce homo*. Le *Nachlass* est indiqué par le numéro du volume de KSA, celui du fragment, l'indication de la période de référence et le numéro de la page. Pour la version française, on fait référence aux traductions de Patrick Wotling : *Le gai savoir* (Paris, Flammarion 2007), *Par-delà bien et mal* (Paris, Flammarion 2000), *Éléments pour la généalogie de la morale* (Paris, Flammarion 2000), *Crépuscule des idoles* (Paris, Flammarion 2005).

⁷ « Alle Arten Passionen müssen einzeln durchdacht, einzeln durch Zeiten, Völker, grosse und kleine Einzelne verfolgt werden; ihre ganze Vernunft und alle ihre Werthschätzungen und Beleuchtungen der Dinge sollen an's Licht hinaus! Bisher hat alles Das, was dem Dasein Farbe gegeben hat, noch keine Geschichte: oder wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit? » (FW 7, KSA 3.378).

fiées par les êtres humains, sur la psychologie et la physiologie humaine même. Il me semble pouvoir retrouver le noyau de cette enquête dans l'affirmation de Nietzsche, selon laquelle le travail consisterait en l'observation des différentes croissances des pulsions humaines dans les différents climats moraux (FW 7). L'objet de l'histoire des passions recommandée par Nietzsche s'inscrit dans ce réseau de phénomènes formé par l'interaction entre conditions de développement de la 'plante' homme (dans FW 7 il y a déjà un air de métaphores botaniques), caractéristiques spécifiques de celle-ci et réaction de cette forme de vie articulée sur ses propres conditions d'existence. En d'autres termes, l'objet de l'histoire des passions est indissolublement lié à celui de l'histoire des valeurs morales, des jugements moraux et des institutions qui garantissent et renforcent l'autorité et la légitimité de ceux-ci : cet objet est la psychologie humaine dans son évolution⁸. Pour un penseur qui, comme Nietzsche, insiste sur la continuité entre psychologie et physiologie, en plus, parler de psychologie signifie parler de la forme de vie humaine entière – articulée de manière spécifique dans chacun de ses contextes de développement / évolution. La connexion entre psychologie et morale est, pourtant, à double sens : toute morale est en elle déjà l'expression d'une forme de vie, d'une physio-psychologie, une *Zeichensprache* des affects (JGB 187, mais l'idée est déjà présente dans les notes du printemps 1883⁹). Ébauchant les conséquences anthropologiques de cette pensée, Nietzsche écrit en 1883 que très probablement les êtres humains, lorsqu'ils suivent la morale, se comportent exactement comme les animaux qui suivent leurs pulsions (*Triebe*) : la question est alors – symétriquement à ce qui avait été envisagé dans le paragraphe 7 du *Gai savoir* – d'établir à quelle forme de vie pulsionnelle correspond chaque morale, dans la mesure où celle-ci insiste sur des constructions de signes tels que « devoir », « droit », « bien », « loi » etc. (KSA 10, 7[76], printemps-été 1883, p. 268).

Une dérivation de la morale des affects, donc, en tant que *Zeichensprache* de ceux-ci, les affects étant à leur tour une *Zeichensprache* des dynamiques qui se déploient sur le plan organique¹⁰ ; dans l'autre sens, une action de re-

⁸ À propos de ce point et à son développement dans *Généalogie de la morale*, voir encore R. Schacht, *Nietzsche and Philosophical Anthropology*, p. 124.

⁹ Voir par exemple KSA 10, 7[47], 7[58], 7[60], printemps-été 1883 ; 8[26], été 1883 ; 24[27], hiver 1883-1884. Pour témoigner de la continuité que nous venons de mettre en relief, voici ce que Nietzsche écrit dans 7[60] (KSA 10.261 sq.) : « *Moral als Zeichensprache der Affekte : die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen* ». Voir aussi 7[126] (KSA 10.284 sq.) et, plus tard, 25[113] (KSA 11.42 sq.) au sujet de cette continuité entre niveau spirituel / intellectuel (y compris la morale), niveau des affects et niveau physiologique du corps.

¹⁰ Patrick Wotling a travaillé de manière très approfondie le statut des affects dans la philosophie de Nietzsche. Voir en particulier *La philosophie de l'esprit libre – Introduction à*

tour de la morale sur les pulsions et les affects mêmes, de manière à justifier la nécessité d'une histoire des passions (et, plus en général, de la psychologie humaine) portant sur la connexion entre passions et contextes moraux / institutionnels de développement : cette continuité bilatérale est au cœur conceptuel de ce que Nietzsche définit comme *histoire naturelle de la morale*, et qui occupe la cinquième section de *Par-delà bien et mal*.

2. Un animal qui vénère, un animal méfiant

La cinquième section¹¹ de *Par-delà bien et mal*, au titre ambitieux et significatif *Zur Naturgeschichte der Moral* (*Éléments pour une histoire naturelle de la morale*), s'ouvre par une reprise de la question traitée dans FW 7 : la nécessité de remplacer la philosophie de la morale comme *Begründung der Moral* par une doctrine de la morale capable d'une part de classer les différents *types* de morale, d'autre part de reconstruire le développement (les métaphores sont encore une fois *quasi* organiques) des jugements et des évaluations caractérisant chacun d'entre eux¹². Cette doctrine de la morale procéderait de manière comparative, pour éviter l'erreur des philosophes qui, jusque là, n'ont pas été capables de se soustraire justement à la forme de croyance à la morale qui en fait toute la force (JGB 186). Afin que la morale puisse être vue en tant que *problème* – ce qui est une prémisse de son dépassement, ceci n'étant pas seulement un travail critique, quant plutôt un travail de transformation de soi et de la sensibilité morale, des sentiments moraux qui caractérisent l'individu contemporain –, il faut tout d'abord prendre distance par rapport à la fascination magique de la croyance à la morale même : le détour historique, généalogique et comparatif pratique justement la distance par rapport à notre compréhension habituelle de nous-mêmes, c'est-à-dire – bien que la formulation ne soit pas très réussie – au fonctionnement autoréférentiel de notre psychologie¹³ (jugements, évaluations morales, affects et émotions qui

Nietzsche, Champs essais, Flammarion, Paris 2008 ; *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia 1999.

¹¹ Pour une analyse détaillée de la cinquième section de JGB en tant qu'exposition de la thèse principale de la critique nietzschéenne de la morale, voir Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, Bonn, Bouvier Verlag 1989, chapitre 2 (p. 47 sqq.).

¹² À propos de ce choix méthodologique et épistémologique, Maria Cristina Fornari a offert une analyse très ponctuelle de la confrontation de Nietzsche avec les positions de P. Rée, H. Spencer, J. Stuart Mill, dans sa monographie *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS 2006 (tr. allemande *Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2009).

¹³ Dans son chapitre « Naturalism and Genealogy » (dans *A Companion to Nietzsche*, dir. par K. Ansell Pearson, Malden – Oxford, Blackwell 2006, p. 337-352), C. Janaway expli-

les expriment, dispositions langagières etc.).

Afin de dissoudre cette « fascination » incorporée dans nos sentiments, nos perceptions, nos schémas de pensées, Nietzsche se consacre à la discussion de l'impératif kantien¹⁴ et pose celui-ci face à la question de sa signification dans le cadre de la forme de vie qui l'exprime (JGB 187). Qu'est-ce qu'une affirmation comme celle de l'existence d'un impératif catégorique en nous-mêmes nous révèle sur celui qui la prononce ? Cette interrogation repose sur la supposition mentionnée ci-dessus : toute morale est une *Zeichensprache* des affects (*ibid.*). À partir du paragraphe suivant, Nietzsche définit la relation ainsi énoncée entre morale et vie, posant les prémisses théoriques et méthodologiques, et amorçant les premiers pas, de l'histoire naturelle de la morale annoncée.

Dans JGB 188, Nietzsche présente la morale comme le contraire du *laisser aller*, comme une tyrannie contre la nature et contre la raison même. Ceci n'est pourtant pas encore une objection contre elle : la contrainte de longue durée exercée par la morale, la tyrannie constante, est à l'origine de tout ce qui se manifeste dans la vie humaine sous le signe de la liberté, de la légèreté, de la finesse (le style de la langue, la danse, l'art, les mœurs etc.). La supposition nietzschéenne est que la contrainte et la violence contre la nature, et non pas le *laisser aller*, soient *naturelles*, soient *nature*, et que tout ce qui suscite l'impression de la spontanéité soit, en réalité, le produit d'une discipline sévère et durable (tout état de création artistique, ainsi que l'histoire de la connaissance scientifique, en donnent des exemples). C'est la « nature » même, écrit encore Nietzsche, qui enseigne à détester le *laisser aller*, la liberté excessive, et qui enracine le besoin d'une réduction d'horizon et de perspective (*die Verengerung der Perspektive*) comme condition de vie et de croissance. Ainsi, il existerait un *impératif moral de la nature* :

« Tu obéiras, à qui que ce soit, et pour longtemps: *sans quoi* tu périras et perdras l'ultime respect pour toi-même » – voilà ce qui me paraît être l'impératif moral de la nature, lequel n'est certes pas « catégorique » comme l'exigeait le vieux Kant (d'où le « sans quoi » –), et ne s'adresse pas non plus aux individus (que lui importent les indi-

que très bien la connexion intrinsèque entre dissolution de nos concepts actuels, dévoilement de la dimension psychologique (les affects) et donc 'naturelle' qui les produit, et engagement personnel dans l'enquête généalogique même : celui qui conduit l'enquête doit également interroger et interpréter ses propres sentiments, attitudes et prises de positions *pour ou contre* certaines valeurs morales dont il reconstruit la généalogie précisément *parce que* ce sont les caractéristiques de sa propre forme de vie qui l'intéressent (p. 349 en particulier).

¹⁴ P. Van Tongeren (*Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 81 sqq.) montre comme la critique à la formule kantienne et en général à la morale correspondante ne se fait pas directement, mais plutôt par la contre-formulation nietzschéenne de l'impératif moral naturel dans le paragraphe 188.

vidus!), mais bien à des peuples, à des races, à des époques, à des classes, mais surtout à l'animal « homme » tout entier, à l'homme. (JGB 188, KSA 5.110)

La formulation *impératif moral de la nature* est très frappante¹⁵ : si Nietzsche inscrit la prescription morale dans la naturalité, ce n'est pas en vue d'une fondation naturelle de la morale, mais pour rétablir une continuité entre moralité et nature et reconduire la morale aux procès d'autolimitation de la vie finalisée à l'augmentation de puissance. Comme Zarathustra l'avait expliqué dans son discours sur la *Selbst-Ueberwindung*, la vie 'naturelle' n'est pas caractérisée par la décharge incontrôlée, par la libération sans mesure des forces et des ressources, mais par l'économie dans les réactions et les « tâches » vitales – ce qui veut dire, en premier lieu, obéissance. Ainsi, la morale apparaît comme une variation de l'activité auto-plastique de la vie, bien qu'il s'agisse sans aucun doute d'une variation – on y reviendra – très particulière. Si, d'une part, la morale se voit ainsi révoquer tout statut et toute origine métaphysique, d'autre part elle est élevée au rang d'une activité naturelle, *constitutive* de la vie. Cette dernière, à son tour, s'articule et se déploie par une activité homomorphe à celle que nous connaissons comme *morale*, par une structure prescriptive, qu'on peut se figurer comme une relation économique par rapport à elle-même. Il est possible de saisir cette continuité sur le plan des pulsions et des affects. Dans le paragraphe suivant (JGB 189) Nietzsche revient sur la problématique qu'il avait présentée dans FW 7 : la fonction et les effets des institutions et des prescriptions morales par rapport à la psychologie humaine. Par l'exemple de la division des jours de la semaine selon le rythme travail / repos, Nietzsche présente l'idée d'une institutionnalisation de l'économie pulsionnelle : les pauses et les périodes de jeûne des pulsions les plus puissantes, l'alternance réglée entre moments de satisfaction et de frustration de celles-ci, façonnent les pulsions mêmes, les dégrossissent, les rendent plus subtiles et articulées. Sous la pression de la morale, comme d'autres formes d'institution sociale (ou de régulation de la vie : par exemple, certaines écoles philosophiques de l'Antiquité ; FW 7 mentionne le monastère), les pulsions apprennent à se soumettre, elle se raffinent et se purifient¹⁶ – elles changent de structure, d'intensité, de relation avec leur objet.

¹⁵ Un renvoi à JGB 187, en outre, suggère ici en un certain sens la question – qui sera formulée de manière directe dans *Ecce homo* – : qu'est-ce que le fait de postuler l'existence d'un impératif pareil nous dit sur la forme de vie et sur la pratique philosophique du philosophe qui l'affirme ? qu'est-ce que l'anthropologie nietzschéenne nous dit sur la philosophie nietzschéenne, et celle-ci sur le philosophe Nietzsche ? On reviendra sur ce lien dans les conclusions.

¹⁶ « Il faut qu'existent des jeûnes de nombreuses espèces ; et partout où dominent des pulsions et des habitudes puissantes, les législateurs doivent veiller à introduire des jours intercalaires au cours desquels une telle pulsion est enchaînée et apprend de nouveau à jeû-

Ceci est précisément ce qu'il y a de plus impressionnant dans l'histoire *naturelle* de la morale : engendrée par une nécessité économique de la vie, toutes contraintes et toutes régulations ont un effet de retour sur la forme de vie qui les pratique. Au cœur de ce procès d'élaboration des énergies naturelles par elles-mêmes il y a le phénomène de la « sublimation » (c'est le mot nietzschéen), que Nietzsche illustre par l'exemple du passage de la pulsion sexuelle à la forme de l'*amour passion*¹⁷ : cette évolution, écrit-il en conclusion du paragraphe 189, a eu lieu précisément dans la période chrétienne en Europe, en vertu des obstacles posés à la satisfaction libre et dérégulée de la pulsion même. J'y reviendrai.

Pourtant, l'aspect qui reste encore à comprendre est en un certain sens celui de l'origine de la morale, ou, plus spécifiquement, de la structure biologique et anthropologique de la nécessité d'autolimitation et d'autoplastique se manifestant naturellement dans l'être humain. À partir de plusieurs phénomènes humains représentatifs, la suite de la cinquième section de JGB l'approfondit. Ce qui pourrait paraître comme une digression, notamment la discussion du conflit entre raison et instinct chez Socrate et Platon en JGB 191 et de manière plus général l'opposition entre « *Glauben* » (comme foi, croyance) et « *Wissen* » (savoir) dans JGB 191 et 192, touche en réalité au cœur de cette question. Connaissance (ou savoir) et croyance – surtout dans JGB 192 – sont présentées par Nietzsche comme des attitudes fondamentales de la vie (humaine) par rapport à son milieu et à l'accomplissement, voire à la performance de ses activités : il est question du fondement de la croyance et de la connaissance dans la vie, ainsi que de leur rapport à la moralité dans cette dernière. Nietzsche montre que c'est à partir des procès biologiques élémentaires, comme la perception sensible, qu'une forme de 'choix' entre vérité et mensonge s'opère. C'est pourtant la nature des procès biologiques même qui fonde la possibilité de cette alternative, qui, en ce sens, ne peut pas être évaluée par des critères moraux : la perception du « nouveau », de l'inconnu, demande beaucoup plus d'énergies que la perception de l'habituel – d'où la tendance constitutionnelle de nos organes de sens à « falsifier », à manipuler de manière artistique la réalité perçue, à assimiler le nouveau, par ce travail, au connu. « Le nouveau se heurte ainsi à l'hostilité et à la réticence de nos sens » (JGB 192) : même dans les processus les plus simples on trouve l'action des affects, tels que la haine, l'amour, la peur, et la paresse (en tant qu'affect

ner. Considérées à partir d'un plan supérieur, des générations et des époques entières, lorsqu'elles se montrent affectées de quelque fanatisme moral, paraissent de telles périodes intermédiaires de contrainte et de jeûne durant lesquelles une pulsion apprend à s'abaisser et à se soumettre, mais aussi à se *purifier* et à *s'aiguïser* » (JGB 189, KSA 5.110).

¹⁷ Nietzsche travaille sur ce procès d'élaboration d'une pulsion déjà en 1881 : voir KSA 9, 11[124], p. 486.

passif). L'interaction de la vie avec son milieu et avec elle-même est immédiatement *évaluation*. À côté de cette forme naturelle de « paresse », à laquelle on peut reconduire l'activité artistique et créatrice, mais en même temps 'cristallisatrice' de la vie – qui fixe, stabilise, immobilise ses conditions d'existence, d'affirmation et de développement –, il y a une forme de destruction de cette 'illusion', de dissolution du confort du connu et de la confiance en l'habituel, de méfiance par rapport à la perception, à la croyance. Il y a quelque chose qui déstabilise, qui crée une distance par rapport aux conditions établies et affirmées – quelque chose qui, dans les termes des affects et de la morale, pourrait être définie comme une sorte de « méfiance » : ce quelque chose est la vie même. En décrivant le « vital [*das Lebendige*] » en tant qu'autodépassement fondamental, Zarathustra avait nommé cette activité *Wille zur Macht*¹⁸. Par l'épanouissement, par la prospérité due aux conditions favorables d'existence qu'elle-même affirme et stabilise, la vie dépasse ces conditions mêmes, et se déstabilise (se transforme). La même chose se passe lors d'une diminution des forces disponibles. Puisque la vie ne connaît pas d'immobilité – sa conservation aussi est une activité de reproduction –, l'effort de stabilisation introduit un changement dans l'économie des forces : la dialectique entre stabilisation et déstabilisation, entre affirmation et dépassement, est continue et fondatrice. Ainsi, les fondements de la polarité entre connaissance (savoir) et croyance (foi) sont inscrits dans les procès biologiques¹⁹, qui se reproduisent également dans la polarité raison-instinct dont il est question dans JGB 191 à propos de Platon et de Socrate : à côté de la tendance à la « paresse » de l'instinctif se développe chez les êtres humains la capacité de suspendre l'adhésion immédiate, de créer une distance dans le temps, dans l'espace et ensuite dans la représentation, dans l'imagination, dans la prévision, dans l'analyse du « donné ». Tardivement, dans le procès d'évolution, nos sens apprennent la « méfiance » et la « patience » : de cette interruption du spontané, de ce petit décalage, dérivent la capacité d'analyse et prescription qu'on appelle raison, tout comme l'activité humaine d'objectivation, représentation et universalisation qui prend le nom de connaissance. Dans la mesure où elle devient « quête de la vérité », même en tant que lutte de pouvoir entre positions différentes, cette dernière est elle-même, à son tour, la condition de sa propre déstabilisation (succession de théories / visions du monde).

Ici se montre l'ambiguïté fondamentale du statut de chacun des termes et des phénomènes décrits, ambiguïté qui, il me paraît, se situe au cœur de la

¹⁸ Voir le discours de Zarathustra *Von der Selbst-Überwindung* (Za II, KSA 4, p. 146 sqq.).

¹⁹ Zarathustra affirmait déjà cette continuité fondamentale : son discours sur la *Selbstüberwindung* commence par une lecture de la volonté de vérité par le biais des phénomènes de la vie (KSA 4, p. 146).

puissante critique nietzschéenne de la morale, visant à reconduire celle-ci dans la nature et dans la vie. Savoir, croyance, vérité, mensonge, méfiance, crainte, confiance, créativité : toutes ces attitudes de la vie ont un double statut, du point de vue de la vie même, puisqu'elles peuvent à la fois en favoriser la prospérité par une stabilisation *ou bien* par une déstabilisation de ses conditions d'existence. L'ambiguïté s'élève au carré, si l'on considère que stabilisation et déstabilisation peuvent également être des sources d'affaiblissement et de décadence de la vie. En ce sens, la crainte peut être à l'origine de la méfiance par rapport au nouveau ainsi qu'à l'origine de la méfiance par rapport à l'habituel ; le savoir (la connaissance, c'est-à-dire la possibilité de transférer l'expérience accumulée) peut agir comme stimulant (en établissant un devoir être qui motive à la recherche et donc au dépassement du *statu quo*, JGB 188) ou comme blocage et obstacle à l'enrichissement (par cette même cristallisation d'un devoir être par rapport à la vision du monde établie, cf. MA I 629-637²⁰) ; le mensonge peut stimuler la vie, en stabilisant ses conditions d'existence, ou bien l'inhiber par cette même fixation ; la confiance peut pousser au *laisser aller* ou bien à risquer, à dépasser ce qui est donné et acquis, etc.²¹ À chaque fois, chaque occurrence de ces attitudes (toutes faisant partie de la vie) doit être évaluée et jugée par le biais de la forme de vie qui l'adopte et qui s'en sert pour accomplir son activité vitale dans le cadre de ses conditions d'existence. C'est en ce sens que, par exemple, les jugements esthétiques doivent être rapportés à la forme de vie qui les prononce (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 19-20) ; ou que le statut de tout art et de toute philosophie en tant que thérapie pour une forme de souffrance se détermine à partir du genre de souffrance dont il s'agit : souffrance par surabondance ou bien par appauvrissement de la vie (FW 370, consacré au problème du Romantisme). La fausseté d'un jugement ou d'une évaluation n'est pas une objection contre lui / elle – sauf du point de vue moral : la préférence accordée à la vérité (FW 344), et l'effet prescriptif qui en dérive, sont dans ce cadre une révolution, un renversement de l'attitude de la vie humaine par rapport à elle-même. Ici, la morale « rompt » en un certain sens avec la vie, en introduisant une différence *absolue* (et non plus relative à la vie même dans ses manifestations spécifiques, comme dans l'ambiguïté mentionnée) de valeur entre vérité et mensonge. Ainsi, la morale devient une révolte de la vie contre elle-même, un instrument de négation de la vie (on y revien-

²⁰ À ce sujet, je me permets de renvoyer à mon travail « Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis », *Nietzsche-Studien*, 39, 2010.

²¹ Le paragraphe FW 57 offre un autre exemple : Nietzsche critique les « réalistes » en mettant justement au jour la « personnalité » et le côté « passionnel » de leur investissement sur la connaissance d'une « réalité » certaine, de leur croyance, voire de leur préférence pour la « réalité ».

dra).

Comme Nietzsche affirme dans FW 344, la hiérarchie de valeur entre vérité et mensonge – qui règne dans la morale – ou entre vérité et erreur qui règne dans la science – n’aurait pas pu s’établir à partir d’un calcul des avantages et des désavantages portés par l’une et l’autre à la vie humaine, puisque vérité *et* mensonge se sont longtemps montrés comme utiles à celle-ci. Cette évaluation doit s’être affirmée *malgré* ce caractère fondamental du *Dasein*, qui consiste dans le jeu de croyance, confiance, foi *et* méfiance, crainte, critique. La préférence pour la vérité est donc l’affirmation d’une certaine forme de vie²², fondamentalement méfiante par rapport au caractère ambigu de la vie, voire par rapport à la condition fondamentale de la vie humaine, qui est d’être plongé dans ce jeu de vérité et de mensonge, et de pouvoir en prendre conscience. C’est une prise de conscience terrible que celle qui fonde l’attitude pessimiste par rapport à la valeur (ou aux valeurs) de la vie, et dont Nietzsche s’occupe à l’époque de *Humain, trop humain* : la disharmonie fondamentale du *Dasein* consiste justement en ceci, que nous sommes source d’injustice, fausseté, illusion, manque de logique dans le monde, et que nous pouvons le savoir (MA I 32). (Au-deçà de cette prise de conscience, il y a la morale qui protège du « vide » de sens ; au-delà l’alternative entre pessimisme, ressentiment, nihilisme, *et* affirmation dionysiaque. Mais cette prise de conscience est à la fois la cause *et* l’effet de la mise en question de la valeur absolue de la morale *par* la morale). La volonté de vérité se configure comme un refus définitif non seulement de se laisser tromper, mais surtout de tromper et de *se* tromper – c’est-à-dire comme une négation du caractère fondamental de la vie humaine. Morale et vérité se dévoilent également comme des moyens pour incliner de manière arbitraire – encore une fois, par une négation de la vie – la balance vers la méfiance et le refus de croire (FW 344). Ainsi, on comprend très bien pourquoi la question posée par FW 344, à *quoi bon la morale ?* doit être lue comme la question portant non seulement sur la valeur de la morale – comme s’il s’agissait de prononcer un jugement de valeur *définitif* sur la morale ou bien sur la vérité, ce qui reviendrait à n’être qu’une illusion d’absolu et de stabilité d’une vérité ou d’une valeur acquise –, mais aussi sur la forme de vie, ou de *Dasein*, pour laquelle la morale a une

²² C’est précisément en mettant au jour l’investissement affectif qui fonde cette préférence pour le vrai que Nietzsche, comme le rappelle avec justesse Patrick Wotling, critique les philosophes (et la philosophie) qui l’ont précédé (P. Wotling, « La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique », *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, p. 1-50 : p. 4). On en a vu un exemple dans la discussion de l’impératif kantien dans JGB 187 (cf. *supra*) : Nietzsche ne s’engage pas dans une réfutation de la doctrine qu’il critique, mais reconduit celle-ci à ses prémisses, en pratiquant la philosophie comme « questionnement radical », par lequel « le théorique s’avère être au service du pratique » (P. Wotling, « La culture comme problème », p. 7 et p. 24).

valeur, donc, en fonction de cela, sur la valeur de cette valeur par rapport à la vie. Comme Nietzsche l'écrit en JGB 3, les évaluations de valeur peuvent être lues comme des exigences physiologiques pour la conservation d'une certaine forme de vie.

Précisément en ces termes, qui ouvrent en même temps la dimension et la portée anthropologiques de l'enquête sur la morale, procède la cinquième section de *Par delà bien et mal*. Lorsque, comme on va le voir, elle retrace la naissance de la morale à partir de la crainte, c'est à partir de la crainte d'une certaine forme de vie qu'elle retrace la naissance d'une morale correspondante – étant donné, comme la section l'affirme dans les paragraphes d'ouverture, que la morale, en général, est une attitude *naturelle* de la vie (humaine).

Mais il y a encore un point à remarquer, concernant la portée anthropologique de ce questionnement et de celle que j'ai défini comme l'ambiguïté fondamentale des deux tendances de la vie (humaine), celle à la confiance et celle à la méfiance – bref, concernant la double définition qui donne le titre à ce paragraphe et qui se trouve dans FW 346 :

Car l'homme est un animal qui vénère ! Mais il est aussi un animal méfiant (FW 346, KSA 3.580)

Parmi ces deux tendances, il ne paraît pas possible d'établir une primauté anthropologique, voire biologique, puisque leur jeu combiné définit le mouvement même de la vie, son caractère fondamental de dépassement de soi (comme Zarathustra le rappelait) – même dans les situations dans lesquelles elle paraît comme cristallisée, gelée, immobile. En ce sens, il serait possible de lire la morale comme un phénomène à son tour ambigu : elle est à la fois un instrument de fixation de certaines conditions d'existence et, par l'établissement d'un devoir être à réaliser, en même temps une distance qu'on ne peut jamais définitivement remplir entre être et devoir être. C'est la vénération pour les valeurs établies, ce sont la vénération pour la métaphysique des instances absolues et le mépris pour le devenir qui produisent de manière nécessaire une distance par rapport à soi-même et au présent, c'est-à-dire une méfiance fondamentale dans la compréhension de soi et du monde même²³.

La première question, celle de la spécificité morale-forme de vie, me paraît trouver une place dans l'aphorisme JGB 194, illustrant les différences possibles entre les différents types d'être humain dans l'attribution de valeur²⁴,

²³ La science comporte cette même ambiguïté de statut, qu'elle porte inscrite dans son histoire même (à titre d'exemple, voir JGB 188, FW 300, MA I 629-637).

²⁴ Et, en même temps, revenant implicitement sur le caractère vide des généralisations par les notions et les concepts (comme *Besitz*, possession). Comme dans d'autres textes, Nietzsche présuppose ici une double dimension communicative du langage : l'acte de nomination crée l'illusion d'une entente communicative possible, c'est-à-dire agit en termes de

suivi de JGB 195, illustrant la fonction spécifique de la morale dans le cadre de la forme de vie juive ; de 197 expliquant la fonction protectrice de la morale du grand nombre par rapport au péril représenté par les « hommes de proie » ; finalement de 198, montrant un autre aspect de la fonction protectrice de la morale, sur le plan interindividuel et intra-individuel à la fois : la préservation de soi (et des autres) des passions et des tendances personnelles. En ce sens, le caractère absolu et surtout universel des impératifs moraux, articulés à une économie générale de bon sens là où il ne serait pas permis de généraliser, est en même temps une forme de prudence et une forme de stupidité (JGB 198). C'est en ce sens que la morale paraît avoir son origine dans la *crainte*²⁵ (JGB 197, 198, 201, 202 s'inscrivent dans la rubrique *Moral als Furchtsamkeit*) : elle cristallise les conditions d'existence relatives à une certaine forme de vie, pour la protéger *d'elle-même* et de ce qui en diffère. La crainte concerne les déstabilisations possibles par le nouveau, l'inattendu, le démesuré, par *l'autre* et les autres (JGB 201 est une tractation exemplaire des typologies de ces « autres », avant et après le consolidement de la communauté sociale). La crainte que Nietzsche pose à la base de la morale (dans le sens *des différentes typologies* de morale, cfr. JGB 198) produit ainsi un instrument à la fois stabilisateur et déstabilisateur, qui conserve le caractère ambigu auquel on a fait référence. En effet, si la stabilisation des critères de légitimité du comportement et de l'action induit une forme d'inhibition des pulsions et des énergies vitales, elle en réalise en même temps un déplacement, change leur structure et leur direction d'application, puisqu'elle ne fait que contenir, mais ne « désactive » pas les énergies et la vitalité de la vie qu'elle vise à contrôler. Ainsi, l'incorporation de l'obéissance à des autorités morales engendre doucement une autre forme de vie humaine, c'est-à-dire celle « naturellement » capable de mauvaise conscience, d'obéissance, de maîtrise et d'analyse de soi, forme de vie grégaire et caractérisée par des nouvelles « vertus » (le « souci de la communauté, la bienveillance, les égards,

stabilisation de l'échange et de la vision du monde partagée ; les tensions qui agissent *au dessous* de ces universalisations, pourtant, et qui les nuancent selon les besoins, les idiosyncrasies et les affects du parlant et du récepteur, créent – par les aspects métacommunicatifs, comme l'intensité, le style, etc.) la possibilité du conflit, de la mécompréhension, de la surprise (une sorte de *aha-effect*) et ainsi des espaces de révision et de décalage du langage même.

²⁵ Zarathustra paraît suggérer, en plus, le caractère non seulement expérimental, mais fondamentalement risqué et dangereux de tout *Befehlen* (« ein Versuch und ein Wagniss eschien mir in allem Befehlen ; und steht, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran », Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*, KSA 4, p. 147) : la tendance inertielle à l'obéissance, qui se retrouve à la base de la forme de vie suivant la morale grégaire, pourrait alors être reconduite au caractère plus « confortable », physiologiquement moins déstabilisant de celle-ci.

l'ardeur au travail, la modération, la modestie, l'indulgence, la pitié », JGB 199). La *Généalogie de la morale* s'occupera de montrer à la fois la grandeur et la misère de cette forme de vie, embrassant les nuances de la capacité de promettre jusqu'à la souveraineté impressionnante de l'individu maître de soi-même, mais travaillant en même temps, par les valeurs morales occidentales, à la négation et à la répression de la vie (humaine) dans sa nature fondamentale. De plus, la distance instituée et établie entre soi et soi-même, l'éducation à la méfiance consciente qui dérive de la vénération pour les idéaux, les autorités, les valeurs, les « dieux », une fois que ceux-ci sont assumés comme garants de la vérité, sont les forces qui font surgir ce même *habitus* qui porte le nom de « volonté de vérité » et qui parviendra finalement à la mise en question des mêmes instances qu'elle vénérât – la morale (et ses bases métaphysiques) en premier lieu. De l'effet méthodologique de la stabilisation, par crainte, d'une vision du monde dérive la méfiance pour cette dernière, puisque la crainte de se tromper ou d'être trompé a, de plus, le soutien de la valeur morale attribuée à la véridicité. Avant qu'on se consacre à l'exemple des passions pour approfondir l'analyse ci-dessus (§ 3), quelques considérations sur le deuxième point.

La question de l'autodépassement de la vie comme source de « distance » trouve résonance dans JGB 193, qui ajoute en même temps un détail remarquable à l'analyse du premier point discuté. Selon ce paragraphe, les expériences rêvées jouent un rôle remarquable dans l'économie de la vie individuelle (Nietzsche le dit de manière encore plus subtile : dans le *Gesamt-Haushalt unserer Seele*), puisqu'elles sont capables d'introduire des modifications physiologiques, d'élargir les limites de l'imagination, de produire des décalages dans les besoins individuels, et, par conséquent, de modifier les évaluations de valeur correspondantes. Un rêve est capable, nous dit Nietzsche, de nous conduire par exemple à une conception *autre*, à une idée *autre* de notre bonheur – bref, de nous transformer quant aux attributions de valeur dans la vie réelle²⁶. Ainsi, hors de toute volonté, de toute activité consciente, de toute autodétermination et maîtrise de soi, a lieu une forme de changement « physiologique » de perspective, de besoins, de valeurs. Ce paragraphe, ap-

²⁶ Le sujet spécifique du paragraphe 193 contient, de plus, un détail très important pour son interprétation dans le cadre de la cinquième section de *Par-delà bien et mal*. Ce n'est pas par hasard que l'exemple de rêve auquel Nietzsche fait référence soit justement celui du vol, de la libération de la pesanteur, en allemand « *Schwere* ». Si on pense au rôle joué par la métaphore du *Geist der Schwere* dans le discours de Zarathustra dans le chapitre correspondant de la troisième partie de l'ouvrage nietzschéen, on se rend compte de l'importance de ce paragraphe dans le contexte où il se trouve : la métaphore de la pesanteur renvoie justement à la morale et à la possibilité de son dépassement sur une échelle individuelle, c'est-à-dire par l'auto-affirmation d'exigences divergentes de celles qui fondent la morale commune.

paremment hors lieu dans le cadre d'une histoire naturelle de la morale, se révèle alors chargé de sens et de conséquences une fois lu par le biais de ce qui le précède et de ce qui le suit (JGB 194, 195, 197, 198), c'est-à-dire au sein de la qualification de la relation entre forme de vie et morale. Le rêve nous dévoile les marques d'un dynamisme physio-psychologique involontaire, capable pourtant d'influencer la vie consciente dans ses aspects les plus considérables, comme l'idée de bonheur. JGB 194 reprend le discours et approfondit les nuances idiosyncrasiques dans la détermination non tant des tables de valeurs, quant à la manière individuelle de se les approprier, voire des effets de cette appropriation dans la manière de penser, parler, imaginer de chacun. Ce deux aphorismes font allusion, il me paraît, à la vitalité qui trouve tout de même expression dans les contraintes de la morale : une vitalité physiologique spontanée (JGB 193) ; une vitalité en tant que différence d'articulation des manières de déterminer la hiérarchie des biens (donc du bonheur, de la satisfaction) dans l'horizon d'une évaluation de valeur (JGB 194) ; finalement, dans JGB 200, une vitalité de l'évolution d'une civilisation même, grâce à la différence des formes de vie qui peuvent potentiellement prendre source des mêmes prémisses physiologiques²⁷. Par exemple, l'homme faible et décadent d'une « époque de désagrégation » vise un bonheur en tant que fin de la guerre qu'*il est*, en tant que mélange de pulsions et d'appréciations de valeur ayant origines disparates ; mais, à partir « des mêmes causes », la même civilisation peut susciter (ou donner l'impulsion à) des formes de vie différentes, par exemple aux hommes « magiques, insaisissables et impénétrables » de la force et de la maîtrise de soi (JGB 200).

Les différences physio-psychologiques, dans les besoins et par conséquent dans les évaluations, agissent de manière déstabilisante par rapport à la mo-

²⁷ Si cette analyse est exacte, alors la thèse de la Ve section de JGB ne serait pas seulement qu'il y a une multiplicité de morales (contre l'idée d'une morale), mais que le caractère nécessaire (et 'bon', dans le sens de favorisant la vitalité de la vie) de cette multiplicité se fonde sur la pluralité des formes de vie humaines, des configurations physio-psychologiques individuelles. En d'autres termes : favoriser la multiplicité dans l'expression des évaluations de valeur c'est favoriser le dynamisme de la vie – ce qui renvoie justement à l'idée du dépassement d'une morale universelle et généralisatrice. Ceci pourrait aider à éclaircir le sens et la portée philosophique de deux aphorismes comme JGB 194 et surtout JGB 193, qui risque d'être perçu comme relativement 'hors lieu' par rapport au discours de la Ve section de JGB. Dans sa très rigoureuse et éclairante analyse de la Ve section de JGB, van Tongeren ne mentionne par exemple JGB 193 qu'en tant que témoignage de l'idiosyncrasie individuelle du concept de *Glück* (*Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 85). Comme j'espère de l'avoir montré ci-dessus, il me semble que le renvoi nietzschéen au rêve comme une source possible de la différence individuelle par rapport à l'idée de bonheur joue un rôle clé dans l'argumentation de la Ve section : c'est justement à la naturalité de la multiplicité des évaluations de valeurs et à leur caractère *physiologiquement* provisoire qu'il renvoie.

rale du grand nombre. Dans la formule de celle-ci, comme on l'a vu, l'universalité et l'uniformité favorisent la *mediocritas*, protègent de l'exception qui inquiète. La crainte constitutive qui fonde la morale s'exprime, dans le grand nombre de la modernité européenne, dans le désir que toute causes de crainte soient éliminées, les causes internes (JGB 198, mais surtout JGB 200) comme les externes (JGB 197 et 201). Si la morale vise à niveler nuances, différences, dépenses d'énergies, à contenir l'« inconnu » psychologique et sociale, elle transforme en même temps la physiologie, la psychologie et par conséquent l'interaction entre les individus, et produit ainsi des nouvelles possibilités, et ainsi de *l'inconnu*, des surprises, de potentielles craintes. La même civilisation de la décadence européenne, comme on vient de le voir, peut ainsi produire un nihiliste ainsi qu'un Nietzsche, décadent et à la fois *Anfang* (EH, *Warum ich so weise bin* 1). De manière semblable, les *Erforscher der Wahrheit*, c'est-à-dire ceux qui sont le fruit de la civilisation morale et ont incorporé à la fois l'engagement pour la connaissance et la conscience de la dissolution des vérités métaphysiques, déstabilisent, par leur quête de vérité, l'accord entre les êtres humains concernant les valeurs – affirme Nietzsche dans FW 76. Mais ce qui est plus frappant, c'est que cet effet de déstabilisation repose sur l'action des *Gegentriebe*, opposés à cet apaisement et nivellement des différences, résistant à la stabilisation de l'accord sur les choses et sur les valeurs (FW 76). Il est clair que la capacité de critique et de mise en question, comme l'affirmait JGB 192, est une acquisition tardive de la civilisation humaine. Néanmoins l'exercice de la critique est possible par le caractère incorporé de sa nécessité, par le fait qu'elle est devenue un *besoin* (physiologique) de la forme de vie qui s'engage en elle : ce n'est pas avec une attitude intellectuelle tout court qu'on à affaire, mais avec l'idiosyncrasie d'une forme de vie – donc, en un certain sens, avec les structures les plus « naturelles » de la vie (humaine). C'est ce que Zarathustra (Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*) dévoile lorsqu'il reconduit la volonté de vérité à la volonté de puissance, c'est-à-dire à la vie comme activité continue d'évaluation de valeur (vitaes). Il s'agit du même ordre de phénomènes décrit par Nietzsche dans les paragraphes MA I 629-637, déjà mentionnés, où il discute de la nécessité morale de rester fidèle à une croyance passionnée, à une conviction, lorsque la passion diminue, et on n'éprouve plus l'attachement d'autrefois. La passion et le dépassement de la passion, qui transforment les évaluations individuelles, constituent un mouvement (psycho-)physiologique, que la réflexion intellectuelle consciente accompagne et oriente – puisque *celle-ci* (celle de l'amour de la vérité et de la capacité critique²⁸) est la forme de vie qui s'est produite au cours de la civili-

²⁸ En un certain sens, la conscience intellectuelle et l'idée de la vérité sont donc à leur tour une forme de protection contre la peur de l'inconnu, dans la forme du *changement* et du *de-*

sation occidentale.

Le dépassement « naturel » de soi est l'objet de la reconstruction nietzschéenne de la transformation de ses besoins et de son idiosyncrasie dans la période de préparation d'*Humain, trop humain* (MA I, *Vorrede* 3 en particulier), lorsque son congé de Wagner a lieu : la *Entfremdung* n'est pas un acte intellectuel, mais une nécessité vitale (même une question de vie ou mort : « *Lieber sterben als hier leben* »), qui oblige à la prise de conscience et au changement des conditions de vie. La même vitalité physio-psychologique est à la base de l'alternance entre les épisodes de dégoût de soi et ceux de bonheur, légèreté, amour de soi, que le Christianisme explique, voire falsifie par les notions de péché et de grâce divine (MA I 134), et que Nietzsche souhaite par contre, en les reconduisant à la naturalité, dégager de la volonté et de la responsabilité individuelle (on y reviendra). Un phénomène analogue est décrit, sur le modèle de Schopenhauer²⁹ et de Stendhal³⁰, dans FW 14 : la satisfaction du désir sexuel change les paramètres de l'imagination amoureuse, et dissout ainsi non tant l'idéalisation de l'objet (comme chez Schopenhauer), mais l'idéalisation du désir pulsionnel même. La « distance » physiologique acquise par le repos momentané de la pulsion favorise une distance par rapport à l'illusion de l'imagination, et l'individu est plus disponible à une forme d'objectivité par rapport à sa pulsion même – bref il est capable d'y reconnaître la convoitise (*Habsucht*), le désir de posséder, si distant de l'idéal moral d'amour qui hante l'imaginaire amoureux du désirant (FW 14). Un dernier exemple se trouve dans le paragraphe FW 307, qui souligne justement la dimension non seulement « existentielle », mais *physiologique* de la critique à une conviction personnelle antérieure : c'est « la vie » qui tue les vérités anciennes, non pas la raison, et la capacité critique est la manifestations de besoins différents, de l'action de force vitales qui se libèrent d'une manière d'être en se libérant d'une « idée » (FW 307). Dans tous ces cas, on remarque aisément l'action conjointe du changement intrinsèque à la vie même, de son pouvoir déstabilisateur, du besoin de stabilisation complémentaire et de la crainte qui le signale et l'accompagne³¹. Comme l'invention d'une causalité

venir : ils sont une manière pour donner du sens à ce mouvement de transformation, à la vitalité déstabilisante de la vie même qui *vivifie* les croyances, les institutions, les instances qui font l'objet d'une vénération.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ch. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*.

³⁰ Stendhal, *De l'amour* (1822), Paris, Michel Lévy 1857, en particulier ch. 6.

³¹ On peut prendre par exemple FW 14, dans lequel celui dont le désir a été satisfait, une fois acquis l'objet désiré et reconnue la « vraie » nature de l'amour qu'il croyait lui porter, prend distance de l'idéalisation du désir, lui donne un nom différent (*Habsucht* et non plus *Liebe*), mais en même temps craint maintenant de ne pas garder la possession de l'objet acquis.

spirituelle (volonté, conscience, sujet) par rapport au changement « interne », toute forme d'explication causale externe est également une forme de stabilisation et de contrôle du devenir³² (GD, *Die vier grossen Irrthümer* 3-5). Il en reste, de toute manière, la réalité à la fois d'une différence entre les individus par rapport à leur manière d'entendre et de *vivre* les mêmes valeurs, comme le soulignait JGB 194, et d'un changement *interne* et externe continu³³ grâce à l'expérience et aux phénomènes vitaux, comme le documentent les exemples mentionnés. L'élément déstabilisateur, donc, est autant constitutif de la nature de la vie (humaine) que l'élément cristallisateur, de simplification et synthèse stabilisatrice³⁴.

3. Histoire des passions et de la psychologie occidentale

Par l'analyse de cette double valence de l'activité d'autoreproduction et d'autodépassement de la vie, il est possible de mieux comprendre la psychologie humaine occidentale. Son caractère historique, c'est-à-dire son développement dans le temps, est justement le résultat de l'activité naturelle de limitation et dépassement de la vie, qui provoque des effets de retour sur elle-même et se transforme en même temps qu'elle transforme ses propres conditions d'existence. En ce sens, la dimension anthropologique de l'histoire de la psychologie n'est pas celle d'une explication réductionniste de tout phé-

³² Je suis tentée de voir dans la formulation *Ursachen-Trieb*, que Nietzsche utilise dans le paragraphe 5 de la section GD, *Die vier grossen Irrthümer*, une forme subtile d'ironie : dans un texte qui affirme qu'une explication quelconque est toujours mieux que ne pas avoir d'explications, Nietzsche pousse le discours jusqu'à la réduction de toute forme d'explication causale à une pulsion, et affirme en même temps, de plus, que l'habitude à privilégier une certaine explication causale rend progressivement aveugle par rapport au nouveau, à l'inconnu.

³³ Un autre exemple intéressant est celui du dynamisme d'une communauté, qui se concentre tout d'abord sur une stabilisation par rapport aux menaces externes, pour passer après à régler les conflits et les dangers potentiels à son intérieur : selon chacun des deux cas, l'évaluation de certaines pulsions telles que « la soif d'initiative, la folle audace, la passion de la vengeance, l'astuce, la rapacité, le despotisme » change complètement de signe (JGB 201).

³⁴ Il me semble possible de retrouver cette duplicité en juxtaposant deux affirmations qui se trouvent dans deux œuvres consécutives de Nietzsche : dans le *Gai savoir* on lit, d'une part, que c'est seulement en tant que créateurs que nous pouvons détruire (*scil.* qu'on ne peut pas repérer la « réalité » en détruisant « l'apparence » des choses, FW 58) ; Zarathustra, d'autre part, affirme que celui qui doit être un créateur de valeurs doit tout d'abord en être un destructeur (« und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen : wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen », Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*, KSA 4, p. 149).

nomène humain à la « nature » des pulsions ou du biologique : ce sont les pulsions mêmes, en tant que corps, physiologie, psychologie, qui ont une histoire, due à leur activité, dont on peut observer les effets et reconstruire des lignes généalogiques, mais dont on ne peut pas indiquer une forme « originale » fonctionnant d'explication causale universelle.

L'exemple des passions est très instructif pour comprendre *i)* le procès de transformation des pulsions grâce aux obstacles posés à leur expression directe (au *laisser aller*) ; *ii)* les effets productifs de la moralisation de la psychologie (qui n'est pas seulement répression, mais réarticulation³⁵) ; *iii)* finalement, la relation dynamique entre physio-psychologie et institutions. Bref, l'exemple des passions illustre *iv)* la continuité entre vie biologique et vie sociale qu'on vient de discuter, dans le cadre de laquelle morale et psychologie font partie du même phénomène et de la même évolution.

À partir de ce qu'on a discuté jusqu'ici, il me paraît clair que les passions ne sont pas, dans le contexte nietzschéen, des phénomènes de pure spontanéité émotive ou affective, pour ainsi dire. Si on peut supposer une vitalité fondamentale de l'activité pulsionnelle, celle-ci ne se présente pourtant pas à l'état « naturel » dans le sens d'un état originaire, quant au sens de la naturalité du travail de limitation et régulation que la vie opère sur elle-même. Ainsi, les passions sont un témoignage anthropologique fondamental, puisqu'elles portent la trace de la continuité de l'autotransformation de la vie humaine, du biologique au social (point *iv*). Encore sur ce point, on vient de voir (§ 1) que la morale n'est pas hétérogène par rapport aux affects, mais en constitue une des *Zeichensprache*. Sur le plan pulsionnel naissent les « idées » qui structureront les évaluations morales, c'est-à-dire que naissent des formes de perception évaluatrice, d'appréciation, qui orientent la régulation et l'organisation des affects mêmes. On a vu également (§ 2) que les obstacles posés à l'expression des pulsions ne sont pas tout à fait une instance externe, mais une articulation de la tendance naturelle à l'autolimitation de la vie pour l'augmentation de puissance. Il en dérive que la relation entre les pulsions et ces obstacles n'est pas statique, mais dynamique (*i*) et productrice d'articulations ultérieures et nouvelles de la vitalité pulsionnelle dans son jeu d'autolimitation et autodépassement (*ii*). En ce sens, ce sont les formes mêmes de la limitation 'institutionnalisée' qui changent sous la pression de la vitalité dont elles sont dépendantes, de manière qu'elles peuvent même perdre leur sens, leur fonction et leur efficacité (*iii*).

Les passions alors, telles qu'elles sont présentées dans le paragraphe 7 du

³⁵ D'après P. Wotling (« La culture comme problème », p. 23), à l'époque de la rédaction de *Par-delà bien et mal* « Nietzsche ne définit plus les morales comme des interprétations [...] : il les traite désormais non en résultats mais en sources ; et plus précisément en sources de transformation, d'altération du type de vivant qui les pratique ».

Gai savoir, sont donc des structures complexes, constituées par des affects (même « contradictoires »), par des formes d'articulation langagière, par des cadres d'imaginations, par un imaginaire discursif caractérisant et incorporé, par des perceptions de légitimité, par une relation aux institutions et aux mœurs / pratiques sociales. C'est en ce sens et seulement en ce sens, c'est-à-dire en tant que phénomène historique et évolutif, qu'elles font l'objet d'une enquête psychologique complémentaire à la reconstruction de la généalogie des évaluations morales (thème nietzschéen à partir de MA, comme le déclare la *Vorrede* à la *Généalogie*). Les passions caractérisent une civilisation de la même manière que les institutions 'objectives' : les unes dépendent des autres et ne s'expliquent que par cette complémentarité. Dans les deux cas, la question qui motive l'enquête concerne la façon dont nous sommes devenus ce que nous sommes.

Le paragraphe 14 du *Gai savoir* pose précisément cette question, appliquée au cas de l'amour : une fois montré, par une analyse linguistique, le caractère construit et d'une certaine manière « falsifiant » de l'idée d'amour et du mot qui le désigne ; et une fois repéré, au dessous de l'illusion d'unité soutenue par le langage, une racine pulsionnelle ambiguë et mobile par rapport aux valeurs morales, Nietzsche pose le problème du procès qui mène de cette matière pulsionnelle (hypothétique) démesurée, 'égoïste' et myope à la forme de relation et de pratique que nous appelons « amour », impliquant une sublime capacité d'imagination, de représentation, d'idéalisation, de 'générosité' etc. Dans les textes successives, Nietzsche revient sur cette interrogation et y ajoute des éléments contribuant à la fois à l'histoire de la passion amoureuse *et* de la psychologie (moralisée) dans la civilisation occidentale. Si les termes « passion » et « passions » indiquent principalement, dans le contexte nietzschéen, l'intensité affective et la vitalité (focalisée sur un objet, sur un désir) que la morale cherche à contenir et réglementer, pour protéger l'individu même ainsi que les autres de cette violence déstabilisatrice, ceci n'empêche que les mêmes termes, comme dans FW 7, se réfèrent également aux étapes du procès de transformation de cette vitalité *par rapport* à la morale même. Dans la succession des considérations nietzschéennes sur l'amour, il faut commencer par la fin pour s'en rendre compte.

Le premier paragraphe de la section *La morale comme contre-nature* du *Crépuscule des idoles* s'ouvre sur une distinction relative au procès de transformation qu'on vient de décrire : les passions (*Passionen*) connaissent une époque dans laquelle elles sont « simplement funestes » et « elles entraînent leur victime vers le fond de tout le poids de la bêtise », et une époque « infiniment plus tardive, où elles épousent l'esprit, se 'spiritualisent' » (GD, *Moral als Widernatur* 1). Ce procès de spiritualisation rappelle celui que Nietzsche avait décrit dans JGB 189 : les périodes de jeûne des instincts opèrent une

transformation de ceux-ci, dans le sens d'une purification et d'un raffinement. De plus, JGB 198 parlait de la morale comme d'une recette « contre » les passions (*Leidenschaften*) et les « bons et mauvais penchants ». Il y a pourtant un autre élément décisif pour tracer un parallèle entre ces deux contextes: aussi bien dans JGB 189 que dans le troisième paragraphe de la section *La morale comme contre-nature*, c'est l'exemple de l'amour que Nietzsche choisit pour illustrer le procès en question. *Par-delà bien et mal* explique le « paradoxe » de la naissance de l'*amour passion* dans l'Europe chrétienne à partir de l'interaction entre la pression exercée par la morale chrétienne et la pulsion sexuelle (JGB 189). Dans le *Crépuscule*, l'amour est défini comme « spiritualisation de la sensualité [*Vergeistigung der Sinnlichkeit*] » et en même temps comme « un grand triomphe sur le christianisme » (*Moral als Widernatur* 3). Les premiers paragraphes de la section citée du *Crépuscule* s'engagent dans une critique de la myopie des morales qui, comme la morale chrétienne, n'envisagent pas une telle spiritualisation de la passion ou du désir. Si elle a eu lieu grâce à la pression de la morale chrétienne, la spiritualisation de la sensualité dans l'amour semble pourtant avoir eu lieu *malgré* la morale chrétienne et sa politique myope d'extirpation (et non pas de réarticulation) des passions mêmes. L'historien des passions et de la morale voit donc plus et plus loin que la morale dont il retrace l'histoire : ce surplus qu'il acquiert par son travail de reconstruction est précisément la vision de l'effet *productif* de retour de la contrainte morale sur la psychologie humaine, c'est-à-dire le constat que les évaluations (morales) changent la physiologie et la psychologie de manière dynamique. Affects, pulsions, désirs se réorganisent et se restructurent sous la pression des obstacles qu'ils trouvent sur leur trajectoire d'expression, ils se transforment et s'affinent dans celle qui est une évolution tout à fait naturelle³⁶. La trace de cette vitalité est un indice capital pour le philosophe nietzschéen.

De plus on comprend, ainsi, à quel titre Nietzsche compte l'*amour passion* parmi les formes de la *Herren-Moral* dont il illustre les caractères dans JGB 260. La pratique et la mentalité de l'*amour passion* incarnent l'art et l'enthousiasme de la vénération et de la soumission qui caractérisent l'aristocratie dans la morale³⁷. L'*amour passion* est donc une forme historique

³⁶ Voir aussi la formulation préparatoire dans la note 10[144] de l'automne 1887 (KSA 12.537) : « Man hat die Grausamkeit zum tragischen Mitleiden verfeinert, sodaß sie als solche *geleugnet* wird. Ingleichen die Geschlechtsliebe in der Form amour-passion; die Sklaven-Gesinnung als christlicher Gehorsam; die Erbärmlichkeit als Demuth; die Erkrankung des nervus sympathicus z.B. als Pessimismus, als Pascalismus, als Carlylismus usw. ».

³⁷ Ici, l'héritage stendhalien se retrouve non seulement dans la caractérisation de l'*amour passion*, mais aussi dans la référence aux « Ritter-Dichter » en Provence comme créateur de cette forme de la pratique amoureuse, faisant partie d'une forme d'aristocratie spiri-

de maîtrise de soi, d'articulation pulsionnelle et des désirs, qui s'est imposée grâce à des contraintes progressivement dégagées de la référence directe à la morale chrétienne d'origine, incorporées plutôt en tant que modèle de maîtrise de soi, de réflexivité, de subjectivité, ainsi que de relation entre les sexes. Ce que Nietzsche paraît suggérer ici, c'est qu'à la forme de travail sur les pulsions « *amour passion* » correspond aussi une forme de *soi* : une réflexivité, un imaginaire, un sens de la temporalité, de la tradition et de l'histoire, une capacité de distance par rapport à soi-même etc.

Précisément en ce sens s'offrent les éléments pour un rapprochement entre la forme *amour passion* et une autre forme de soi que Nietzsche classait, encore en FW 7, parmi les passions dont il souhaitait qu'on reconstruise l'histoire (ce qu'il fera en un certain sens lui-même dans la *Généalogie de la morale*) : la conscience morale (*Gewissen*). Dans le cas de la conscience morale comme dans celui de l'*amour passion*, une série de modifications psychologiques majeures est nécessaire afin que la « passion » en question puisse être articulée dans la forme dans laquelle nous la connaissons. C'est le sujet des premiers paragraphes de la deuxième dissertation de la *Généalogie*. En premier lieu, il a fallu la construction de la mémoire chez un animal fondamentalement tendant à l'oubli ; ensuite, la capacité d'exercer un travail actif contre l'oubli, d'une mémoire volontaire, voire d'une *mémoire de la volonté* même ; ceci présuppose pourtant d'autres capacités structurelles, telles que celle de distinguer le nécessaire du fortuit, de penser selon un schéma causal, d'imaginer et élaborer des représentations de l'avenir plus ou moins loin, de se projeter dans des scénarios hypothétiques, de déterminer et coordonner le choix de buts et moyens en fonctions de ces scénarios. Tout ceci est présupposé par la capacité de promettre, et l'articulation de ces schémas de réflexivité, imagination, évaluation n'est que l'histoire de l'origine de la responsabilité (GM II, 1-2). Il est remarquable que Nietzsche définisse ceci comme l'époque la plus longue de l'humanité, le travail qui précède l'histoire (*vorhistorisch*) : le travail de l'être humain sur lui-même par la camisole de

tuelle qui s'exprimait dans tous les champs de la vie sociale (cfr. Stendhal, *De l'amour*, cit., chap. 51 et 52). En effet, comme Nietzsche le fera aussi dans la succession de JGB 188 et 189, Stendhal rapprochait déjà les normes strictes et les contraintes amoureuses dans la Provence du XIIe siècle avec celles de la langue, des cadres de la communication et spécialement de la langue poétique (*De l'amour*, cit., p. 161, 163 et 165). À ce propos, voir aussi Giuliano Campioni, « “Gaya scienza” e “gai saber” nella filosofia di Nietzsche », in *Wo Bleibt das ‘Konzept’? – Dov'è il ‘concetto’? Studi in onore di Enrico De Angelis*, a cura di C. Carmassi, G. Cermelli, M. Foschi Alberet, M. Hepp, München, Iudicium Verlag 2009, p. 11-26. Campioni a récemment traité de ce sujet également dans sa communication au VIII Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea *Individuo e cultura* (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 9-12 novembre 2010), intitulée « “Wer Das verlor/was du verlorst”. Lo spirito libero e la vecchia Europa ».

force (*Zwangsjacke*) de la « Sittlichkeit der Sitte » (GM II, 2). Comme on l'a vu dans JGB, les mœurs et la contrainte de la moralité ont permis l'articulation de la psychologie humaine telle que nous la connaissons, et surtout ont produit, sur la longue distance, leur opposé, c'est-à-dire l'autonomie – puisque « *sittlich* » et « *autonom* » s'excluent mutuellement³⁸. Le fruit le plus mûr de ce procès est l'individu souverain (*das souveraine Individuum*), capable de maîtrise de soi (*ibid.*), de l'orgueil de la soumission volontaire, telle qu'elle fait partie à la fois de la responsabilité, de la conscience morale et de la pratique de l'*amour passion*.

Mais il y a encore un élément de proximité. Puisque la spiritualisation des pulsions ne crée pas de discontinuité physio-psychologiques, la conscience morale n'est pas un simple acte de réflexion intellectuelle ou rationnelle : elle est en même temps une forme de l'investissement pulsionnel, qui, chez l'individu souverain, devient l'*instinct dominant* (*dominierender Instinkt*, GM II, 2). Tout comme la passion amoureuse dans la forme *amour passion*, elle n'est ni une spontanéité « naturelle », ni un acte isolé de distance et réflexion : elle est une forme articulée et complexe de psychologie, une forme de *soi*, en ce sens une forme de vie. La référence nietzschéenne aux passions dans FW 7 nous dit alors que leur histoire est l'histoire de notre psychologie, de notre manière d'être ce que nous sommes – et de le *connaître*. La permanence de la vitalité pulsionnelle fondamentale, canalisée par l'autocontrainte, se montre dans la nécessité de trouver des compensations pour sa puissance. Ainsi JGB 199 mentionne la tyrannie de la mauvaise conscience chez les modernes : les maximes de la morale grégaire, incorporées et devenues des forces affectives, agissent dans l'économie psychique individuelle sous la forme du *schlechtes Gewissen*, par rapport à la violence duquel il faut se *protéger*. Ce discipline supplémentaire ne serait pas nécessaire contre un simple acte intellectuel.

Avant de passer à quelques considérations conclusives, revenons à l'exemple de l'*amour passion*. Le discours vulgarisé tendant à le caractériser comme disposition humaine naturelle, essentielle (ce qu'on a l'habitude à subsumer sous la catégorie *eros*), nous fait souvent oublier les détails, les différences de cadre, structure, catégories dans l'articulation des pulsions et du désir dans l'histoire de la civilisation. Nietzsche nous invite précisément à ce genre de souci et de sens historique, surtout par rapport à ce que nous ne sommes pas immédiatement en condition de voir, comme les catégories de

³⁸ Voir à propos de cet aspect M 9, où Nietzsche aborde déjà cette différence dans la moralité produite par la moralité (*Sittlichkeit*). Richard Schacht (*Nietzsche and Philosophical Anthropology*, p. 125) souligne comment le procès de moralisation de l'être humain peut être lu, en ce sens, comme « the cultivation in humankind of both *calculability* and the *ability to calculate*, in practical (behavioral) contexts ».

notre expérience de nous-mêmes et du monde. Si *Amour passion* est une forme affective, ceci ne signifie pourtant pas qu'elle soit naturelle dans le sens d'innée et a-historique. La *Sittlichkeit* réglée par les évaluations morales chrétiennes induit à incorporer dans les structures psychologiques des formes de distance par rapport à l'objet, un « espace » où se développe tout ce que nous qualifions par l'expression « *amour passion* » : l'espace du raffinement du désir, de son articulation dans l'imagination, dans le discours, dans la communication, dans la capacité de prendre distance par rapport à soi-même etc. La sexualité et le désir se « cristallisent » sur et se restructurent par des idées, des détours d'imagination, des cadres d'interaction. C'est par exemple justement à propos de la pudeur que Stendhal rappelait que l'amour (passion) « est le miracle de la civilisation » :

L'amour est le miracle de la civilisation. On ne trouve qu'un amour physique et des plus grossiers chez les peuples sauvages ou trop barbares. Et la pudeur prête à l'amour le secours de l'imagination, c'est lui donner la vie³⁹.

Le *Gai savoir* est justement riche en considérations concernant les jeux de l'amour, de la pudeur, de l'ignorance féminine (FW 64, 65, 71 par exemple), et le pouvoir d'idéalisation, de projection et d'attraction spirituelle produit par la distance creusée entre hommes et femmes⁴⁰ (FW 60, mais FW 14 aussi). La complexité des investissements de l'imagination, de l'idéalisation, du discours résulte et à la fois soutient l'administration des rythmes de satisfaction et de frustration du désir, qui transforment la configuration affective. Jouer le jeu de l'*amour passion* signifie, alors, apprendre avant tout des paramètres discursifs, des valeurs, des limites de légitimité, qui aident à articuler de manière « autonome » – par la pression d'autres pulsions et d'autres affects évaluateurs – l'énergie du désir par rapport à son objet possible, potentiel ou

³⁹ Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 56. Pour une discussion de l'influence de Stendhal sur la réflexion nietzschéenne sur l'amour en Europe, je me permets de renvoyer à mes études: *Was Alles Liebe genannt wird. Amore, idealizzazione e uso linguistico in Fröhliche Wissenschaft § 14 come esempio di esercizio pre-genealogico*, Éditions d'Ariane, EuroPhilosophie, 2010, www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article32 (une version précédente a été présentée au 1^{er} Colloque International du GIRN *Lectures du Gai Savoir*, Reims, 12-13 mars 2009, et a été publiée dans les actes de celui-ci : *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*, dir. par C. Piazzesi, G. Campioni et P. Wotling, Pisa, ETS 2010. Une traduction portugaise est disponible dans *Cadernos Nietzsche*, vol. 27, 2010, p. 73-115) ; *Greed and Love: Genealogy, Dissolution, and Therapeutical Effects of a Linguistic Distinction in GS 14*, dans *Nietzsche: On Instinct and Language*, dir. par J. Constancio et M.J. Branco, Berlin – N.Y., de Gruyter 2011 (à paraître).

⁴⁰ Pour une analyse de ces aspects, voir Scarlett Marton, *De la réalité au rêve. Nietzsche et les images de la femme*, dans *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*, dir. par G. Campioni, C. Piazzesi, P. Wotling, Pisa, ETS 2010, p. 277-293.

réel. En paraphrasant la métaphore nietzschéenne, selon laquelle l'intériorisation des instincts ouvre la profondeur, l'altitude et la largeur de l'espace intérieur de l'être humain qu'on appelle « âme » (GM II, 16), on pourrait dire par une image que ce que nous connaissons comme « amour » est l'espace ouvert par la pression de la prohibition sur l'énergie du désir – un espace de vitalité affective, d'imagination, de communication, de pratique de soi, de réflexivité etc⁴¹.

4. *Morale et nature, morale comme contre-nature ?*

*Nicht « Rückkehr zur Natur » :
denn es gab noch niemals eine na-
türliche Menschheit.
(F. Nietzsche)*

Par rapport aux cas de la passion amoureuse, de la conscience morale, de la volonté de vérité même (FW 357 et GM III, 27), on observe donc non seulement les effets, mais surtout le pouvoir créateur et transformateur du dynamisme de la vie même, organisé et articulé dans des configurations et des formes multiples, dont le paragraphe 2 avait fourni un portrait dans le cadre de l'histoire naturelle de la morale. Ces exemples manifestent en d'autres termes le jeu des deux tendances constitutives de la psychologie humaine historique, celle à la vénération et celle à la méfiance, renvoyant au dynamisme de la vie biologique. À côté de sa tendance constitutive à fixer, stabiliser, cristalliser, réduire la complexité, la vie se caractérise en effet également par

⁴¹ Dans une très belle contribution sur le rôle de l'amour dans la philosophie nietzschéenne et par rapport au problème du nihilisme, Robert Pippin (*The Erotic Nietzsche : Philosophers without Philosophy*, in *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, ed. by S. Bartsch and T. Bartscherer, Chicago-London, The University of Chicago Press 2005, pp. 172-191) a suggéré justement le caractère fondamental de l'insatisfaction du désir dans l'être humain, c'est-à-dire de la disproportion entre désir et possibilité de satisfaction de celui-ci. Dans la forme de vie humaine il y aurait en ce sens un vide qu'on ne peut pas remplir, « a deeper, categorically different dissatisfaction and so a longing that is not just such a *response to a lack* » (p. 181). L'effort nietzschéen serait alors celui d'imaginer une réponse à ce désir qui soit une alternative à celle du dernier homme et du nihilisme : « here 'alternative' means not only an engagement we can care about, but one that also looks like some form of this-wordly dissatisfaction, provoked by some not-being that we strive to cancel, overcome, a form of self-overcoming without asceticism or transcendence. We need a picture of striving without the illusion of a determinate, natural lack that we can fill » (p. 187). Ceci tient aussi aux considérations finales sur la philosophie de Nietzsche par lesquelles nous allons clore ce travail, et auxquelles je renvoie.

une tendance au *dépassement de soi*, que Nietzsche définit même comme « nécessaire » : comme on l'avait vu dans l'enseignement de Zarathustra, la loi fondamentale de la vie est celle « *der nothwendigen 'Selbstüberwindung'* » (GM III, 27).

Les formes psychologiques, en tant que produit d'une forme de vie dans son travail de stabilisation de sa propre puissance (à n'importe quel degré), sont soumises à cette même loi : le dynamisme interne du jeu de construction et dépassement ne cessant pas, elles *deviennent*, comme toute autre chose, puisqu'elles contribuent à modifier les conditions de vie de la forme de vie qu'elles contribuent à stabiliser. L'exemple nietzschéen, dans le *Gai savoir* et plus tard dans la *Généalogie de la morale*, est celui de la volonté de vérité, forme psychologique occidentale de pensée et d'évaluation par excellence, si on veut, qui dépasse les prémisses métaphysiques même de la 'vérité' dont elle est en quête (ce qui ouvre la porte à une nouvelle configuration psychologique de la modernité, à savoir le nihilisme). Dans cet exemple, on observe en plus l'effet de l'autodépassement d'une 'institution', notamment de l'institution chrétienne de la confession. La conscience intellectuelle, produite par la contrainte de cette longue pratique à la transparence et à l'investigation de soi, dépasse finalement l'autorité de l'institution de référence, qui lui a donné son origine⁴².

Le cas de l'amour et du mariage fournit un autre exemple de ce rapport dynamique entre « passions » (ou tout simplement : psychologie) et institutions – ce qu'on avait indiqué comme le point *iii*. Dans le paragraphe 39 des *IncurSIONS d'un inactuel* (GD), Nietzsche explique comme le mariage moderne a perdu sa « raison » – et, par conséquent, sa raison d'être. Celle-ci était la stabilisation de l'union conjugale et de la légitimité de son autorité *indépendamment* de l'idiosyncrasie du sentiment et de l'attraction passagère (*i.e.*, par la responsabilité de la famille dans le choix du conjoint). La tolérance croissante pour le mariage d'amour, la tendance à une légitimation de l'union par le sentiment, dissout le sens même de l'institution conjugale, c'est pourquoi la modernité est en train de la supprimer. Mais ce sont les instincts et les pulsions à avoir subi une transformation et à ne correspondre plus aux institutions fonctionnelles à leur régulation : l'insuffisance des institutions modernes renvoie à *nous*, les modernes, et non pas à elles. Or, dans le cas de l'amour et

⁴² Dans M 10, qui faisait partie de sa première réflexion sur la *Sittlichkeit der Sitten*, Nietzsche soulignait comment le *Sinn der Causalität* et le *Sinn der Sittlichkeit* travaillent en deux directions opposées dans la psychologie individuelle : l'enquête sur les causes est une forme d'émancipation, qui fait pourtant partie de l'horizon psychologique et normatif de la morale de véridicité, transparence et honnêteté qu'elle finit par mettre en discussion. Selon l'ambiguïté analysée ci-dessus, ce 'sens' de la causalité, que Nietzsche rapproche dans GD à un instinct, est donc à la fois une forme d'apaisement de la crainte et une source de déstabilisation.

du mariage, un changement du statut de l'amour (passion) dans la relation à soi et dans la psychologie des modernes a transformé les paramètres de perception, articulation, évaluation des pratiques amoureuses et des institutions qui leur correspondent. Il s'agit donc d'un effet de retour d'une certaine psychologie de la passion sur les institutions qui l'ont élevée et articulée : dans le paragraphe 27 d'*Aurore*, Nietzsche illustre justement comme l'institution du mariage, attribuant à l'amour passionnel la dignité de quelque chose de durable, change la réflexivité individuelle par rapport à la passion amoureuse, voire la perception de soi de celui qui l'éprouve. Ainsi (tout comme dans les cas du deuil, de la promesse, de l'inimitié « institués » comme 'prises de position' durables) une certaine portion de mensonge et de fiction obtient tout de même l'effet d'élever l'être humain au-dessus de lui-même, d'ouvrir une dimension *surhumaine* (M 27).

Voilà ce qui contribue à contextualiser l'histoire naturelle de la morale et de la psychologie, comme on l'a vu. Mais pourquoi, alors, une référence à la *Morale comme contre-nature*, puisqu'on était partie d'une histoire *naturelle* de la morale ? Est-ce que ceci finirait par établir une forme de discontinuité dans le discours anthropologique esquissé, c'est-à-dire séparerait à nouveau le déploiement conjoint du biologique, du physio-psychologique et du social ?

On peut chercher une réponse à cette question à partir de l'exemple mentionné tout à l'heure, notamment de l'institution conjugale. Le problème du dépassement du sens de l'institution du mariage consiste dans le *sens* de ce dépassement par rapport à la vie humaine même : comme d'autres textes des *Inursions d'un inactuel* (37, 38, 41 par exemple), le paragraphe sur le mariage se concentre surtout sur les conséquences désastreuses de la morale grégaire, de sa psychologie, et des conditions qu'elle vise à reproduire, sur *pour la vie humaine*. Le 'paradoxe' biologique et physiologique (et *non pas* logique) de l'histoire naturelle de la morale est qu'elle finit par détruire les conditions de possibilité de la contrainte physiologique naturelle qu'elle traduit et renforce. Soucieuse de stabiliser des conditions d'existence favorables, ce qui signifie avant tout éliminer ou contrôler toute cause réelle ou potentielle de *crainte* et de déstabilisation, la forme de vie grégaire moderne travaille en effet, par ses évaluations caractéristiques, pour se libérer de *toute* contrainte et de *tout* conflit. Ainsi, le plaidoyer moderne pour l'indépendance, la liberté individuelle, le *laisser aller* est le symptôme d'un trouble des instincts vitaux mêmes, d'une 'révolte' de la vie contre elle-même (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 41). La critique nietzschéenne du concept moderne de liberté (*ivi*, § 37) se fonde justement sur sa conception de la vie et de son dynamisme : à partir de la continuité reconnue entre vie et morale, elle reconnaît les effets physio-psychologique d'une telle idée de liberté, visant à apaiser le conflit et les différences de puissance entre les êtres humains. Ainsi,

la psychologie de la « morale du troupeau » se laisse formuler de la manière suivante :

l'impératif de la pusillanimité [*Furchtsamkeit*] du troupeau : “nous voulons qu'un beau jour, il n'y ait *plus à avoir peur de rien* [*Nichts mehr zu furchten gibt*] !” Un beau jour – la volonté et le chemin *qui y mènent* s'appellent aujourd'hui, partout en Europe, le “progrès” ! (JGB 201, KSA 5.123)

La même critique s'adresse à tout ce qui vise à niveler les différences dans le cadre du droit, de la justice punitive, par la compassion et la pitié etc. (JGB 202). La psychologie de l'individu moderne, résultant de l'action « naturelle » de la morale, non seulement détruit le fondement de celle-ci par auto-dépassement, mais par cela menace directement les conditions mêmes de la reproduction et de l'augmentation de puissance de la vie (humaine)⁴³ : c'est la leçon, entre autres, du paragraphe 259 de *Par-delà bien et mal*, qui discute le risque de fonder la société humaine sur l'égalité (c'est-à-dire, sur la *crainte* de l'autre). C'est en ce sens que l'individu moderne – décadent – paraît pour Nietzsche comme une contradiction *in physiologicis*⁴⁴. Et c'est en ce sens que Nietzsche souhaite un *retour à la nature*, ce qui signifie en même temps un retour au *sens* physiologique, à la « raison » de la contrainte et de la régulation économique de la vie *en faveur* de la vie. Ce retour à la nature, pourtant, ne peut pas avoir lieu dans la forme d'un retour en arrière, mais peut seulement être accompli, d'après Nietzsche, selon les « lois » de la vie, par un dépassement de la situation morbide de la modernité (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 48). Le « progrès » consisterait alors à mesurer et dériver les conséquences de ce que la reconstruction et l'analyse de la longue histoire « naturelle » de la morale nous apprennent. Tout laisse envisager la possibilité d'une nouvelle sagesse par rapport à la nécessité de la contrainte et de l'obstacle, afin de faire prospérer la vie humaine : au lieu d'une morale « sans raison », myope et plutôt fortuite (JGB 188), il s'agit d'appliquer une économie intelligente et clairvoyante, en condition de dépasser les contradictions physiologiques de l'homme moderne et rétablir une administration productive des forces pulsionnelles⁴⁵ (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 41).

En effet, il ne pourrait pas avoir lieu une autre forme de retour à la na-

⁴³ Voir aussi les conclusions de GM I, 11. sur le problème de la *Selbstverkleinerung* de l'être humain, cf. Marco Brusotti, « Die “Selbstverkleinerung des Menschen” », *Nietzsche-Studien*, 21, 1992.

⁴⁴ Voir par exemple WA, *Epilog* (KSA 6.53) ; JGB 200 ; GM III, 11 et 13 à propos de la forme de l'idéal ascétique ; et le § 41 de GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen*, qu'on vient de mentionner.

⁴⁵ Contre l'idée fondamentale de la morale chrétienne, qui, comme on l'a vu, fait la guerre aux pulsions et aux passions (GD, *Moral als Widernatur* 1-3).

ture⁴⁶, puisque, comme l'écrit René Girard à propos des transformations psychologiques qui se retrouvent dans le déploiement du roman stendhalien, « *on ne remonte pas dans l'ordre des passions*. L'évolution historique et psychique est irréversible »⁴⁷. L'idée d'un retour à la nature à la Nietzsche présuppose en effet les acquis et le travail de la volonté de vérité, qui démasque le mensonge morale dont elle est le produit : bref, elle présuppose l'histoire de la morale toute entière et le procès par lequel la vie humaine arrive à la forme de réflexivité sur elle-même qui fonde la subjectivité occidentale telle que nous la connaissons et la pratiquons. L'histoire de la morale, et donc le développement de la psychologie occidentale jusqu'au nihilisme, a été nécessaire afin de produire une forme de vie et de pensée capable, comme Nietzsche l'est, de traiter finalement la « morale comme problème » (FW 345). Mais cette capacité est justement une étape du déploiement de la conscience intellectuelle, dans son articulation normative (et donc morale), que Nietzsche analyse dans FW 344 sous le nom de la volonté de vérité. Comme il sera explicité finalement dans *Ecce homo*, Nietzsche porte aux conséquences extrêmes ce dont il est le « fils », le produit, comme une note posthume de 1881 l'annonçait déjà : après avoir acquis raison et connaissance, il faut, par l'exercice même de celles-ci, conduire « ses propres parents » devant le juge – justement avec amour et sans ressentiment⁴⁸. Cette position est cohérente avec des pensées fondamentales de la philosophie nietzschéenne, telles que la *Unschuld des Werdens*, l'*amor fati* et l'éternel retour.

S'il est vrai, comme Pascal nous l'apprend en premier lieu, que chaque morale repose sur une anthropologie, et vice-versa⁴⁹, il est alors intéressant de se demander si la guerre de Nietzsche contre la morale (et la religion) ne se combat pas précisément sur le plan anthropologique (dans sa continuité, objective et subjective, avec la psychologie individuelle). L'enjeu serait une transformation de nos catégories (incorporées) d'autocompréhension, de notre imaginaire, de notre relation à nous-mêmes, de nos *possibles* etc. Comme la section du *Crépuscule des idoles* sur les grandes erreurs le montre, les valeurs

⁴⁶ Plusieurs notes posthumes montrent la présence et le caractère des hésitations de Nietzsche par rapport au concept même de retour à la nature. Voir par exemple KSA 12, 10[53], p. 482 sq., où Nietzsche lui oppose l'idée d'une « *Vernatürlichung des Menschen* ». Sur la tâche de « retraduire » l'être humain dans la nature, voir JGB 230.

⁴⁷ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Hachette Pluriel 1961, p. 151.

⁴⁸ Voir KSA 9, 12[75] de l'automne 1881, p. 589. Sur cela, je me permets de renvoyer encore à mon étude « *Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis* », *Nietzsche-Studien*, 39, 2010.

⁴⁹ A propos de ce point, y compris une discussion des implications de la position nietzschéenne sur l'identité personnelle, voir Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard U.P. 1989.

morales font partie d'une psychologie et les « erreurs » concernées sont de formes de la pensée⁵⁰ qui façonnent la perception, l'appréciation et la compréhension du monde et de soi. Ainsi, l'inversion entre cause et effet du « bonheur » physiologique (GD, *Die vier grossen Irrthümer* 1-2), selon laquelle c'est la discipline de soi par choix délibérée qui fait la prospérité d'une forme de vie, et l'idée de la liberté du vouloir se soutiennent mutuellement, et sont à leur tour au service de l'attribution de culpabilité et de la condamnation du devenir (*ivi*, 7). C'est une psychologie qui est décrite ici, par conséquent une forme de vie. Le danger principal consiste cependant en les prémisses anthropologiques implicites que ces formes de pensées imposent et renforcent par leur autorité. L'attribution d'une culpabilité ontologique à l'humain est la conséquence de l'absolutisation de certaines conditions d'existence : tout comme dans les jugements esthétiques l'être humain diagnostique l'état de santé de son type (GD, *Streifzüge* 20), dans les jugements moraux il absolutise de manière normative un certain « type », et par conséquent une certaine *vision* de l'humain (de sa nature, de son rapport avec sa/la nature, de ses possibilités de connaissance, d'action etc.).

Changer les valeurs n'est à son tour pas un acte intellectuel : c'est l'affirmation, par une *autre* forme de vie, de conditions de vie, besoins et désirs différents. Nietzsche même suggère cette lecture, lorsqu'il déclare reconnaître dans son idée de la justification esthétique du *Dasein* (GT), dans sa doctrine de la nécessité de toute chose (MA I 107) et dans sa critique à l'intelligibilité des causes des étapes de sa recherche de rédemption du devenir de la culpabilité et de la condamne morale⁵¹. Et c'est en vertu d'un besoin personnel, d'une *tâche* personnelle, qu'il déclare avoir élaboré ces tentatives de dépassement.

Il devient clair, donc, en quels termes le travail anthropologique et psychologique de Nietzsche est fondamental pour l'élaboration non seulement de la tâche philosophique, mais aussi de la méthode de la pratique philosophique. Dans une contribution récente, Luca Crescenzi⁵² suggère d'interpréter la philosophie nietzschéenne comme un exercice constant et continu

⁵⁰ Ce point très important a été développé par Patrick Wotling dans sa conférence « Deux idiosyncrasies et quatre grandes erreurs » au troisième *Colloque International du GIRN : Letture del Crepuscolo degli idoli* (Pise, Italie, 28-30 avril 2010).

⁵¹ Voir la note 7[7] du printemps-été 1883 (KSA 10.237 sq.). Ainsi, remplacer l'interprétation chrétienne des alternances du dégoût et de l'amour de soi en termes de colère ou grâce divine par une interprétation fondée sur la physiologie et sur les affects, par exemple, réalise une modification de toutes les catégories de compréhension de soi disponibles dans le discours moral occidental.

⁵² Luca Crescenzi, « La costruzione critica dell'io – un'analisi », conférence au VIII *Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea: Individuo e cultura* (Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 9-12 novembre 2010), manuscrit non publié.

d'autocritique, qui trouve sa forme la plus frappante et autoconsciente dans des textes comme la *Tentative d'autocritique*, mais dont l'idée fondamentale est déjà présente en FW 307. La pratique de l'écriture philosophique dans laquelle a lieu le dépassement de soi, c'est-à-dire dans laquelle le *moi* philosophique se produit dans le dédoublement de soi-même dans l'autocritique, serait alors la seule en condition de manifester le dynamisme de la vie et le devenir. Cette lecture ajoute donc un élément très important à l'analyse que j'ai proposée. L'autocritique, en tant que représentation et dramatisation de la conscience du dépassement nécessaire de soi, est en premier lieu la forme et la méthode philosophique cohérente avec les prémisses anthropologiques de la pensée philosophique nietzschéenne ; ensuite, et pour cela, elle est la seule philosophie en condition de respecter (du point de vue éthique) et de stimuler (du point de vue de la tâche philosophique réformatrice) le dynamisme de la vie, en le soutenant par la structure même de son articulation discursive⁵³ ; finalement, il s'agit de la pratique philosophique qui respecte sa généalogie, assume sans le renier le poids de son passé – dans le sens des conditions biographiques, généalogiques et historiques de possibilité de son déploiement, par exemple par rapport à la capacité critique et à la conscience intellectuelle comme produit de l'histoire de la morale et de la « volonté de vérité » – et l'affirme de manière consciente en tant que condition pour la tâche philosophique envisagée.

⁵³ C'est en ce sens qu'on pourrait relire le paragraphe JGB 22, dans lequel Nietzsche présente l'idée du perspectivisme des interprétations et de la volonté de puissance comme activité d'interprétation, et conclut par l'observation qu'il ne serait que davantage souhaitable que celle-ci s'avérait être seulement *une* interprétation.

La questione dell'antropologia nell'analisi fenomenologica

Vincenzo Costa

Università del Molise

Dipartimento di Scienze Umane, Storiche e Sociali

vincenzo.costa@unimol.it

ABSTRACT

The main task of a phenomenological approach to anthropology is that of clarifying its main concepts through an analysis of experience. Focusing on appearance rather than on introspective analysis, phenomenology is based upon a “givenness” which is independent of any interpretation. Firstly, one should recognize that the intentional relation to the world essentially differs in the cases of humans and animals. Animals don't understand any meaning: even the simplest human feeling is specifically different, since man is a conscious being, who is able to interpret it. The “world” is the possibility condition of any object and, as such, the origin of human understanding. Phenomenologists criticise other approaches, such as Cohen's Neokantianism: according to Heidegger, the self-relationship of a subject is the source of his responsibility. An agent's identity requires a totality of possibilities, i.e. a “world”. Accordingly, as Patočka noticed, animals neither act, nor do have a self. Human language has a fundamental role, because it allows the subject to take a certain distance from himself and then, properly speaking, to *act*.

1. Le domande di partenza

Nell'avviare le sue considerazioni sulle questioni dell'antropologia fenomenologica Max Scheler ha richiamato l'attenzione sulla confusione in cui versa la concezione che l'uomo ha di se stesso, della sua natura e della sua posizione all'interno della totalità di ciò che esiste. In particolare, tre posizioni, sulle prime fondamentalmente alternative, si fronteggiano. La prima, di orientamento teologico, considera l'uomo un ente creato, per cui la caratteristica del suo essere dovrà essere cercata nella sua creaturalità e dovrà emergere attraverso un confronto con il “creatore”, che del resto lo ha fatto a propria immagine e somiglianza, rappresentandone, dunque, la verità.

La seconda, più specificamente filosofica, individua invece la peculiarità dell'uomo nella razionalità, nella sua partecipazione al *logos*, dove «logos sta a significare sia il discorso [*Rede*] che la capacità di cogliere la “quiddità” delle

cose»¹. In questo senso, a determinare l'essere uomo dell'uomo sarebbe il rapporto alla ragione e alla verità, poiché, notava Heidegger richiamando Platone, «un vivente che non abbia mai visto la verità, non può assumere la figura dell'uomo», e «l'uomo può possedere la verità su qualcosa soltanto in quanto comprende l'ente nel suo essere»².

La terza prospettiva prende invece le mosse da una concezione naturalistica e considera l'uomo come un ente naturale, come un prodotto dell'evoluzione, ed in questo è evidente che la peculiarità dell'essere umano dovrà essere cercata in un confronto con ciò che lo precede, dunque con gli altri viventi, o con ciò che egli stesso si mostra capace di creare, e cioè con le macchine. Di qui la necessità, nella costruzione di una antropologia filosofica, di interrogarsi sulla struttura e l'essenza del vivente in generale, sulla differenza tra l'uomo e gli altri animali da un lato e tra l'uomo e le macchine dall'altro.

Sull'interpretazione teologica non intendiamo indugiare in questa occasione. Essa non sembra, del resto, potere essere assunta all'interno di un discorso filosofico senza un lavoro interpretativo preliminare che si interroghi circa i rapporti che quella determinazione può intrattenere con i risultati offertici dalle scienze della natura. Proprio per questo, anche tra coloro che intendono mantenersi su un terreno di discussione in senso lato "teologico" si è fatta strada l'idea di dovere chiarire in che senso l'idea stessa di "creazione dell'uomo" debba essere intesa³, e dunque di chiarire a quali condizioni possiamo parlare di "uomo", che cosa segni o possa segnare, all'interno di un processo evolutivo lungo e complesso, l'emergere di un essere qualitativamente diverso dagli altri viventi.

Maggior successo sembra tuttavia, sulle prime, poter riscuotere una determinazione puramente biologica dell'essere dell'uomo. Si potrebbe dire: L'essere umano è solo un momento all'interno di una storia evolutiva di carattere biologico. Ed in fondo, dal punto di vista biologico, la distanza che separa un batterio da un gorilla è certamente assai maggiore di quella che separa un gorilla da un essere umano.

Si potrebbe, pertanto, essere tentati di considerare la totalità dei viventi come sistemi intenzionali semplicemente caratterizzati da livelli di

¹ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. di R. Padellaro, a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 1999, p. 117.

² M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 1990, p. 176.

³ Così, un pensatore come Teilhard de Chardin cerca di interpretare il corso evolutivo come un percorso lungo il quale vediamo «i disordini dei dettagli, dove noi ci perdiamo, fondersi in una vasta operazione organica e diretta, dove ognuno di noi prende posto, atomico senza dubbio, ma unico e irrimpiazzabile» (T. de Chardin, *La place de l'homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, Albin, Paris 1996, p. 95).

complessità crescente. In fondo, un batterio è un sistema intenzionale, dato che interagisce con l'ambiente, ha delle specie di "intenzioni": s'infiltra in una cellula e "mira" a distruggerla⁴. Ed a maggior ragione questo sembra dover valere per gli animali superiori. Dovremmo dunque dire: Vi è certo una differenza tra gli esseri umani e gli animali, ma si tratta di una differenza per niente speciale, bensì interna a quelle che separano le varie specie animali.

2. Le caratteristiche dell'approccio fenomenologico

Tuttavia, qualunque cosa si voglia pensare a tale riguardo, non vi è dubbio che, per sviluppare questo discorso, usiamo *molti concetti*, per esempio "intenzionalità", "mondo ambiente", "istinto" etc. Per questo, *la prima mossa* di una ricerca fenomenologicamente orientata consiste nel sollevare un'interrogazione sui concetti che usiamo quando tracciamo la differenza tra l'uomo e l'animale. Prima di chiederci se sia nel caso di esseri umani sia nel caso di batteri siamo in presenza di "sistemi intenzionali", dobbiamo chiarire *con quale senso usiamo le nostre parole*, cioè che cosa intendiamo per "intenzionalità", per "mondo ambiente", per "significato", e quindi a quali condizioni e con quale senso saremmo disposti a parlare di intenzionalità riguardo ad un certo vivente.

Vorrei dire: assumere una prospettiva fenomenologica significa rifiutarsi di usare ingenuamente i risultati della ricerca empirica, e cioè di usarla senza avere prima interrogato i concetti fondamentali che dirigono l'interpretazione. Pertanto, *il confronto con i dati della ricerca empirica deve essere preceduto da una chiarificazione trascendentale dei concetti*. Cioè da domande del tipo: a quali condizioni si dà intenzionalità? A quali condizioni si dà mondo ambiente? A quali condizioni vi è comprensione di significati? Quale determinazione ontologica della nozione stessa di vivente sta alla base di un certo modo di intendere l'istinto?

Proprio la necessità di chiarire *con quale senso* usiamo questi termini ci conduce alla ricerca fenomenologica ed al contributo che la fenomenologia può portare all'antropologia filosofica. Infatti, la fenomenologia è una filosofia che intende il lavoro filosofico come una determinazione delle condizioni di possibilità dell'apparire dei concetti, e persegue questo lavoro di messa in luce delle condizioni di possibilità e del senso dei concetti attraverso un'analisi dell'esperienza, *ric conducendo i pensieri alla fenomenalità, alle forme del manifestarsi*.

⁴ D.C. Dennett, *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, tr. it. di I. Blum, Rizzoli, Milano 2000, p. 46.

Sulla base di questo lavoro di chiarificazione concettuale possiamo poi confrontarci con la ricerca empirica, sia con quella schiettamente biologica sia con quella dell'etologia cognitiva e delle neuroscienze. Un campo di lavoro ancora tutto da esplorare, in cui non siamo così temerari da volere cercare di penetrare in queste pagine, nelle quali intendiamo limitarci ad un tema più circoscritto ma comunque già abbastanza ambizioso: discutere alcuni concetti che ci paiono fondamentali e indicare le linee di sviluppo che essi assumono all'interno di alcune tendenze della fenomenologia.

Questo è dunque lo stile che caratterizza l'approccio fenomenologico alla questione del vivente. Ma è chiaro che esso modifica anche la posizione di alcune domande, per cui dobbiamo anche determinare come l'approccio fenomenologico riformuli le domande stesse dell'antropologia filosofica. E questo possiamo farlo in breve, con una formulazione che fa emergere chiaramente, credo, in che senso l'analisi fenomenologica della differenza antropologica assuma una portata di carattere più generale, per così dire "ontologica". Se ci accostiamo alla questione dell'organismo e dell'esistenza in una prospettiva fenomenologica, la domanda che ci muove possiamo formularla così: *quale rapporto intrattiene l'uomo con il movimento generale della vita?*

Si tratta di una domanda che trova la sua legittimità nel fatto che se da una parte l'uomo è, senza dubbio, un vivente, dall'altro l'esistenza è una torsione e una trasformazione della vita e dell'organismo, per cui una comprensione ontologica di quell'essere che noi stessi siamo non può che condurre a interrogarsi, e proprio per afferrare nelle sue radici quella torsione che è l'esistenza, sul vivente in generale e sulla sua ontologia.

Il problema, da questo punto di vista, potremmo anche porlo in questo modo: quale ruolo gioca, nell'esistenza, ciò che è stato tradizionalmente chiamato *conatus*, tendenza, all'interno dell'esistenza?⁵ Un problema che, soprattutto all'interno dell'impostazione di *Essere e tempo* sembra essere rimasto abbastanza in ombra e non trovare spazio all'interno dell'analitica esistenziale dell'esserci, il quale, oltre a non avere quasi corpo, sembra – come è stato notato – quasi essere asessuato⁶, e dunque non intrattenere quasi alcun rapporto con l'organismo e con il vivente, con le pulsioni e l'istintualità che caratterizzano la biologia degli esseri viventi.

In queste pagine, in realtà, non giungeremo ad affrontare la problematica in se stessa, che qui accenniamo solo per indicare l'orizzonte lontano che ci guida in queste riflessioni. Esse si sviluppano, infatti, a margine di alcuni

⁵ Questo problema è stato recentemente riproposto, all'interno di una discussione "fenomenologia", da Paul Ricoeur in *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1996, pp. 428 e sgg.

⁶ J. Derrida, *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari 1991.

testi importanti della tradizione fenomenologica, e tuttavia, attraverso essi è forse possibile iniziare ad avanzare alcune considerazioni relative alla struttura dell'organismo e ad alcuni concetti fondamentali che sembrano, sulle prime, definire l'ontologia del vivente.

3. Il rifiuto di un'analisi introspettiva e il privilegio del modo di dati

In questa direzione, il punto che dobbiamo cercare di chiarire è relativo al *metodo* attraverso cui la fenomenologia si accosta all'antropologia filosofica. Sviluppare un'analisi fenomenologica significa, come è noto, dispiegare un'*analisi intenzionale*⁷: «Alla questione relativa a che cosa sono io, a che cosa è l'uomo, a che cosa è l'umanità, la filosofia trascendentale risponde attraverso un'esplicitazione [*Auslegung*] approfondita della soggettività in quanto soggettività che costituisce se stessa e il mondo»⁸. Pertanto, la peculiarità dell'uomo rispetto all'organismo deve, innanzitutto, essere analizzata mettendo in luce *differenze di struttura tra il tipo di rapporto intenzionale* che col mondo intrattiene l'organismo e quello che con esso intrattengono, invece, gli esseri umani. Per questo, nell'avviare la discussione della differenza antropologica, la filosofia fenomenologica analizza, in primo luogo, le strutture intenzionali, o meglio: *la correlazione intenzionale* e il tipo di mondo che si manifesta in essa.

Infatti, a caratterizzare l'organismo è la “povertà di mondo”, dunque un certo tipo di rapporto intenzionale con il mondo che manca interamente nel caso della macchina⁹. La differenza con la macchina non viene individuata né pensata, infatti, a partire da una struttura interna all'organismo, bensì a partire dal fatto che a caratterizzare il senso ontologico della macchina è la mancanza di rapporto col mondo: *la macchina non esperisce il mondo*.

Parlare di correlazione intenzionale e di riferimento strutturale al mondo ci deve salvaguardare, del resto, da un insidioso equivoco: quello di scambiare un'analisi intenzionale con un'analisi della mente, quasi che il problema consistesse nell'ispezionare la mente umana, confrontandola con quella animale o con il vivente in generale. Posta in questi termini, la discussione

⁷ E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, tr. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

⁸ E. Husserl, <*Apodiktische Struktur der transzendentalen Subjektivität.*> *Problem der transzendentalen Konstitution der Welt von der Normalität aus*, E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (1929-1935), Husserliana, Bd. XV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 153.

⁹ Sul rapporto tra l'organismo e la macchina ci permettiamo rimandare al nostro *Differenze intenzionali. Macchina, organismo ed esistenza in Heidegger e Scheler*, in corso di pubblicazione in *Verifiche*.

scivolerebbe subito verso una *direzione psicologista*, difficile da controllare e da cui, comunque, la fenomenologia ha ritenuto, nel suo stesso atto di nascita, di dovere prendere le distanze¹⁰. Dal punto di vista fenomenologico non ci interessa sapere che cosa accada dentro la mente, bensì determinare che cosa si manifesti e, seguendo ciò che appare, determinare quali atti rappresentano la condizione di possibilità di quel fenomeno, dunque *in mancanza di quali atti quel fenomeno del mondo non potrebbe manifestarsi*.

Tuttavia, questo ci pone davanti ad una questione di principio: «Seguendo quale *via* può e deve divenir accessibile nella sua essenza la vitalità del vivente?»¹¹. In che senso è possibile un'analisi intenzionale del rapporto che l'organismo intrattiene con il mondo? In che modo possiamo sapere qualcosa della struttura intenzionale dell'organismo? Come possiamo sapere se gli animali provano o non provano angoscia davanti alla morte? Oppure, con quale diritto possiamo dire che la lucertola non si rapporta al Sole? Che cosa sappiamo di ciò che accade nella sua mente, visto che non possiamo entrarvi dentro?

Ovviamente, da un punto di vista introspettivo non ne sappiamo proprio niente. Ma proprio questo approccio introspettivo – come abbiamo già accennato – è quello da cui la ricerca fenomenologica vuole prendere le distanze. Insistere sulla necessità di passare da un'analisi della coscienza ad un'analisi del mondo significa allora, in primo luogo, da un punto di vista metodologico, rendersi conto che siamo noi a parlare degli animali, che *essi si manifestano all'interno del nostro discorso su di loro*.

E tuttavia, questo non significa che quello sull'organismo sia *soltanto* un nostro discorso, storicamente determinato e circoscritto. Una ricerca fenomenologicamente orientata è, infatti, caratterizzata da un principio molto semplice: è vero che quello sull'organismo è un nostro discorso, è vero che siamo noi a dire qualcosa sugli animali e che ne parliamo a partire dalla nostra esperienza dell'animalità. E tuttavia, che la struttura dell'organismo si annunci *nella* nostra coscienza non significa che essa sia *costruita dalla* nostra coscienza.

Il nucleo del problema è la nozione di datità: *gli animali hanno un loro specifico modo di darsi nell'esperienza*, e questo non dipende dalla nostra interpretazione, ma rappresenta, al contrario, la base fenomenica su cui le nostre interpretazioni possono svilupparsi, e con cui devono anche

¹⁰ Sulla critica allo psicologismo si veda E. Husserl, *Prolegomeni alla logica pura*, in *Ricerche logiche*, vol. I. tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1988.

¹¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di P. Corindo, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, p. 234.

confrontarsi: «Alla tipica degli animali così come degli uomini – nota Husserl – appartiene una tipica dei modi di datità»¹².

Avviare un'analisi fenomenologica non significa, dunque, né cercare di penetrare nella mente degli animali, per così dire immedesimandosi con essi, né dissolvere il nostro discorso sugli animali nell'apertura interpretativa a partire dalla quale parliamo, bensì *descrivere* i loro modi di datità nella nostra esperienza, quei modi di datità che appartengono all'esperienza e restano invariati nel variare delle nostre possibili interpretazioni, dunque di «porre al sicuro la *vita* in senso primario a partire da se stessa nel suo contenuto essenziale»¹³.

Questo pone l'esigenza di chiarire *il metodo* che deve guidare un'analisi fenomenologica. Infatti, questa indagine si sviluppa sulla base di un filo conduttore che è sempre all'opera, ma che non sempre è esplicitamente tematizzato: l'intenzionalità. Così, quando Heidegger, Scheler ed Husserl si avviano verso un'ontologia del vivente, non sempre esplicitano il filo conduttore delle loro analisi, né perché queste non si esauriscano in una mera riflessione sulle scienze di fatto esistenti. E tuttavia, ciò non toglie che se la fenomenologia può presentarsi come una ricerca filosofica, ben distinta da quella empirica praticata dalle scienze biologiche, ciò avviene in quanto essa tenta un accesso intenzionale alla struttura del vivente. Essa prende le mosse, dunque, da una precisa nozione di relazione intenzionale e, attraverso un processo a ritroso [*Rückfrage*], di decostruzione [*Abbauanalyse*] o di impoverimento progressivo¹⁴, ne fa emergere le modificazioni e le variazioni, sino a giungere a strutture intenzionali prive di oggetti intenzionali, e dunque a quella che, con Husserl, possiamo chiamare intenzionalità pulsionale o istintuale. Questa, dal punto di vista genetico, precede, ma, dal punto di vista dell'analisi fenomenologica, può essere raggiunta solo se mettiamo prima in luce la struttura intenzionale come direzione all'oggetto, per poterci poi chiedere *come essa si sia potuta costituire*, dunque attraverso quali processi si sia potuto passare dalla tendenza pulsionale e dalla sua struttura intenzionale a quella relazione intenzionale che caratterizza il soggetto personale e un ente che, con Heidegger, possiamo chiamare “esserci”.

¹² E. Husserl, *Statische und genetische Phänomenologie*. <Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere>, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 623.

¹³ M. Heidegger, *Domande fondamentali della metafisica*, p. 249.

¹⁴ Cfr. su questo tema il Capitolo ottavo del nostro *Husserl*, Carocci 2009.

4. *Agli animali non è accessibile la comprensione dei significati*

Possiamo esemplificare questa tematica e questa struttura dell'intenzionalità se prendiamo in considerazione l'esperienza dell'avvertire una puntura. Questa è senza dubbio qualcosa che produce una *reazione* del nostro organismo, e tuttavia non è detto che in essa si manifesti un oggetto intenzionale. A volte, se interrogati su che cosa ci ha punto, non sapremmo davvero rispondere, indicando un oggetto preciso. Vi è solo una sensazione, *non un atto intenzionale* nel quale si manifesta un senso. Infatti, nel caso di un atto intenzionale vero e proprio, quale per esempio un'emozione, vi deve essere un oggetto intenzionale. Se dicessimo di stare percependo, alla grammatica di questa espressione appartiene di essere percezione di qualcosa, e se dicessimo di odiare, ma non sapessimo indicare chi o che cosa odiamo, qualcuno potrebbe farci osservare che usiamo il termine in maniera bizzarra.

Se ora passiamo alla problematica che sta qui al centro del nostro interesse, credo che questa breve analisi della struttura della correlazione intenzionale ci mostri che possono esservi due differenti tipi di rapporto all'ambiente:

- 1) un rapporto puramente sensoriale, in cui un organismo reagisce a qualcosa che lo sollecita;
- 2) un rapporto intenzionale, in cui un oggetto si manifesta.

Nel primo caso non siamo in presenza di una coscienza intenzionale,

poiché se noi immaginiamo una coscienza anteriore ad ogni esperienza, essa avrà la nostra stessa possibilità di avere sensazioni. Ma essa non vedrà le cose o gli eventi concreti, non percepirà gli alberi e le case, il volo degli uccelli o l'abbaiare del cane. Si sarebbe quasi tentati di esprimere la situazione nei termini seguenti: ad una coscienza di questo genere le sensazioni non *significano* nulla¹⁵.

Vi sono mere sensazioni in cui non si manifesta niente, e soprattutto non si manifesta ad un io. Pertanto, se vogliamo parlare di sistemi intenzionali, dobbiamo tracciare delle differenze, giacché le mere sensazioni sono qualcosa di diverso in una coscienza che non le interpreta oggettualmente ed in una coscienza intenzionale. Solo in quest'ultimo caso la sensazione, oltre ad innescare un meccanismo, è un vissuto di coscienza in cui si manifesta un oggetto.

Una discussione semplice, come la differenza di struttura che da essa emerge, e che tuttavia ci impone già di essere molto prudenti nell'usare la nozione di atteggiamento intenzionale o di intenzionalità nel caso dei batteri,

¹⁵ E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I., p. 342.

oppure di un missile che, captando certi dati ambientali, orienta la sua traiettoria e centra un obiettivo. In questi casi non vi è ragione di parlare di intenzionalità, se con essa intendiamo quella struttura stratificata attraverso cui ad una coscienza si manifestano degli oggetti. Un punto che emerge con chiarezza dalla discussione che Max Scheler dedica al rapporto al mondo che caratterizza la pianta, quando nota che questa ha già un rapporto con il mondo ambiente, ma la *tendenza* non è qui tendenza verso qualcosa, e i suoi stati psichici consistono unicamente «in un piacere privo di oggetto e in una sofferenza anch'essa senza oggetto»¹⁶.

Del resto, se guardiamo in maniera spregiudicata la nostra esperienza percettiva, ci accorgiamo molto in fretta che quando percepiamo un oggetto, per esempio un banco, non vediamo delle sensazioni. Queste sensazioni, che dovrebbero essere interpretate in senso trascendente, non sono date nell'esperienza. Originariamente è un senso oggettuale che si manifesta, ed è solo attraverso un'analisi riflessiva che le sensazioni divengono tematiche. Pertanto, le sensazioni sono, per Heidegger, spettri filosofici. Scrive Heidegger:

Non è che dapprima un processo psichico scorra in maniera non intenzionale come condizione psichica (complesso di sensazioni, relazioni di memoria, immagini di rappresentazioni e processi di pensiero, attraverso i quali nasce un'immagine della quale venga successivamente chiesto se ad essa corrisponda qualcosa)¹⁷.

Pertanto, l'essere umano vive in un sistema di significati, e *il suo rapporto al mondo è mediato dalla comprensione del senso*. Per un uomo primitivo, o semplicemente per un uomo che vive in un'altra cultura, in un altro mondo, una penna *non sarebbe* una penna. E per un animale non può essere una penna. Se un leone potesse parlare, il suo parlare non esprimerebbe una comprensione del significato, perché egli non è aperto alla comprensione e alla totalità di senso che la rende possibile. Per questo Heidegger scrive che

l'ente fa certamente parte anche del mondo, ma soltanto nella misura in cui è *accessibile*, nella misura in cui l'ente stesso ammette e rende possibile ciò. Questo vale soltanto se l'ente in quanto tale *può divenire manifesto*. Ciò implica che prima l'ente non è manifesto, che è *chiuso* e *velato*. L'accessibilità si fonda in una manifestatività possibile¹⁸.

¹⁶ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 120.

¹⁷ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1999, p. 39.

¹⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, p. 357.

Il mondo è dunque la condizione di possibilità dell'essere degli oggetti ed è l'origine di quella relazione intenzionale che è la comprensione. Esso è il vero momento costituente, poiché l'essere delle cose dipende dalla rete di relazioni in cui si trovano, dato che «rimando e totalità di rimandi sono, in un certo senso, costitutivi della mondità»¹⁹. Ed è l'apertura alla totalità a mancare all'animale che, pertanto, *non comprende i significati*. Ora, essere aperti ai significati e comprenderli significa muoversi all'interno della differenza ontologica, ed è proprio l'essere aperti a questa a produrre la differenza antropologica, a segnare il punto di differenza tra l'uomo e l'animale:

La differenza non soltanto accade costantemente, la differenza deve *già* essere accaduta, se vogliamo sperimentare l'ente nel suo essere-in-un-modo oppure nell'altro. Non sperimentiamo mai e poi mai a posteriori, in un secondo momento, qualcosa sull'essere a partire dall'ente, bensì l'ente – dovunque e in qualunque modo vi abbiamo accesso – si trova *già nella luce dell'essere*. Assunta metafisicamente la differenza sta dunque all'inizio dell'esser-ci stesso²⁰.

L'accadere del mondo produce l'essere dell'ente e l'essere dell'uomo, nella sua differenza dall'animale. Ed su questa base che possiamo indicare in che modo Heidegger determini la struttura dell'intenzionalità, e dunque il presupposto dal quale muove lungo tutte le sue ricerche:

“Ciò verso cui” il soggetto in quanto soggetto trascende non è un oggetto, non è in alcun modo questo o quell'ente, si tratti di una determinata cosa o di qualcosa di simile o di un altro essere vivente. L'oggetto o l'ente che può avere il carattere dell'incontro è ciò che viene superato, non il verso-cui. Ciò verso cui il soggetto trascende è quanto viene da noi detto *mondo*²¹.

È a partire da questa struttura intenzionale che deve essere interrogata la differenza tra organismo ed esistenza ed essere messo in luce che cosa accada in un vivente aperto all'esistenza, cioè in che modo si trasforma il movimento che anima il vivente in quanto tale quando questo si apre alla comprensione di una totalità di possibilità d'azione. Di conseguenza, se dal punto di vista delle scienze empiriche si tratta di caratterizzare l'uomo solo come un maggiore «grado di complessità di quelle energie e capacità combinate che, di

¹⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 104.

²⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 458.

²¹ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 197.

per sé, appaiono di già nella natura subumana»²², dal punto di vista fenomenologico si tratterà di determinare «a che cosa si rapporta l'animale, e in che modo si trova in relazione con ciò che esso cerca come nutrimento, si procura come preda, scaccia come nemico»²³.

Da questo punto di vista, le differenze di struttura tra la relazione che col mondo intrattengono gli animali e quella che intratteniamo noi può essere messa in luce a partire da Jan Patočka, secondo cui se la possibilità del comportamento libero non risuona negli animali e se il riferimento ad un Sé dell'azione non può avere luogo, questo dipende dal fatto che vi è una differenza fondamentale tra il tipo di oggetto intenzionale che si manifesta all'animale (anche a quello più evoluto) e all'uomo. Con alcuni animali condividiamo uno strato del mondo percettivo, ma a differenza di essi non esperiamo, come oggetti intenzionali, meri oggetti percettivi che innescano una struttura istintuale, bensì possibilità d'azione, cioè significati che interpellano il Sé dell'azione: «Delle cose noi percepiamo in fin dei conti le possibilità d'azione che esse presentano, ciò che esse rendono possibile e ciò che esse impediscono, come esse corrispondono ai nostri bisogni»²⁴.

Comprendere significati non significa, tuttavia, applicare al mondo una rete concettuale, uno schema di concetti. Potremmo, infatti, intendere la differenza tra l'uomo e l'animale richiamandoci alla capacità della coscienza umana di strutturare il mondo attraverso contenuti concettuali. Potremmo pensare che il mondo delle rappresentazioni *dell'animale* non conosce ancora quella messa in forma delle impressioni che le trasforma in rappresentazioni "obiettive" e quella *costanza* e *identità* dell'oggetto che è decisiva e determinante per la nostra concezione della realtà. Vi sarebbe, dunque, una capacità simbolica che mette in forma l'apparire all'interno di schemi concettuali. Per cui l'uomo si distinguerebbe dall'animale in quanto è dotato di schemi concettuali.

Del tutto diversa è la direzione imboccata da Heidegger, il quale segue Husserl nell'idea secondo cui se prendiamo l'apparire di una sedia, di una lavagna, etc. «questa oggettualità è già coscienzialmente costituita *prima* di questi atti teoretici»²⁵. Pertanto, secondo Heidegger, bisogna lasciarsi alle spalle la «mitologia di un intelletto che compone e incolla la materia del

²² M. Scheler, *La posizione dell'uomo*, p. 117.

²³ M. Heidegger, *Domande fondamentali della metafisica*, p. 259.

²⁴ J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), tr. fr. di J. Danek e H. Declève, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 98.

²⁵ E. Husserl, *Idee per una filosofia pura e una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, tr. it. di E. Filippini, rev. e cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 9.

mondo con le sue forme»²⁶. E questo significa una cosa semplice: non abbiamo un mondo perché siamo razionali (capaci di giudizio), ma siamo razionali perché viviamo in un'apertura di mondo che ci dispone verso certi significati e certi giudizi piuttosto che verso altri.

5. Legge e differenza antropologica

Questa insistenza sul primato della comprensione del significato rispetto alla capacità di giudizio diventa decisiva nel caratterizzare la posizione fenomenologica rispetto ad altre impostazioni che pure tendono ad accentuare la differenza tra la vita umana e quella animale. Così, non vi è dubbio che tra le concezioni che più vivacemente si sono opposte al naturalismo troviamo il kantismo e, in particolare, il neokantismo che si sviluppò in Germania tra fine Ottocento e inizio del Novecento.

Secondo Hermann Cohen la differenza antropologica deve essere tracciata prendendo le mosse dall'atteggiamento etico²⁷. L'essere umano è l'unico essere rispetto a cui saremmo disposti a dire che il suo comportamento è eticamente corretto o scorretto. Il bene e il male emergono solo nell'ordine umano, e l'ordine umano emerge con l'apparire di questa differenza. Interrogarsi sulle condizioni di possibilità dell'etica significherà, allora, interrogarsi, nello stesso tempo, sulle condizioni di possibilità dell'uomo, poiché se volessimo definire il momento a partire da cui è possibile dire che siamo in presenza dell'uomo, dovremmo fare coincidere questo momento con quello relativo all'apparire della differenza tra bene e male, e dunque dei concetti di responsabilità e di colpa.

Solo quando siamo in presenza di una situazione in cui ad un certo essere può essere *imputata* la colpa di una certa azione siamo in presenza di un essere che viene ritenuto responsabile, e dunque cosciente di sé. La questione della colpa non è, infatti, una questione marginale, relativa ad una problematica relativa al diritto penale. Certo, essa è relativa al diritto penale, ma in modo tale da coinvolgere e implicare una domanda di ordine assai più generale, che è relativa alla nozione stessa di uomo, poiché la questione fondamentale del diritto, e cioè se l'uomo sia responsabile dell'azione compiuta, è la domanda generale dell'uomo; è la questione della cultura umana, che «cessa di essere

²⁶ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 89.

²⁷ «Se effettivamente è soltanto l'etica che disegna la dottrina dell'uomo, soltanto l'etica può allora scoprire il concetto dell'uomo» (H. Cohen, *Etica della volontà pura*, tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, p. 8).

una cultura umana se le si toglie il problema se l'uomo sia l'autore delle sue azioni»²⁸.

Possiamo misurare il senso di queste affermazioni se prendiamo rapidamente in considerazione la posizione di Konrad Lorenz, secondo cui, invece, la colpa e il senso di colpa si radicano in una sorta di ambiguità emotiva. A suo parere, infatti, «la responsabilità non sarebbe possibile senza determinati fondamenti *emotivi*: anche nell'uomo il senso di responsabilità è saldamente radicato nei profondi “strati” istintuali della sua vita psichica»²⁹. A riprova egli racconta di quando il suo cane, senza volerlo, gli aveva morso la mano, cadendo, in conseguenza di ciò, in preda ad un trauma psichico, un vero e proprio senso di colpa che non poteva essere ricondotto a una precedente punizione, dato che il cane non aveva mai morso nessuno, e dunque non poteva aspettarsi alcuna pena. E lo stesso accade con un altro cane.

Come facevano dunque a sapere – scrive Lorenz – di aver commesso, anche se soltanto per sbaglio, un crimine così deplorabile? Io penso che avranno provato qualcosa di simile a ciò che ho provato io quando uccisi i giovani ratti: avevano contravvenuto a un'inibizione profondamente ancorata nella loro vita emotiva³⁰.

La colpa sarebbe, dunque, il rimorso, e questo deve essere ricondotto ad una situazione emozionale. Il cane è affezionato al suo padrone e si sente in colpa per averlo ferito, anche se questo sentimento non nasce dalla paura della punizione.

Ora, in questo racconto vi può forse essere qualcosa di esatto. Ma resta da chiedersi: l'animale che morde la mano si sente in colpa? Tutto dipende da che cosa si intende per “sentirsi in colpa”. Dal punto di vista di Cohen può sentirsi in colpa solo un essere che ha dato la legge a se stesso, determinando chi vuole essere, e questo può farlo solo un essere aperto alla struttura temporale, ad un futuro che sollecita la sua volontà e che ha la capacità di autodeterminarsi, dunque che può lanciare un progetto nel tempo, promettere a se stesso, e che proprio per questo può entrare, nell'azione, *in contraddizione con se stesso*. Il cane, al contrario, può provare solo un'ambivalenza emotiva, cosicché la nozione di colpa assume un senso interamente diverso nel caso dell'essere umano e in quello dell'animale.

²⁸ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 266.

²⁹ K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, tr. it. di L. Schwarz, Adelphi, Milano 1967, edizione Euroclub, 1980, p. 253.

³⁰ K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, p. 256-7.

La colpa può emergere solo di fronte alla legge, e di una legge con cui ci si identifica e che rappresenta il nostro dover-essere. Pertanto, secondo Cohen, prima dell'apparire della legge non vi è senso di colpa in senso proprio. La colpa in senso stretto non deriva, infatti, dal sentimento di avere fatto male a una persona cui si è legati emotivamente, ma è una trasformazione che avviene nell'umano in seguito all'apparire del diritto:

Il diritto conosce la colpa solo come *dolus*, come *culpa*. Entrambi si fondano sulla imputazione [*Zurechnung*], che a sua volta si fonda, ha le sue radici, nell'autodeterminazione³¹.

La base dell'imputazione non è rappresentata dalla volontà psichica, bensì da ciò che è richiesto dalla norma, e da una norma che il soggetto può riconoscere come giusta. L'imputazione deriva dall'autodeterminazione in questo senso: se un individuo riconosce una certa legge come necessaria per la vita comune in società, allora la considera giusta, si obbliga già ad agire in un certo modo, riconosce che la violazione della norma merita di essere punita. Pertanto, un individuo che viola la norma va considerato responsabile, imputabile:

Essere colpevole significa aver voluto ed essere *attraverso la sua volontà* causa di qualcosa che, altrimenti, senza questa volontà, non sarebbe accaduto³².

Infatti, posto di fronte alla legge un individuo è responsabile delle sue azioni, e il diritto, volontà generale, può dire: «Ti sei reso colpevole, quindi punibile»³³. L'imputazione deriva dal fatto che si sapeva di violare un patto, un contratto, che nel gioco dello scambio non si realizzava la compensazione o si faceva torto, cioè si danneggiava qualcuno, aprendo un conto che esigeva di essere saldato. Pertanto, l'individuo responsabile e la nozione stessa di colpa trovano la loro condizione di possibilità nell'apparire del diritto, che è *ciò che ha prodotto l'umano*.

In questo modo distinguiamo nettamente rimorso e colpa. La loro origine ontologica è fundamentalmente differente. Il rimorso è legata all'ambivalenza emotiva, e in questo caso vi è un continuità tra l'animale e l'uomo. L'animale è affezionato al suo padrone. E anche un essere umano è affezionato a qualcuno. La colpa è invece legata a una fonte pura: alla legge. Può sentirsi in colpa solo

³¹ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 264.

³² P. Natorp, *Willensfreiheit und Verantwortlichkeit*, in *Philosophische Abhandlungen, Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*, Bruno Cassirer, Berlin 1912, p. 217.

³³ P. Natorp, *Willensfreiheit und Verantwortlichkeit*, p. 219.

un essere che si rapporta a se stesso come ad un dover essere. Un animale non può essere morale, né peraltro immorale. Egli può provare dispiacere rispetto a qualcosa che deriva dai suoi atti, ma non senso di colpa.

Pertanto, nell'impostazione di Cohen, l'emergere dell'uomo viene collegato a un rapporto alla legge e allo Stato. L'uomo è tale in quanto si rapporta ad una totalità, cioè non solo ad altri singoli, come può accadere per uno scimpanzé che si rapporta all'autorità del capo del branco e che si sottomette alla sua legge. Questo non dà ancora luogo ad un comportamento etico, e quindi non dà luogo all'umano. L'umano emerge quando il rapporto non è alla legge della forza, bensì alla *legge dello Stato*, quando lo Stato stesso appare avere un'anima, cioè esprimere una forma del dover-essere [*Sollen*]. Rapportarsi alla legge dello stato non significa, infatti, rapportarsi a qualcosa di accidentale, come accade nel caso del capo del branco per i gorilla, bensì a qualcosa che è «pensabile soltanto nell'astrazione di una sintesi infinita»³⁴. Rapportarsi a questa astrazione significa infatti rapportarsi a una legge impersonale, e dunque agire conformemente alla legge della comunità a cui si appartiene, rispetto alla legge che, in quanto membro della comunità, si riconosce essere giusta e dunque costituire il proprio stesso dover-essere, cioè la legge che si è data a se stessi.

Naturalmente, l'origine empirica dello stato può essere stata violenta, fatta di oppressione, ma ciò non toglie che con la legge emerge un punto di rottura: l'idea di uno Stato e di una legge liberamente data a se stessi e a cui si sottomette, ed in questo modo sorge il Sé. Per questo, l'apparire della legge significa che l'essere umano rompe con l'ordine naturale, poiché la legge è una promessa fatta a se stessi, *un rapporto a se stessi attraverso cui sorge il Sé come rapporto a sé e come autoaffezione pura*. L'essere umano si configura, dunque, come l'animale che può fare promesse a se stesso (questo rapporto sarebbe il Sé). E solo un essere di questo tipo può essere un soggetto responsabile, etico, poiché la legge misura la responsabilità, e nel rapporto con la promessa emerge anche la possibilità della colpa.

Pertanto, con l'etica emerge la possibilità di promettere a se stessi, ha luogo una rottura con l'ordine della natura, poiché «l'etica soltanto ha come suo progetto un altro essere, la ricerca di leggi diverse da quelle della natura»³⁵. Mentre quando ci domandiamo che cosa è un ente della natura noi intendiamo sapere che cosa è qualcosa, quando ci domandiamo che cosa è l'uomo non intendiamo sapere che cosa di fatto è, bensì ma *che cosa deve essere*, che cosa è chiamato ad essere. Dare una legge a se stessi significa gettare davanti a sé un progetto di sé. E l'essere umano è caratterizzato appunto da questa circostanza: ci si rapporta a se stessi rapportandosi alla

³⁴ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 11.

³⁵ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 15.

promessa che si è fatta a se stessi, alla legge che si è data a se stessi. A noi stessi non in quanto singoli, bensì in quanto siamo inseriti in una totalità, poiché solo essendo in una collettività vi sono doveri, obblighi. Se pensiamo un individuo svincolato dalla collettività, allora svaniscono anche gli obblighi, poiché è ovvio che questi esistono solo in relazione ad altri esseri umani.

Rispetto a quest'impostazione, l'orientamento fenomenologico, pur prendendo certamente le distanze da impostazioni come quella di Lorenz, tende a spostare l'apparire della colpa e dunque della differenza antropologica in un terreno più originario rispetto a quello della legge. Così, per Heidegger, il problema della colpa riguarda il rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso, prima di ogni rapporto alla legge, sia essa quella morale sia essa quella giuridica:

L'ente il cui essere è la cura, non solo è tale da potersi coprire di colpe, ma è colpevole nel fondamento del suo essere; questo esser-colpevole costituisce la condizione ontologica della possibilità dell'esserci di potere, esistendo, divenire colpevole. Questo esser-colpevole essenziale è cooriginariamente la condizione esistenziale della possibilità del bene e del male "morale", cioè della moralità in generale e della possibilità delle sue modificazioni particolari. L'esser-colpevole originario non può essere determinato in base alla moralità perché questa lo presuppone come tale³⁶.

Per Heidegger, l'essere umano deve sempre agire a partire da certe circostanze, da una certa situazione emotiva e da una certa comprensione di sé e delle sue possibilità, per cui la sua libertà è sempre una libertà limitata: *deve agire senza potersi insignorire dell'origine della sua azione*.

Il Sé, dunque – per Heidegger –, non consiste nel potere sovrano di scegliere se stessi con un atto di libera volontà. Esso nasce, invece, quando un essere che è chiamato a scegliere si pone come fondamento delle proprie azioni, anche senza esserlo. Per costituirci come un Sé dobbiamo fare nostra la situazione a partire da cui abbiamo agito. Le circostanze, gli umori, i pensieri che hanno determinato l'agire devono diventare il Sé, e questo presuppone un essere che, a ritroso, si pone come fondamento dell'azione, anche quando si sente già un altro soggetto. Attraverso questa *assunzione senza appropriazione* emerge l'agente, cioè il Sé. Per Heidegger il Sé «non è in virtù di se stesso, ma è lasciato essere in se stesso a partire dal fondamento, per aver da essere questo fondamento»³⁷.

³⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 347.

³⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 345.

L'essere umano è, dunque, fatto in modo tale che, esistendo, deve porsi come fondamento delle proprie azioni. *La coscienza di sé è possibile solo dove un essere può ascrivere a se stesso le proprie azioni, ponendosi come loro fondamento.* Per questo, la coscienza della colpa non è, come abbiamo visto delinearsi in Lorenz, una struttura psichica emozionale, ma la condizione stessa di essere un soggetto: essa si radica in un particolare rapporto al tempo che caratterizza l'essere umano, e cioè nel fatto che anche quando il soggetto prende le distanze da una sua precedente azione, egli deve tuttavia assumersene la paternità, ponendosi come suo fondamento. Questo produce un soggetto scisso, diviso tra il Sé che ha compiuto l'azione e il soggetto post-azione che, essendo in una situazione ed in una comprensione emotiva diversa, non si riconosce più nelle motivazioni che lo hanno condotto all'azione. E tuttavia deve assumersene il peso, altrimenti dovrebbe dire che colui che ha agito non è lui, che è un altro, ed in questo modo *si frammenterebbe il Sé* e non potrebbe costituirsi un soggetto unitario nel fluire del tempo. La colpa, dunque, si radica in questa struttura della temporalità e in questa esigenza di costituirsi come soggetto unitario. E sono queste due caratteristiche a mancare nell'animale, per il quale, dunque, la colpa non ha lo stesso significato che ha nell'uomo. Nell'animale il senso di colpa è un malessere emotivo, nell'essere umano riguarda la struttura stessa del Sé, poiché nell'azione, per l'essere umano, ne va di se stesso.

Il se-stesso che è tale da aver da porre il fondamento di se stesso, *non può mai* insignorirsi di questo fondamento; ma esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter-essere in cui ne va della cura³⁸.

Il nostro agire è cioè sempre determinato da una situazione (per esempio emotiva) *che non abbiamo scelto.* E tuttavia, agendo, dobbiamo divenire il fondamento delle nostre azioni, ascriverle a noi, poiché solo in questo modo ci costituiamo come un Sé, *prima di ogni rapporto alla legge istituita.* Dobbiamo ascriverle a noi per non frammentarci e per divenire soggetti dotati di un'identità che si mantiene nel tempo. Questa è una condizione di possibilità *senza della quale non potremmo esperire noi stessi come un Sé.* Delle azioni dobbiamo, in anticipo, accollarci la responsabilità e la colpa, poiché *il Sé è la possibilità di ascrivere a se le proprie azioni.* Ha un Sé solo un essere in cui risuona questa possibilità di rapportarsi alle proprie azioni ascrivendole a se stesso e che, di conseguenza, può guardare a se stesso come ad una storia.

³⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 344-345.

Questo introduce un nuovo tema: questa capacità di ascrivere a se stessi le proprie azioni è la condizione di possibilità del diritto, la sua base antepredicativa o ontologica. Gli esseri umani hanno sistemi morali e sistemi giuridici (possono fare promesse, davanti ad altri e di fronte a se stessi) perché sono soggetti che esperiscono se stessi come autori delle loro azioni e che, per costituirsi in quanto soggetti, devono porsi come fondamento delle loro azioni. Un'esperienza che rappresenta la condizione trascendentale di possibilità della morale e del diritto.

Un punto che, appunto, testimonia di quello spostamento che il tema della differenza antropologica subisce all'interno dell'impostazione fenomenologica rispetto al kantismo, dato che l'apparire del Sé, caratteristico dell'esistenza e della persona, non avviene *davanti e solo davanti* alla legge, ma si delinea prima dell'apparire stesso del problema etico e prima dell'apparire del diritto.

Questa problematica riveste un interesse di carattere generale, poiché rappresenta la base ontologica su cui può, forse, divenire possibile edificare una concettualità appropriata a comprendere il mondo umano in quanto intrinsecamente sociale e storico. È stato notato, infatti, che a distinguere la società animale da quella umana è lo scambio simbolico, e «lo scambio che caratterizza una tale società (umana CV) ha altri fondamenti che non i bisogni, anche se li soddisfa, cioè quel che è stato chiamato il dono “come fatto sociale totale”»³⁹. Pertanto, è *la legge dello scambio* a rappresentare il punto di passaggio dalla natura alla cultura, poiché con l'apparire della regola

la natura supera se stessa: accende la scintilla sotto la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo, e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera, e di per se stessa costituisce, l'avvento di un nuovo ordine⁴⁰.

Si tratta di un tema di grande interesse, soprattutto se la discussione sulla differenza antropologica ci deve insegnare qualcosa sul modo essenziale di funzionare della vita sociale dell'essere umano. E tuttavia, prima di poter seguire questa direzione, la ricerca fenomenologica si è voluta soffermare sulle *condizioni di possibilità che rendono possibile lo scambio e il dono* in quanto strutture fondamentali delle relazioni umane.

³⁹ J. Lacan, *Scritti*, vol. I, tr. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 406

⁴⁰ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A.M. Cinese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano 2003, p. 52.

6. *Gli animali non agiscono, né hanno un Sé*

Infatti, all'interno dell'impostazione fenomenologica si è delineata l'idea secondo cui la nozione stessa di azione *non richiede il riferimento alla legge*, e tuttavia si può parlare di azione solo rispetto ad un essere aperto al mondo. Se nell'impostazione critica il *comportamento* (animale) diviene *azione* (umana) nella misura in cui appare la legge, questo deriva dall'enfasi posta sull'attività del giudizio, sicché è chiaro che, ponendo l'accento sul primato della comprensione piuttosto che sul giudizio, l'impostazione fenomenologica determinerà in un altro modo le cose.

Infatti, parlare del mondo umano come un'intelaiatura di possibilità pratiche significa porre le basi per chiarire un altro comportamento intenzionale: *l'azione*. Una chiarificazione tanto più necessaria in quanto si potrebbe essere tentati di considerare azione qualsiasi risposta all'ambiente, e che addirittura un missile, mirando a raggiungere uno scopo preciso, in quanto è un sistema intenzionale, agisca.

Soffermarsi su queste condizioni di possibilità significa approfondire la relazione intenzionale che il soggetto umano intrattiene con il mondo in quanto totalità di possibilità d'azione. Un tema che è stato sviluppato, in ambito fenomenologico, da Patočka. Questi ha notato che una cosa non si esaurisce per noi nella sua funzione vitale, non ha un significato per noi solo quando può essere utilizzata a un qualche fine, come può accadere in certi animali. Essa continua ad essere presente, disponibile o "alla mano" anche quando non è percettivamente presente. Di essa comprendiamo il significato anche quando non riveste alcuna utilità pratica immediata.

Nello stesso tempo, il suo essere per noi non aleggia nel vuoto; essa rinvia ad altre connessioni che possono essere di origine, di scopo, di libera vicinanza e di libera successione nel tempo. Voltandomi da una cosa all'altra io non perdo l'essere della prima; esso non diviene indisponibile per me; al contrario, una connessione fondamentale resta qui presente anche se non ne appercepisco niente, anche se non ne esplico niente: la connessione nella quale sono incorporate tutte le cose⁴¹.

Il mondo rende dunque possibile la disponibilità della cosa anche in sua assenza, ed è per questo che si può dire, con Heidegger, che l'animale è povero di mondo. L'animale opera collegamenti, per esempio associa il bastoncino alle termiti. Oppure associa il bastone ad un certo risultato. Possiede dunque

⁴¹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 77.

una rappresentazione del rapporto mezzo-scopo. Ma questi collegamenti sono casuali, e *non si saldano insieme dando luogo a quella sintesi universale attraverso cui sorge una totalità* e attraverso cui un essere può rapportarsi al tutto. Singoli collegamenti casuali determinati da esigenze vitali sono diversi da una comprensione che scaturisce da una sintesi universale, da un sistema ordinato e dotato di coerenza al cui interno *la cosa può essere un oggetto intenzionale anche in sua assenza*.

Proprio questa apertura rende possibile l'azione e la specificità dell'azione umana. Infatti, la specificità dell'uomo è di comprendere il mondo come un ambito di possibilità che lo invita all'azione, poiché *le possibilità del suo mondo sono ciò che può fare di sé*. Le possibilità invitano a prendere posizione, a decidere: *suscitano il volere*. Rapportarsi alle possibilità significa dovere scegliere, avere una coscienza «della propria libertà», cosicché è «impensabile che sia compiuto interamente il processo del “divenire uomo” prima che sia stato raggiunto il livello della creatività»⁴².

L'apertura al tutto e a se stessi come ad un tutto temporale fa sì che in ogni azione ne vada di se stessi, per cui solo per un essere di questo tipo può emergere un rapporto all'esistenza in cui ne va di se stesso (la colpa, per esempio). Ciò che fa sì che la vita dell'uomo possa essere sensata è il fatto che «ogni suo minimo movimento può venir spiegato solo mediante un rapportarsi interessato a se stesso sulla base dell'apertura verso ciò che è»⁴³. Per l'uomo, tutto è una possibilità d'azione, e ciò significa che egli stesso, nel fondo del suo essere, è possibilità. Rapportandosi alle sue possibilità d'azione, a ciò che può fare, si rapporta a se stesso. Non nel modo della riflessione, dunque, bensì in quello dell'azione:

Il mondo – scrive Patočka – è ciò che rende possibile nello stesso tempo il realizzatore e l'azione *in quanto azione*, in quanto qualcosa che egli stesso deve portare a termine, che *non solo accade*, ma fa in modo che in questo agire ne va di me, che la decisione presa mi riguardi, che io dipenda da me stesso⁴⁴.

Affermazioni che indicano le direzioni in cui va cercata la differenza antropologica:

⁴² J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 101.

⁴³ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. di D. Stimilli, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008, p. 31.

⁴⁴ J. Patočka, *Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld*, in *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotny, Alber, Freiburg/München 2000, p. 87.

1) all'uomo si manifestano possibilità, cosicché egli è un poter essere, dato che, usando una certa possibilità piuttosto che un'altra, determina il suo Sé, ne va della sua identità (per questo può sentirsi in colpa);
2) essendo aperto al possibile è un soggetto di volontà, la quale richiede un ego in senso preciso che non può essere reperito negli animali, cosicché la struttura intenzionale umana esibisce un'articolazione ego-cogito-cogitatum che non è presente nell'organismo. Infatti, nell'uso che faccio delle possibilità d'azione sono in gioco io stesso in quanto agente: nell'azione mostro il mio volto, mi manifesto nel mondo, assumendo un'identità e prendendovi posto. Potremmo dire, come ha recentemente proposto in ambito fenomenologico Bernahrd Waldenfels, che per l'animale non ne va di sé perché qui non vi è rapporto a sé né rapporto al possibile, cioè a qualcosa che supera ciò che è reale. Del resto, che solo nell'uomo il possibile supera il reale emerge, secondo Waldenfels, da ciò:

Se si volesse definire in maniera molto semplice la differenza tra l'uomo e l'animale, allora si potrebbe riassumere questa differenza in questo modo: potrebbe un leone dire: "io sono un leone, e inoltre sono orgoglioso di esserlo", oppure: "purtroppo sono solo un leone"⁴⁵?

L'animale non ha cioè rapporto a sé perché non ha distanza rispetto a se stesso, coscienza della differenza tra ciò che si è e ciò che si può essere (e che non si è). Questo definire la propria identità o il proprio Sé nell'azione, questo essere in gioco nel rapporto alle proprie possibilità costituisce *il senso specificamente umano dell'agire*, ed è per questo che un animale non agisce: perché nell'azione non né va del suo Sé. Nel caso di un animale non parliamo di azione *perché non vi è un agente*. E l'agente non è un nucleo posto al di là dell'apparire, ma semplicemente *l'esperienza di sentirsi in gioco nell'azione*. Del resto, che non siamo davanti ad un agente emerge da un fatto molto semplice, che potremmo avanzare come condizione di possibilità di essere un agente: *vi è un agente (e dunque azione) solo dove vi è un essere capace di promettere*. E può promettere solo un essere aperto al possibile (ai significati come possibilità d'azione), al tempo, che comprende cioè se stesso come un poter essere, che si rapporta a se stesso rapportandosi al proprio futuro, e che è aperto all'alterità dell'altro (che esperisce l'altro come un altro come lui ma diverso da lui). Per questo, l'animale *non può promettere*. Con la promessa un soggetto si vincola per il futuro, si vincola a rispondere delle proprie azioni future, e questo può farlo solo un essere che «è prima di tutto un esser-

⁴⁵ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, p. 200.

possibile»⁴⁶. L'essere umano ha cioè una peculiarità, una differenza, e questa non è psichica o biologica, ma pura, cioè, per Heidegger, metafisica: il rapporto con il tempo. L'uomo ha un mondo ed è un essere possibile perché esiste comprendendo la dimensione del futuro: «*Il carattere statico del tempo rende possibile lo specifico carattere di oltrepassamento proprio dell'esserci, la trascendenza, e quindi anche il mondo*»⁴⁷.

Possiamo quindi comprendere in che senso l'animale sia povero di mondo, perché non si rapporta alle possibilità e perché, nel suo agire, non ne va di sé. L'animale può avere oggetti intenzionali che gli sono dati percettivamente, ma non è aperto alla dimensione del significato e dell'azione. L'uomo, invece, vive in un orizzonte che è il mondo, cosicché tutte le cose sono realtà unificate in una sintesi complessiva, ed in ogni azione ne va di se stesso nella sua totalità. Certo, sia l'uomo sia l'animale non hanno una coscienza *tematica* dell'orizzonte mondano,

ma esistere umanamente significa disporre del mondo, mentre essere un animale significa non farne niente, significa entrare in un orizzonte senza alcuna spontaneità. Si può dire che il mondo domina l'animale, e non l'animale il mondo. Egli certamente associa e ritiene, articola, riconduce a dei tipi, forma anche degli altri orizzonti, vede persino sorgere certe riproduzioni. Ma tutto ciò è prodotto passivamente. Nessuna di queste funzioni supera ciò che gli orizzonti effettuano, per così dire, in modo automatico, mentre l'attività intera si concentra per reagire alle pulsioni, al livello dunque del puro presente. Per questo il mondo dell'animale resta povero, dominato dal presente e dal domicilio; l'essere-altro resta per lui immerso nelle tenebre. All'animale è pre-scritto il suo mondo; all'uomo la *scelta*: il suo essere-al-mondo è comportamento libero riguardo al mondo. Egli deve contribuire attivamente a creare la sua vita e nello stesso tempo il suo mondo⁴⁸.

La forma di vita dell'animale è determinata dal succedersi delle pulsioni, dalla loro periodicità e dal loro ritmo, mentre nell'uomo nessuna forma di vita è pre-scritta. Ed è solo per questo che per l'animale non può emergere un problema come quello del senso, perché solo l'uomo può organizzare tutte le sue attività in direzione di un solo scopo: «L'uomo è così colui che deve decidersi attraverso e nella sua essenza, colui che, di conseguenza, può scoprire o mancare il compito della sua vita. Ecco perché l'uomo è libero; ecco

⁴⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 183.

⁴⁷ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 289.

⁴⁸ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 138.

perché la libertà è il fondamento sul quale si costruisce la sua relazione con l'universo dell'esistente»⁴⁹.

In questo senso, potremmo ricondurre certe emozioni alla struttura dell'esistenza umana. È infatti proprio perché si rapporta al mondo come a un totalità che l'uomo è esposto al nulla. Il movimento dell'esistenza è, infatti, caratterizzato dalla possibilità dello *stupore*, il quale «è evidentemente possibile solo in e per un essere capace di prendere radicalmente distanza dal rapporto con le cose, a tutto ciò che esiste, ivi compreso lui stesso. Ora, solo l'essere umano può mantenersi all'estremo limite di tutto ciò che esiste, in virtù della sua relazione al niente»⁵⁰.

Non si tratta, del resto, di una questione metafisica separata dalla quotidianità dell'esistenza, ma di un tema che si intreccia con quello del lavoro. Essa non si pone all'essere umano nei momenti di ozio. È invece presente in ogni momento della sua attività, e in particolare nel lavoro. Il tratto fondamentale del lavoro è, infatti,

l'incatenamento della vita a se stessa: la necessità "fisica" di esistere, in modo tale che la vita sia assorbita dalla cura della vita. Questo è, però, uno degli aspetti in cui è sempre presente la finitezza della vita umana, il suo pendere dalla parte del nulla, della morte⁵¹.

Essere posti al limite estremo, sporgersi sul nulla, come accade all'uomo nell'esperienza della morte non è un'esperienza estranea all'azione ed all'attività quotidiana, poiché questa ha sempre il rapporto alla morte come propria cornice, anche quando non è esplicitamente tematica. «Così il lavoro – a differenza della vita animale, che consuma la sua limitata apertura con la semplice ricerca della preda e del cibo – è in contatto con la problematicità della vita e, allo stesso tempo, ne nasconde e impedisce la visione»⁵². Nel lavoro l'essere umano si rapporta alla finitezza della propria esistenza, risuona in esso la finitezza e la precarietà stessa dell'esistenza. Per questo, «l'animale non lavora, anche se si dà da fare e si preoccupa di assicurare per il futuro se stesso e la famiglia; allo stesso modo, il contenuto della vita animale non è per l'animale un peso, mentre al contrario lo è per l'uomo»⁵³.

In questo senso, ha ragione Marx a notare che l'uomo è stato uomo quando ha cominciato a produrre i propri mezzi di sussistenza e di produzione, e che «il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e

⁴⁹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 138.

⁵⁰ J. Patočka, *Postface*, in *Le monde naturel*, p. 177.

⁵¹ J. Patočka, *Saggi eretici*, p. 18.

⁵² J. Patočka, *Saggi eretici*, p. 18.

⁵³ J. Patočka, *Saggi eretici*, p. 51.

altro ancora», e che «la prima azione storica è la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa»⁵⁴. E tuttavia ciò va inteso in un senso più profondo del primato della mano e dell'idea dell'*homo faber*: *solo un ente aperto alla problematicità dell'esistenza produce mezzi di produzione e, nel fare ciò, si rapporta già alla problematicità dell'esistenza umana.*

L'animale si rapporta alla fame. L'essere umano, invece, *nella fame si rapporta alla possibilità della morte.* La fame non è solo uno stato di malessere fisico che deve essere rimosso, ma l'incombere dell'annullamento dell'esistenza. La nozione di bisogno assume, pertanto, un senso acuto che nella vita animale non possiede: *il bisogno è trasformato all'origine perché in esso risuona l'essere per la morte.*

7. Linguaggio umano e linguaggio animale

Su questa base possiamo prendere in considerazione un ulteriore aspetto che sembra differenziare l'uomo dall'animale: il linguaggio. Un tema che, di solito, riconduce ad Heidegger, che su di esso insiste molto. E tuttavia, nell'impostazione fenomenologica altre direzioni sono reperibili, in particolare quella di Patočka, sulla cui impostazione vorremmo qui attirare l'attenzione, poiché in essa emerge l'idea secondo cui nel linguaggio animale non c'è fraintendimento perché gli animali sono uguali, e dunque non comunicano a partire da differenti comprensioni del mondo e da differenti progetti di esistenza. Nell'animale la comunicazione è determinata geneticamente. E questo significa: *gli animali non si comprendono*, reagiscono ad uno stimolo. Con Husserl potremmo dire: «Gli animali si comprendono, comprendono le esteriorizzazioni sonore – e tuttavia non hanno alcun *linguaggio*»⁵⁵. Gli esseri umani, invece, devono comprendersi, e che così stiano le cose è testimoniato dal fatto che *possono fraintendersi.*

In secondo luogo, il linguaggio animale è certo un sistema di segnalazioni, ma questo non significa che vi sia una comprensione di significati. Secondo Patočka,

per comunicare, l'animale ha solo due possibilità: condurre il partner a fare direttamente con lui un'esperienza comune, oppure marcare concretamente la sua sfida attraverso una mimica, come quando gli scimpanzé invitano al gioco. Nei due casi, la comunicazione si mantiene al livello del reale: o il reale è direttamente presentato oppure l'azione è realmente cominciata. Nell'uomo

⁵⁴ K. Marx, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 18.

⁵⁵ E. Husserl, <*Welt und wir. Menschliche und tierische Umwelt*>, p. 187.

non è così: a parte i fenomeni fonici o grafici la comunicazione non rende qui presente niente. Ciò che essa compie non è una presentazione: è invece un'attualizzazione⁵⁶.

Nella comunicazione umana, dunque, il segno rimanda a un significato che non può essere visto, ma solo compreso. E questo è possibile perché vi è uno sfondo di significati verso il quale è possibile dirigere l'attenzione, perché vi è la possibilità di penetrare nell'esperienza dell'altro.

Proprio per questo, l'analisi fenomenologica ha richiamato l'attenzione sul fatto che a caratterizzare il linguaggio umano è la comprensione delle parole, cioè di un significato inteso in e attraverso esse. Così, già Scheler, seguendo del resto una linea già emersa nella *Prima ricerca logica* di Husserl, aveva scritto:

Che cosa significa dunque “capire” una parola? Se qualcuno indicando la finestra dice “il sole”, oppure “fuori fa bel tempo”, capire significa questo e solo questo: che l'interlocutore, seguendo l'intenzione di chi parla e le sue parole, coglie con lui questo *contenuto oggettivo*⁵⁷.

La parola inclina e dirige dunque la nostra attenzione verso il significato inteso. Noi non notiamo neanche il contenuto sensibile della parola, tanto che spesso non sapremmo ripetere i suoni esatti che abbiamo compreso. La nostra attenzione va, attraverso i segni, al significato. Né l'intenzione si dirige sulla mente di chi parla. Udendo e comprendendo una parola noi non pensiamo: “Costui sta pensando che fuori fa bel tempo”. Comprendere l'altro significa comprendere ciò che egli dice, il detto in quanto tale. Noi comprendiamo un altro quando comprendiamo il significato inteso nelle sue parole. E se invece di dirigerci sul contenuto inteso ci dirigiamo verso colui che dice “fuori è bel tempo”, è solo perché rinunciamo alla comprensione, e dunque a considerare l'altro una persona che trasmette un significato oggettivo:

Solo se *rinunciamo* a comprendere un altro, per una ragione qualsiasi, come quando per esempio pensiamo di avere a che fare con un folle, il nostro spirito anziché indirizzarsi senz'altro assieme a lui sul contenuto oggettivo del giudizio, si concentra su questa constatazione affatto diversa: “ora questa persona giudica così”⁵⁸.

⁵⁶ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 132.

⁵⁷ M. Scheler, *L'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 59.

⁵⁸ M. Scheler, *L'idea dell'uomo*, p. 58.

In questo caso, però, non ci rapportiamo più ad una persona, non lo trattiamo più come un essere razionale, ma lo studiamo. Non è più un soggetto personale con cui intratteniamo una relazione comunicativa, ma un oggetto.

Mentre la comunicazione animale mira a condurre l'altro in una certa direzione, la comunicazione umana mira dunque a portare coloro che odono ad orientare il loro sguardo verso ciò di cui e su cui si discute. E questi non sono forme percettive, ma significati. Gli animali non si comunicano significati, e non possono farlo perché non si rapportano a significati. Infatti, i significati sono possibili solo all'interno di un mondo. Che è appunto ciò che manca all'animale.

Secondo Patočka la comunicazione può certo consistere in «uno sforzo di toccare affettivamente l'altro, per produrre in lui un effetto conforme al nostro proprio desiderio»⁵⁹. Si mira dunque a toccare l'altro, e l'altro deve essere dato in una situazione concreta. Di conseguenza, sia che il soggetto ordini, sia che proponga, si tratta secondo Patočka, di un atto all'imperativo. Come del resto fanno gli scimpanzé, quando invitano qualcuno a partecipare al loro gioco: lo prendono per la mano e cercano di introdurlo nell'attività che hanno in mente. Ma questo, a suo parere, non è ancora linguaggio.

Il motivo interamente nuovo che rende possibile parlare di linguaggio risiede nella nozione di mondo, nel fatto che «l'uomo è in possesso di una chiarezza originaria concernente la totalità dell'esistente; l'uomo, in altri termini, ha il fenomeno del mondo originario»⁶⁰. L'uomo vive cioè all'interno di una connessione che fa sì che egli abbia la coscienza della realtà come di un tutto unificato, e questo rimanda a un'esposizione alla coscienza del tempo che rende possibile questa sintesi.

Di conseguenza, nel distinguere tra linguaggio umano e linguaggio animale bisogna attirare l'attenzione sul carattere di totalità che è proprio della comprensione del linguaggio. Il rimando non è solo tra segno e designato, dove il designato è una cosa del mondo. Il rimando è tra segno e significato, è comprensione, e questo avviene all'interno di un linguaggio. Per questo, nel linguaggio umano un segno è un segno linguistico solo se possiede la «possibilità di *evocare* ciò che è assente»⁶¹.

Pertanto non possiamo partire dall'intenzionalità percettiva per tracciare la differenza tra l'uomo e l'animale, né utilizzarla se miriamo a mettere in luce la peculiarità del linguaggio umano. Infatti, il segno linguistico non rimanda ad un percetto, ma ad un significato. E questo comporta la necessità

⁵⁹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 136.

⁶⁰ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 137.

⁶¹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 139.

di sostituire un'idea di linguaggio in cui il segno indica qualcosa di esistente nel mondo con

una concezione dove il linguaggio sia indissolubilmente legato ai fondamenti stessi dell'essere umano, alla sua comprensione dell'essere; comprendere l'essere significa, in effetti, intendere lo “è”, il “c'è” che si estende a tutte le cose e costituisce la condizione di questo comportamento che chiamiamo percezione e che è solo un modo umano di apertura tra molti altri⁶².

Proprio in questa proprietà del linguaggio umano di rendere manifesto la non presenza, l'assenza e l'invisibile si radica la libertà. Quando un bambino usa i segni linguistici, la non presenza diventa costitutiva del presente, «le sue tendenze attive non lo obnubilano e la presentazione non sfocia immediatamente nell'azione»⁶³. Mentre nell'animale sono le pulsioni o le abitudini a determinare l'azione, nell'essere umano, in virtù delle parole, sono possibilità del mondo a determinare il suo mondo, e per questo l'essere umano deve scegliere e può scegliere: per scegliere occorre che si manifestino possibilità, e perché si manifestino possibilità è necessario che ci sia linguaggio.

Questa struttura del linguaggio rende possibile un fare creativo. Un tema che potremmo sviluppare con Ernst Tugendhat, il quale nota che

negli animali, ciò che fanno dipende da ciò che vogliono, ma non possono chiedersi che cosa vogliono, e ciò è quanto dire: essi non possono percepire possibilità d'azione, non esiste per essi alcun passaggio verso le proposizioni-“può”, del tipo “adesso potrei interrompere la lezione”⁶⁴.

Per questo, non possono dire: sto facendo in questo modo, ma potrei fare diversamente. Con il linguaggio emerge, in altri termini, la *differenza tra il soggetto e le sue tendenze*, una distanza da sé che è condizione della libertà, cioè di porsi come soggetti delle proprie azioni.

⁶² J. Patočka, *Postface*, p. 179.

⁶³ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 139.

⁶⁴ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, p. 219.

Perché un'antropologia filosofica: le motivazioni di Helmuth Plessner

Vallori Rasini

Dipartimento di Scienze del Linguaggio e della Cultura
Università di Modena e Reggio Emilia.
vallori.rasini@unimore.it

ABSTRACT

Philosophical anthropology flourished in Germany in the early 20th century and sought to recover the unity of human nature, thus opposing dualistic tendencies in philosophy and science. Helmuth Plessner was one of the most important exponents of this line of thought. In the development of western thought, from Descartes to Heidegger, Plessner finds the maturity for a new philosophical study of the human being. According to Plessner, Heidegger's in-depth analyses of human nature are not sufficient. Life is not only "existence" (in Heidegger's sense). Due to his overriding interest in the ontology of *Dasein*, Heidegger takes no account of concrete life, which is always mingled with a body. Existence can be defined only once life has been defined. Life anticipates and contains existence, thus linking human beings with any other organism. Accordingly, life is the best ground in which the principle of human specificity can be rooted. Nevertheless, it is true that a new, respectable anthropology shouldn't be dogmatist and shouldn't frame absolute concepts. Rather, it has to reflect openly upon human sciences, without claiming for supermacy. In Plessner's opinion, the human being remained essentially inscrutable.

1. *Un'antropologia contro il dualismo*

Nella cultura occidentale di fine Ottocento e dei primi del Novecento, l'esigenza di una ripresa degli studi sull'uomo è fortemente sentita e si concentra in modo particolare (benché non unicamente) nell'ambito del pensiero tedesco. "Siamo ignoti a noi medesimi", aveva sentenziato Nietzsche in apertura alla sua *Genealogia della morale*: ostentiamo un sapere in crescita esponenziale, vantiamo progressi tecnici e sociologici di enorme rilievo, ci sentiamo degni rappresentanti della progenie prometeica, e tuttavia siamo per noi stessi degli emeriti sconosciuti. La natura umana rimane un mistero, una realtà ignota, perché di fatto abbiamo sempre "guardato altrove", lontano dall'uomo. Con desiderio e passione ci siamo rivolti al mondo, interrogando le cose terrene e ultraterrene, abbiamo dato importanza a ciò che ci circonda, privilegiando spesso l'infinito. Ma così facendo abbiamo evitato lo specchio e trascurato l'indagine sulla nostra propria essenza. "Non abbiamo mai cercato noi stessi" – dichiara ancora Nietzsche – non importa se per paura, conve-

nienza o distrazione¹. Fatto sta che chi non cerca non trova, e se l'essere umano rimane – ancora oggi – un enigma, è perché non ha saputo (o voluto) cercare realmente se stesso. Si è come svagato, e probabilmente ha spesso rincorso oggetti effimeri. Ancora peggio – incalza Nietzsche – l'uomo ha sempre preferito celebrarsi piuttosto che cercarsi²: sicuro di sé e forte della convinzione di collocarsi (ancora e sempre) al centro dell'universo, ha preferito glorificare la propria superiorità, trascurando l'indagine su di sé.

Prima o poi, però, i nodi vengono al pettine, e se si aspira a determinate eccellenze occorre risultarne all'altezza. Così, il problema del sostrato umano a cui attribuire una certa credibilità e precise facoltà torna presto in scena, benché in condizioni teoretiche completamente nuove. “Chi è l'uomo (o anche ‘cosa è l'uomo’)?” diviene un interrogativo prioritario e la sua risposta una vera e propria urgenza dell'epoca; occorre però rivederne l'impostazione epistemologica e concepire una strumentazione concettuale adeguata a nuove esigenze. L'imponente sviluppo delle scienze della natura – votate a un'analisi del reale finemente articolata in settori specialistici – e l'affermazione di prospettive dell'indagine antropologica, sociologica, psicologica e storica, particolarmente attente alla realtà “in carne e ossa”, rendono assai difficile il recupero di modalità filosofiche del passato, come quella metafisica. L'atteggiamento empirico è sempre più diffuso e preponderante, avendo esso consentito un incomparabile balzo in avanti del sapere e il raggiungimento di risultati più che apprezzabili in ogni ambito di conoscenza dei regni vegetale, animale e umano. Contestualmente, però, questo sapere sembra portare a uno sfaldamento dell'unità dell'uomo: si moltiplicano i progressi specifici all'interno degli ambiti specialistici della scienza, ma si trascura una determinazione complessiva della natura umana. L'indagine antropologica è afflitta insomma dal problema della frammentazione del sapere e dal fiorire di molteplici rappresentazioni dell'uomo, di per sé prive di reciproca connessione. Il problema si propone però anche in un'altra direzione, quella di una scissione interna alla natura stessa dell'essere umano. I due problemi, benché separabili, sono tuttavia strettamente collegati, e proprio il fatto che l'uomo sia stato a lungo considerato un ente “composto” ha costituito la premessa teorica per la definizione di ambiti di ricerca autonomi, concettualmente e metodologicamente.

Nei primi decenni del Novecento, oltrepassando l'ambito dell'indagine sui pregiudizi morali³, fa il suo ingresso nella Storia della filosofia tedesca la cor-

¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in *Sämtliche Werke V*, Berlin, de Gruyter, 1988; trad. it., Id., *Genealogia della Morale. Uno scritto polemico*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 2002, pp. 3.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

rente dell'antropologia filosofica che, con strumenti diversi a seconda degli autori, si impegna a giocare una partita, per molti aspetti rischiosa, in difesa non dell'immagine di un "uomo nuovo" o di un "super-uomo", ma della possibilità di recuperare una concezione "essenziale" della natura umana⁴. L'obiettivo – tutt'altro che semplice da raggiungere – è il recupero dell'integrità fondamentale dell'essere dell'uomo, la sua unità psicofisica. I principali esponenti della corrente dell'antropologia filosofica provengono da ambienti diversi, hanno diversa formazione e impostano in maniera autonoma la questione antropologica; ma hanno sicuramente qualcosa in comune: credono nella necessità di affidare alla filosofia il compito di descrivere un uomo che vive "coi piedi per terra" e sono consapevoli delle responsabilità di una riflessione filosofica che maturi nell'era del sapere scientifico⁵.

Buona parte della storia del pensiero filosofico e scientifico si è nutrita del pregiudizio di una duplice appartenenza dell'essere umano al mondo della realtà fisica e a un mondo spirituale, a lui solo riservato. Questo presupposto implica l'idea che l'universo organico sia composto di un elemento "esterno" e di uno "interno" e costituisce, esplicitamente o implicitamente, un fondamento decisivo del sapere, in grado di orientare tutta la ricerca sul vivente. Ora – sostiene Plessner, uno dei rappresentanti principali dell'antropologia filosofica tedesca – una ricerca sulla realtà organica non deve prefiggersi di superare la duplicità di aspetti del vivente «in quanto fenomeno», perché si tratta di un dato di per sé inoppugnabile; essa deve invece rimuovere la sua fondamentalizzazione e la sua esiziale influenza sul modo di porre la questione. In altri termini, si deve impedire a quella duplicità, che appare evidente nell'esperienza quotidiana del vivente, «di costituire un *principio che lacera* il lavoro scientifico dividendolo tra scienze naturali, ovvero misurazione, e scienze della coscienza, ovvero autoanalisi»⁶.

Preso di mira direttamente è anzitutto Cartesio, con la sua nota distinzione nell'uomo di due componenti sostanziali, quella estesa (la materia) e quella spirituale (il pensiero). Il problema ha radici lontane, ma Cartesio aveva saputo dare alla duplicità di anima e corpo una formulazione così convincente

⁴ In proposito si vedano almeno: M. Russo, *La provincia dell'uomo*, Napoli, La città del Sole, 2000; A. Borsari (a cura di), *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, in «Iride» 39, XVI, agosto 2003, pp. 255-360; e il recente volume di J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg-München 2009.

⁵ Sulle caratteristiche comuni ai diversi rappresentanti dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, mi permetto di rimandare a V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Roma, Carocci, 2008.

⁶ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, trad. It. Id., *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 95.

da influenzare in modo decisivo il pensiero occidentale dei secoli successivi⁷. Secondo i rappresentanti dell'antropologia filosofica, per quanto si cerchi di ripensare positivamente il significato della teoria di Cartesio, il dualismo da lui concepito è inequivocabile e assolutamente decisivo, sia nella concezione della realtà organica sia nella distinzione dei saperi⁸. Nel saggio *L'uomo* – parte dell'opera *Il mondo o trattato della luce*, pubblicato postumo nel 1664 – Cartesio descriveva un corpo immaginario (creato da Dio), del tutto simile a quello dell'uomo reale e costituito solo di materia fisica, con l'obiettivo di mostrare come tutte le funzioni principali e le proprietà del corpo umano reale possano svolgersi indipendentemente dall'esistenza di un'anima, che dunque poteva essere considerata come qualcosa di indipendente. Ma già nei *Principia philosophiae*, aveva chiarito che è possibile concepire come componenti della realtà due sostanze da considerarsi tra loro separate, una *res cogitans* e una *res extensa*: possiamo avere – dice – «due nozioni o idee chiare e distinte, l'una d'una sostanza creata che pensa, e l'altra d'una sostanza estesa, purché separiamo accuratamente tutti gli attributi del pensiero dagli attributi dell'estensione»; detti attributi vengono così precisati: «l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità costituisce la natura della sostanza corporea; ed il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante». Così – continua – «possiamo anche considerare il pensiero e l'estensione come le cose principali, che costituiscono la natura della sostanza intelligente e corporea; e allora non dobbiamo concepirle altrimenti che come la sostanza stessa che pensa ed è estesa, cioè come l'anima e il corpo»⁹.

Preso atto di queste posizioni, gli esponenti della nuova antropologia filosofica tedesca fecero di Cartesio il responsabile *tout court* del dualismo caratteristico del pensiero occidentale. Dice Plessner: «si può ben convenire con il giudizio generale che sia stato Descartes a fondamentalizzare la distinzione tra fisico e psichico [...] Egli assunse come principio la distinzione fra *res e-*

⁷ Si veda la ricostruzione della questione che ne fa E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1976; trad. it., *Antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 131 sgg.

⁸ Si vedano M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. It, Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo* a cura di T. Pansera, Roma, Armando, 1998, che ripropone la traduzione di R. Padellaro (Milano, Fabbri, 1970), ma anche , Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, a cura di G. Cusinato (Milano, Angeli, 2000), che propone una versione precedente del testo; H. Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, trad it. cit., pp. 62 sgg. e A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, trad. it, Id. *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con sé stesso e la scoperta di sé dell'uomo*, a cura di V. Rasini, ni, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 29.

⁹ Cartesio, *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche III*, Roma-Bari, Laterza, 2005, § 54, p. 49, § 53, pp. 48-49, e § 63, pp. 55-56.

xtensa e *res cogitans* e al tempo stesso le attribuì il carattere di una disgiunzione integrale»¹⁰; è a partire da Cartesio che si rende possibile parlare di una specifica sfera dell'interiorità – la psiche, la coscienza o il soggetto –, contrapposta a una sfera dell'esteriorità (quest'ultima derivata dall'identificazione di corporeità ed estensione, con l'identificazione delle sue caratteristiche essenziali nella quantificazione e nella misurabilità). Accade però che un assunto di tipo essenziale possa produrre precise e durevoli conseguenze di carattere disciplinare e metodologico. «È vero – precisa infatti Plessner – che in origine la suddivisione di tutto l'essere in *res extensa* e *res cogitans* è intesa in senso ontologico. Tuttavia riceve quasi automaticamente un significato che ha un effetto ulteriore sul piano metodologico, e che in un certo senso si sottrae alla critica ontologica. Con l'equiparazione di corporeità ed estensione, la natura viene resa accessibile soltanto alla conoscenza tramite misurazione. Tutto ciò che in essa appartiene alla molteplicità intensiva delle qualità deve in quanto tale essere ritenuto cognitivo, dal momento che la *res cogitans* è l'unica sfera che si oppone a quella dell'estensione. Perciò vi sono soltanto queste due possibilità, o interpretare meccanicisticamente le modalità qualitative dell'esistenza e del fenomeno dei corpi, cioè risolverle in quantità, oppure, evitando quest'analisi, spiegarle come contenuti di cogitazioni, come contenuti e prodotti della nostra interiorità»¹¹. Non ci sono alternative per il reale e non si danno alternative cognitive: «sono due le prospettive dell'esperienza, non riconducibili l'una all'altra, che hanno ottenuto la competenza di giudicare: l'autotestimonianza dell'esperienza interiore e l'eterotestimonianza dell'esperienza esteriore. Grossolanamente – prosegue Plessner –, ciò significa la divisione della conoscenza del mondo in conoscenza dei corpi e conoscenza dell'Io. Per dirla in modo più moderno: in una fisica e una psicologia»¹². La questione antropologica assume quindi un significato culturale assai ampio: quello di rimediare anzitutto a un pregiudizio secolare, ponendo le condizioni per una nuova formulazione della domanda sull'uomo.

2. Plessner e il percorso della riflessione sull'uomo

La prima riflessione antropologica del giovane Plessner, certamente stimolata dalle posizioni del già famoso professor Scheler¹³, ha nel principio della ri-

¹⁰ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., p. 63. e p. 97.

¹¹ Ivi, pp. 63-64.

¹² Ivi, p. 65.

¹³ Il significato del lavoro di Max Scheler per le ricerche di Plessner è fuori discussione. Nonostante la spiacevole vicenda occorsa nel 1928 a Colonia (si veda anche solo J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp. 89 sgg.) che lo coinvolse in una ingiustificata accusa

composizione unitaria dell'ente umano uno dei suoi sproni principali; ma l'attacco al pensiero cartesiano rimane in fin dei conti strumentale: la questione della "ricerca dell'uomo" va ben oltre. Si tratta – certo – di recuperare l'unità dell'essere umano, ma i mezzi e i concetti da utilizzare sono ancora tutti da trovare. Dinanzi alle richieste di un'epoca in crisi, una ridefinizione della natura umana in grado di fornire un solido terreno alla riorganizzazione politica e sociale dell'esistenza deve individuare anche un terreno "neutrale", fertile e libero, in cui radicarsi. Si tratta insomma di rimettere tutto in discussione e stabilire cosa sia da salvare nel panorama culturale moderno e nel lascito della tradizione, e cosa invece sia da rigettare. Fare i conti con la storia del pensiero filosofico è inevitabile; e Plessner non si sottrae all'incombenza.

Plessner ha ben presente come nella Germania dei primi del Novecento, dopo la prima guerra mondiale, si stia affermando una nuova situazione sociale e culturale, caratterizzata dal dissolvimento di una serie di certezze che fino a un passato molto recente avevano contribuito a mantenere salda la posizione teoretico-morale; ora, mentre Dio rischia la dissoluzione, avanza l'inquietante ipotesi di una origine animale di colui che per secoli si era rappresentato "a immagine e somiglianza" dell'Ente Supremo. In questo contesto, la domanda sull'essenza e il fine dell'essere umano costringe all'impegno nella fondazione di una scienza antropologica. Ma di che tipo? Plessner ritiene che una domanda sulla natura dell'uomo non possa che gravare sulla disciplina filosofica: la scienza naturale ha un compito diverso. Ma non è semplice stabilire in che modo e in che forma. Intanto, è opportuno capire come si sia mossa, negli ultimi secoli, la ricerca sulla realtà dell'essere umano, per decidere quali tra gli strumenti sino a ora utilizzati possano essere ancora validi – anche solo parzialmente –, o se invece non sia il caso di sostituirli interamente. L'esigenza di un'antropologia filosofica – intanto – è a suo parere un «tardo riflesso del processo storico del pensiero sull'uomo»¹⁴, che finalmente, dopo molti secoli di latitanza, ha stretto il nodo su una questione tanto essenziale quanto imprescindibile. Non è però stato possibile metterne subito a fuoco i termini: tra cartesianesimo ed esistenzialismo, il percorso del problema ha dovuto superare numerosi ostacoli.

Il pensiero cartesiano ha il pregio di avere dato inizio all'emancipazione della natura umana dal mondo. Separando la natura dell'uomo dalla realtà

di plagio, è lo stesso Plessner ad annunciare il riconoscimento verso il grande Professore (H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., p. 4); l'autonomia e l'originalità dell'impostazione antropologica di Plessner è del tutto fuori discussione. Anche Scheler si era scagliato con veemenza contro Cartesio; si veda ad esempio il suo *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di T. Pansera, pp. 176-177.

¹⁴ H. Plessner, *Immer noch philoophische Anthropologie?* in *Gesammelte Schriften VIII*, pp. 235-246; trad. It. *Ancora dell'antropologia filioisofica?* in H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, Roma, Armando, 2007, p. 89.

mondana, concentrando l'attenzione sulla specificità "autonoma" dell'essenza umana, Cartesio ha posto le basi per una vera antropologia filosofica. Per un verso, dunque, egli va additato come responsabile della fondamentalizzazione di una doppia natura dell'uomo; per l'altro, si deve riconoscere nel suo sforzo l'individuazione della necessità di considerare l'uomo "per quello che è", cioè di rinunciare a presupposti teologici per lasciare spazio a una indagine "terrena" sugli enti naturali. C'è stato bisogno di un lungo percorso teoretico affinché il sapere umano riuscisse a concentrarsi sull'oggetto antropologico concedendo nuove condizioni di indagine. Il fatto è che troppo a lungo l'uomo ha volto lo sguardo verso l'iperuranio, trascurando la propria consistenza terrena: «l'interesse empirico per le cose umane si è destato tardi» e si è canalizzato attraverso scienze specifiche alcune delle quali hanno incontrato – o reincontrato – la riflessione filosofica solo dopo lunga maturazione. Plessner ne fa una ricostruzione che va dal pensiero cartesiano a quello esistenzialista. Durante questo percorso, l'emancipazione dell'uomo dal mondo ha mostrato tutte le sue carenze, portando con sé la crisi della metafisica, la rivalutazione dell'individualità e l'importanza del proprio rapporto con l'ambiente, ma anche e soprattutto la necessità di fare i conti con la concretezza corporea. Momenti assolutamente essenziali sono dunque il lavoro critico di Kant, le istanze suggerite dalla riflessione di Feuerbach e Marx, l'insistenza storicistica di Dilthey. Ma un'attenzione speciale è da dedicare alle posizioni esistenzialiste; anche perché l'esistenzialismo, in particolare quello heideggeriano, ha probabilmente ostacolato una corretta ricezione delle richieste avanzate dall'antropologia filosofica contemporanea.

Col senno di poi – vale a dire dopo qualche tempo dagli eventi che certamente contribuirono all'affossamento delle istanze dell'antropologia filosofica e allo scontro diretto dei suoi sostenitori con la filosofia esistenzialista¹⁵ – Plessner discute nel dettaglio la posizione di Heidegger, che all'inizio del secolo era stato coinvolto nella "questione dell'antropologismo"¹⁶. Benché la consistenza dell'antropologia filosofica degli anni '20 possa forse apparire ridotta a semplice "moda intellettuale" del tempo, data la sua esigua resistenza e il superamento da parte di una nuova e più accattivante tendenza, le cose sono assai più complicate, e secondo Plessner per buona parte la questione rimane ancora oggi insoluta. Questo afferma in apertura al saggio *Der Aussagewert*

¹⁵ Sul tramonto della corrente antropologica si possono vedere il saggio introduttivo di B. Accarino al volume da lui curato *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., pp. 8-10; Id., *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Schriften X*, pp. 302-341.

¹⁶ Se ne veda la ricostruzione di R. Martinelli nel volume *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 225-242 e J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp. 103-121.

einer philosophischen Anthropologie,¹⁷, del 1973, dove si confronta direttamente con il pensiero heideggeriano. La presa di posizione di Heidegger – sottolinea Plessner – implica preventivamente una «clausola di sbarramento» da cui non si può prescindere: «secondo lui, la domanda “Che cosa è l’uomo?”, oggi sottoposta al peso della secolare tradizione filosofica – che vive di questa domanda e che da questa domanda è stata perennemente mossa – non può più essere sollevata in tutta la sua gravità se prima non viene chiarita la questione che riguarda la parolina “è”»¹⁸. La domanda sulla natura dell’uomo rimanda, insomma, a una questione più profonda sul senso dell’essere, che non si esaurisce nella semplice indagine dell’ente e del mondo. Occorre così dedicarsi a un’ontologia fondamentale, anzitutto, facendo dell’uomo l’ente capace di interrogare se stesso (non invece contrapponendolo come specie zoologica all’animale), perché questa priorità autocomprendente è caratteristica esclusiva dell’esserci dell’uomo. L’orizzonte della conoscenza umana subisce in questo modo un preciso trasferimento, mentre il linguaggio verbale assume il carattere di veicolo per la comprensione della cosa in esso contenuta. La riduzione alla coscienza operata dalla fenomenologia husserliana è considerata da Heidegger un modo privativo di valutazione dell’esserci e dell’uomo, che invece – secondo Plessner – riesce a creare un ponte con la prospettiva storiografica di Dilthey: «nel segno della viva precomprensione»¹⁹.

La trasformabilità e la fugacità storiche dell’essere umano riflettono, in fin dei conti, la condizione di insicurezza di tutta un’epoca. Ma è proprio per queste attenzioni che Husserl poté accusare Heidegger di antropologismo: «egli non voleva che la sua ontologia fondamentale, in *quanto filo conduttore dell’umano* modo di esserci e della sua collocazione nell’esserci come domanda sull’essere, venisse scambiata con un’antropologia. Tuttavia, contro la sua volontà, tenne questa strada aperta»²⁰. Senza percorrerla, però; perché Heidegger scelse – appunto – il percorso che portava all’esistenza escludendo, secondo Plessner, la “vera” vita. L’attenzione rivolta agli esistenziali, che sono specifica condizione di possibilità dell’esserci, si allontana dalla «semplice presenza» in cui rientra la dimensione vitale. L’esserci guarda se stesso essenzialmente, dimenticandosi di essere un ente biologico, di avere un corpo, una serie di relazioni concrete, un mondo intorno: l’uomo e il mondo sono e

¹⁷ H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften VIII*, pp. 380-399; trad. it. *Il valore propositivo dell’antropologia filosofica*, in Id., *Antropologia filosofica*, a cura di O. Tolone, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 77-113, pp. 79-80.

¹⁸ Ivi, p. 81.

¹⁹ Ivi, p. 84.

²⁰ Ivi, p. 86. Plessner rimanda al testo di H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer “philosophischen Anthropologie”* (in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80 Geburtstag*, a cura di V. Klostermann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1970) nel discutere le posizioni di Heidegger.

restano “sospesi” (o husserlianamente “tra parentesi”). È lo stesso rimprovero che, qualche anno dopo, gli farà anche un suo allievo, Hans Jonas: con Heidegger – dice – «si parlava dell'esserci come cura, ma in senso spirituale e non si diceva nulla del primo fondamento fisico che imponeva la cura, ossia la nostra corporeità. È per questa che noi, essendo pure un pezzo di natura, siamo connessi nei nostri bisogni e nella nostra fragilità alla natura circostante e ciò al livello più profondo attraverso il ricambio organico, che è la condizione di tutto il resto»²¹. L'uomo non è solo “esistenzialmente” un esserci, ma è anche “vitalisticamente” un organismo; e se una riflessione semplicemente esistenzialista può forse prescindere, un'antropologia filosofica non può farlo.

3. *L'antropologia deve partire dalla vita*

L'esserci di Heidegger non può essere concepito come vita, perché quest'ultimo termine caratterizza troppo vagamente una dimensione “meno nobile” di quella che conduce all'essere. «Alla parola vita manca il riferimento all'apertura verso il futuro»²²; ma soprattutto essa richiama l'immediatezza del divenire corporeo, l'urgenza del bisogno fisico, la fatica della concreta persistenza. All'interno della corrente esistenzialista, saranno Sartre e Merleau-Ponty a ripensare il senso della corporeità, decretando che non si può evitare «un ampliamento dell'orizzonte oltre l'esserci (oltre la clausola di sbarramento di Heidegger), nella direzione della vita», operando un passaggio, un superamento (magari in senso hegeliano) della prospettiva heideggeriana: l'uomo deve poter guardare il suo essere presente (come vita).

«La vita contiene l'esistenza»²³ – dichiara Plessner –, e ne pone le condizioni: da qui occorre partire. Può esistere, nel senso voluto dall'ontologia esistenziale, solo chi abbia vita; Ciò che preme a Plessner, in questo saggio degli anni Settanta, è ribadire quanto aveva già sostenuto con forza molti anni prima, quando si era trattato, per lui, di scendere in campo per la fondazione di una nuova antropologia. Allora, aveva riconosciuto nel concetto di vita la parola chiave di tutta un'epoca²⁴; ma soprattutto il vero punto di partenza per la scienza dell'uomo: una filosofia della vita, ovvero una “filosofia della

²¹ H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; trad. It., *Scienza come esperienza personale*, in Id., *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 9-34, p. 22.

²² H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, cit., p. 89.

²³ Ivi., p. 93..

²⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., pp. 27-28.

natura”, doveva porsi a monte di una filosofia dell’uomo²⁵, perché la vita coinvolge l’uomo senza essere a lui riservata. La parola “vita” attraversa l’intera gamma degli organismi e predispone il terreno più neutro per la determinazione della natura dell’uomo come di quella di ogni altra specie biologica.

«La vita nel senso di essere animati – precisa Plessner – significa autonomia rispetto all’ambiente a cui il corpo appartiene. Un corpo inanimato certamente subisce gli effetti dell’ambiente; tuttavia non reagisce ad essi, ma vi si rapporta autonomamente. Questa posizione caratteristica del corpo animato si chiama posizionalità»²⁶. La particolare posizionalità dell’uomo, quella eccentrica, saprà dare ragione anche dell’esserci del suo essere, rispondendo alla precisa domanda: «quali condizioni devono essere soddisfatte, affinché la dimensione dell’esistenza venga fondata da quella della vita?»²⁷. L’esistenza non è un fatto empirico ma una modalità specifica, una possibilità della vita. Più precisamente, «la faticosa salvaguardia della sfera esistenziale dell’esserci avviene solo distanziandosi dalla vita reale nella sua presenza»²⁸. Il distanziamento da sé è uno dei motivi più caratterizzanti dell’antropologia filosofica plessneriana, ragione per cui l’aspetto esistenziale della vita dell’uomo non verrà certo trascurato da Plessner; un distanziamento, però, presuppone una vicinanza essenziale; un allontanamento da sé richiede un essere in presenza di sé. Il concetto di posizionalità eccentrica determina l’uomo come il vivente contemporaneamente più vicino a se stesso e più lontano da sé; come l’organismo che non solo è nel centro della propria posizionalità ma sa di esservi e può così prenderne distanza, riflettere su di sé, sulla propria esistenza e consistenza²⁹.

Un vivente di posizionalità eccentrica, grazie all’intreccio tra essere e avere un corpo, conserva il naturale legame con l’animalità (di posizionalità centrica) e con l’organico in generale, ma contemporaneamente si proietta oltre qualunque altra forma vivente, perché questa sua modalità d’essere lo costringe a prendere in mano la propria vita, a progettare il futuro, facendo fronte a carenze e necessità di sapere (del mondo e di sé)³⁰. Da qui le tre leggi antropologiche individuate da Plessner nell’opera del 1928: la legge dell’artificialità naturale, secondo la quale l’uomo realizza la propria natura passando attraverso l’artificio della cultura e della tecnica; quella dell’immediatezza mediata, che sottolinea la relazione diretta e tuttavia sem-

²⁵ Ivi, p. 50.

²⁶ H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, cit., p. 97.

²⁷ Ivi, p. 95.

²⁸ Ivi, p. 93.

²⁹ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, trad. it. cit., p. 312 sgg., in particolare p. 314.

³⁰ Si veda H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, p. 109 sgg.

pre mediata dell'uomo con il mondo e con i suoi simili; e infine la legge del luogo utopico, che meglio di qualunque altra registra la struttura paradossale e dialettica della vita umana: *dos moi pou sto*, datemi un punto fermo, non è una semplice richiesta, è l'inutile quanto inevitabile grido di un ente destinato al divenire. «Queste parole abbracciano l'intera esistenza umana – dice Plessner –. La sua forma eccentrica spinge l'uomo al perfezionamento, stimola i bisogni che possono essere soddisfatti soltanto mediante un sistema di oggetti artificiali e insieme imprime loro il marchio della caducità. Gli uomini ottengono in ogni epoca ciò che vogliono. E mentre l'ottengono, l'uomo invisibile che è in loro si è già spostato oltre. Il suo costitutivo sradicamento attesta la realtà della storia universale»³¹.

Per capire la complicata fenomenologia della condizione umana non basta una descrizione; occorre risalire alle condizioni di possibilità del suo darsi e determinare quindi le modalità di relazione dell'ente eccentrico con la natura e con la storia. Ne segue allora che per un'antropologia filosofica «le ricerche nel campo della preistoria e della protostoria sono [...] importanti quanto quelle sull'evoluzione embrionale infantile»³², e una simile apertura verso le indagini che recuperano la «vita», pur senza escludere l'«esistenza», profila altresì l'importanza di una pluralità di metodi e di prospettive. Ne deriva però anche che qualunque antropologia non possa che mantenere lo statuto non dogmatico, non definitivo e aspecifico di una scienza che tende a una conoscenza irraggiungibile, mai definitiva e sempre inevitabilmente superabile: perché l'uomo è sviluppo e cambiamento, nel suo essere e nel suo sapere. Per questo, è forse più opportuno usare ogni volta l'articolo indeterminativo, e parlare di «una» antropologia: quella corrispondente a un percorso, a una prospettiva, a ragionevole proposta. E un'antropologia che punti all'indagine dell'essere umano partendo dal bacino della vita – sostiene Plessner – assume un «valore propositivo» superiore a quello di altre (evidentemente possibili) antropologie filosofiche³³.

Resta il fatto – aggiunge – che l'antropologia in senso filosofico «non può essere semplicemente equiparata a quelle correnti e a quei metodi che intendono determinare l'essere e le caratteristiche dell'uomo, opponendosi ai metodi specialistici delle scienze naturali, della psicologia, della storiografia e della sociologia. [...] Solo lo sforzo di trovare un criterio per l'elaborazione concettuale che si estenda all'organico, può dirsi filosofico, poiché esso ci introduce nei conflitti tipicamente filosofici della teoria della conoscenza,

³¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., p. 363.

³² H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, cit., p. 112.

³³ Ivi, p. 113.

dell'ontologia ecc.»³⁴. Questo significa anche che – proseguendo e approfondendo un processo culturale di emancipazione del soggetto e volgendosi al contempo verso l'intreccio delle sue modalità esistenziali con la corporeità e l'appartenenza al regno naturale – la nuova scienza filosofica dell'uomo prende vita, quasi paradossalmente, all'insegna del superamento dell'antropocentrismo³⁵.

Ma cerchiamo di chiarire meglio come si configuri il compito di una simile antropologia.

4. *Il compito di un'antropologia filosofica*

Sicuramente, essa non può prescindere dalla precondizione della insondabilità dell'uomo. Il termine *Unergründlichkeit* indica al contempo l'impossibilità di una vera determinazione essenziale (in senso metafisico) dell'uomo e il motivo della stessa. La radice *Grund* segnala una base, un fondamento sul quale sia possibile radicare (cioè fondare) qualcosa, che il privativo «un» sottrae. L'uomo è un ente privo di fondamento, di un terreno stabile da cui prendere le mosse nella comprensione di sé e del mondo. È imperscrutabile nel senso che non si dà la possibilità di definirne la natura una volta per tutte. Questa precondizione garantisce la pluralità degli approcci possibili, la molteplicità delle direzioni e dei mezzi di indagine, ma soprattutto sancisce la fine della metafisica dogmatica e l'inutilità di vuote formule descrittive. «Il particolare legame dell'antropologia filosofica con la situazione pratica le proibisce, in fondo, di definire o caratterizzare l'uomo, ancorché nella pienezza di “tutte” le sue dimensioni d'essere, sulla base di ciò che egli “propriamente” può e deve essere. Formule strutturali non possono rivendicare alcun valore teoretico-conclusivo [*abschliessend-theoretischen*], bensì un valere espositivo-accogliente [*ausschliessend-exponierenden*]»³⁶. La categoria dell'uomo deve rappresentare un puro riferimento, che non ha valore classificatorio, ma al contrario garantisce «la serietà della responsabilità dinanzi a “tutte” le possibilità nelle quali egli può comprendersi e dunque essere»³⁷. Per questa assunzione di responsa-

³⁴ H. Plessner, *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften VIII*, pp.33-51; trad. it. *Il compito dell'antropologia filosofica*, in H. Plesner, *Antropologia filosofica*, cit., pp. 43-76, p. 45 [dello stesso saggio è stata recentemente pubblicata anche un'altra traduzione: *Il compito dell'Antropologia filosofica*, in *L'uomo: una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, Roma, Armando, 2007, pp. 37-62).

³⁵ Cfr. H. Plessner, *Immer noch philosophische Anthropologie? Gesammelte Schriften VIII*, pp 235-246; trad it. Id., *Ancora dell'Antropologia filosofica?*, in Id., *L'uomo: una questione aperta*, cit., pp. 89-104, pp. 103-104.

³⁶ H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, cit., p. 54 (trad. mod.).

³⁷ Ibid.

bilità, l'antropologia filosofica – o meglio una certa antropologia filosofica – deve muoversi in un ambito non oggettivamente delimitabile da categorie preconcepite. Tale ambito sarà definito dalla relazione dell'uomo «con» e «nel» mondo: un mondo – precisa Plessner – che rappresenta una breccia su orizzonti aperti e sterminati, dalla valenza plurima e per lo più imperscrutabili; un mondo che provoca profonda insicurezza e costringe al conferimento di senso; un mondo quindi che nell'uomo suscita la consapevolezza del proprio essere.

Definire il compito di una simile antropologia filosofica significa anzitutto individuarne i legami con le singole scienze della natura e della cultura, considerando anche la situazione storica della vita umana. Ma occorre altresì precisare il suo rapporto con la riflessione filosofica in generale: non si deve pensare che se ne voglia fare il cuore della filosofia o il suo fondamento, chiarisce Plessner³⁸. Si tratterebbe di una pretesa ingiustificata: la si può considerare invece una disciplina periferica, come parte della filosofia ma anche dell'antropologia ed è importante non trasformarla in una “filosofia antropologica” o una “antroposofia”, come qualcuno ha tentato di fare. Questa antropologia deve proporsi lo studio «dell'uomo in quanto uomo», mantenendosi in equilibrio tra il rischio di una eccessiva individuazione e la tentazione di una estrema generalizzazione, così che vengano tutelate da un lato la possibilità di fare riferimento a una costituzione essenziale dell'essere umano, dall'altro la prossimità della ricerca alla realtà empirica (senza dunque cadere nella metafisica, né abbandonarsi allo scientismo)³⁹.

Allo stesso tempo – come già sottolineato – essa non è autorizzata a compiere una separazione tra corpo e mente, né a privilegiare un aspetto della realtà umana a discapito di altre: per la scoperta dell'essenza dell'uomo, qualunque aspetto, sia esso fisico, psichico, etico-spirituale o religioso, ha il medesimo diritto di parola. Questo principio la mantiene egualmente lontana da materialismi e spiritualismi, la tutela dinanzi al pericolo di fondamentalizzare un dato parziale dell'essere dell'uomo. Tale principio richiama l'unità psicofisica concreta che sta alla base delle diverse manifestazioni umane e che rende possibile il passaggio dall'una all'altra – da quelle biologiche a quelle storiche o spirituali. Stringendo sulle linee guida del compito di un'antropologia filosofica, Plessner riassume alcuni principi cogenti: «il primo principio stabilisce che tutti gli aspetti nei quali si rivelano l'essere e l'agire umano sono metodologicamente equivalenti per la conoscenza essenziale dell'uomo. Il secondo principio stabilisce il carattere unitario che sta alla base degli aspetti, considerati nella loro equivalenza. Il terzo principio stabilisce la funzione di un'antropologia filosofica consapevole dei suoi limiti teoretici in considera-

³⁸ Ivi, p. 50.

³⁹ Cfr. ivi, pp. 50-51.

zione della sua responsabilità pratica di fronte all'imperscrutabilità delle possibilità umane»⁴⁰. Nessun dogma, dunque, sulla natura umana potrà apparire ancora tollerabile: un'antropologia filosofica deve comprendere i propri limiti, e sperare per questa via di superarli. L'infondatezza (cioè la mancanza di un terreno saldo), stabilita dalla legge antropologica del luogo utopico, scardina la possibilità di rassicuranti certezze, ma al contempo tutela dagli eccessi di una pericolosa «presunzione teoretica», salvando l'uomo anzitutto dalla «autodivinizzazione»⁴¹. La nuova scienza filosofica dell'uomo – in relazione alla situazione storica contemporanea – assume le sembianze scettiche di una ricerca rispettosa dell'ignoto, per la quale il dubbio funge da inesauribile torcia. L'immagine problematica dell'essere umano testimonia un significativo ampliamento dei suoi orizzonti, derivando da una matura presa di distanza da metri di valutazione tradizionali oramai angusti. «*Homo absconditus*» è la sola definizione ferma che essa può ancora permettersi, giacché un essere eccentrico non può che rimanere per se stesso un enigma insolubile, un ente sottratto alla reificazione grazie alla riflessione continua, un problema sempre posto e mai risolto: «una questione aperta»⁴².

Il compito dell'antropologia filosofica si attaglia all'essenza più intima del suo stesso oggetto rimanendo un compito infinito, come lo è l'uomo per se stesso. La conoscenza deve scoprire ed esaltare le possibilità insite nella natura umana, e non occultarle selezionando; per questo, nel tentativo di cogliere le leggi più fondamentali della sua natura, essa deve riconoscere l'indefinibile pluralità dei suoi modi d'essere, per non distruggere il «respiro del suo oggetto», vale a dire la stessa dignità umana. «L'*homo absconditus* – dice Plessner – l'uomo imperscrutabile è il potere della sua libertà che continuamente si sottrae a qualunque fissazione teoretica, che spezza tutte le catene, le unilateralità delle scienze specialistiche come le unilateralità della società»⁴³.

⁴⁰ Ivi, p. 54-55 (trad. mod.).

⁴¹ Nel saggio *Il compito dell'antropologia filosofica*, del 1937, Plessner aveva sottolineato gli eccessi politici, scientifici e tecnici favoriti da una certa impostazione del sapere sull'uomo sotto il regime nazista (ivi, p. 75); nella conclusione affermava: «È qui che si rivela il vero fine filosofico dell'antropologia filosofica: limitare il potere dell'uomo ampliando al massimo la consapevolezza della sua insondabilità e incertezza riguardo all'origine del suo futuro, per fare di nuovo spazio alla fede nell'uomo» (ivi, p. 76).

⁴² Ciò significa che l'uomo si sottrae, nella sua essenza, a un processo di oggettivazione scientifica che può degenerare in reificazione: cfr. H. Plessner, *Über einige motive der philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften VIII*, pp. 117-135; trad. it., Id., *Circa alcuni motivi dell'Antropologia filosofica*, in Id., *L'uomo: una questione aperta*, cit., pp. 63-88, p. 84 e p. 87.

⁴³ Ivi, p. 88.

La logica antropobiologica della storia: una rilettura di ‘Urmensch und Spätkultur’

Alberto Gualandi

Università di Bologna

Dipartimento di filosofia

albertogualandi@alice.it

ABSTRACT

Highlighting the link that connects the philosophy of history and institutions developed by *Urmensch* with the biological categories set out in *Der Mensch*, this work attempts to reconstruct the main social, cultural and institutional stages of human history in the light of two interconnected principles: the biological principle of *exaptation*, and the principle, derived from the idealistic tradition, of indirect self-consciousness [*indirektes Selbstbewusstsein*]. The result is a materialist conception of human history in which, however, the main social and cultural institutions – from the rituals of hunting to totemism, from the great monotheistic religions to the experimental practice of modern science – do not appear as mere superstructural effects of different «socio-economic formations», but as «transcendental schemes» that interconnect action and perception, reality and need, necessity and convention, norm and emotion. This conception allows to throw new light on *post-histoire*, on the postmodern era in which the techno-scientific institution dominate any other form of institutional mediation, transforming the meta-institution of language into an instrument of manipulation of internal and external reality. Neutralizing any means to satisfy the most essential needs, which is communication, humanity is thus exposed to the greatest danger: an era where social autism seems no longer possible to be cured.

0. Introduzione

Benché il carattere storico e temporale delle strutture di coscienza in cui s’incarna la natura «immutabile» dell’uomo sia sottolineato da Gehlen fin dalla *Premessa* della sua seconda opera fondamentale¹, s’impone ancora oggi

¹ «Nella storia dell’umanità ci sono state tre grandi “svolte culturali”, ossia il passaggio dalla vita di caccia e di raccolta alla sedentarietà e alla cultura agraria, verificatosi nel neolitico. Poi irruperono le religioni monoteiste e il Dio invisibile, e portarono come conseguenza di fondamentale importanza la neutralizzazione sul piano del culto del mondo esterno. Infine, circa duecentocinquanta anni fa, ha avuto inizio la civiltà tecnico-industriale. Ciascuno di questi passaggi ha comportato anche una modificazione strutturale della coscienza umana», A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956,

il compito di ricostruire i nessi teorici precisi che connettono la dottrina antropobiologica, delineata in *Der Mensch*, e la dottrina delle istituzioni e della storia, avanzata da *Urmensch*, poiché s'inserisce qui uno dei temi più innovativi e fraintesi della dottrina gehleniana dell'uomo². Ciò che, a nostro avviso, è rimasto maggiormente incompreso nella filosofia della storia di Gehlen è infatti il nesso esistente tra il carattere intrinsecamente storico della coscienza umana, e delle istituzioni in cui essa concretamente si realizza, e le strutture simboliche e comunicative in cui tali istituzioni trovano il loro fondamento antropobiologico. Questo nesso è stato frainteso in vari modi che hanno nondimeno condotto a un esito teorico univoco, stigmatizzato dalla lettura critica di Habermas e dei suoi continuatori: la dottrina antropobiologica di Gehlen propone una concezione biologicamente «naturalizzata» dell'uomo che, in modo atemporale e a-storico, assegna alle istituzioni la funzione di forgiare «dall'alto» la plastica e informe natura umana, rinchiudendola in una «gabbia» di abitudini, norme e valori, pragmaticamente vincolanti (Habermas 1958, 36). Benché questo fraintendimento sia stato suggerito dalla stessa ideologia conservatrice di Gehlen, bisogna innanzi tutto notare come la dottrina gehleniana dell'uomo abbia a più riprese posto l'accento su una tesi opposta a quella «naturalistica» che le attribuisce Habermas: «Sul piano antropologico occorre mettere in chiaro che non si dà in alcun modo una natura umana afferrabile prima dell'avvento della cultura. Non è possibile che l'uomo affermi qualcosa di sé indipendentemente da una precisa impronta culturale» (US, 113). In secondo luogo, bisogna osservare come per Gehlen le istituzioni non svolgano unicamente la funzione «costitutiva» e «formatrice», manipolatoria e violenta, calata «dall'alto» di una formazione politico-culturale «trascendente», ma possiedano anche quel valore riflessivo e comunicativo che Habermas avrebbe in séguito archiviato sotto la categoria «quasi-trascendentale» della «comprensione», anziché sotto quella del «lavoro» o dell'«azione strumentale». «L'uomo», prosegue infatti Gehlen, «non può affermare nulla di sé in modo diretto, ma si concepisce solo a partire dal non-umano, nel confronto e nella contemporanea distinzione di sé da quello. In tal modo egli si comprende in *illo tempore* in modo "totemico", ossia in un

Aula Verlag, Wiesbaden, 1986⁵, trad. it. di E. Tetamo, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 11, d'ora in avanti citato nel testo come (US).

² Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, Junker und Dünhaupt, 1940, Athenaion, Wiesbaden, 1976¹¹, trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano, 1983, d'ora in avanti citato nel testo come (M). I numeri di pagina che seguono il riferimento all'anno della prima edizione delle opere di Gehlen e degli altri autori citati si riferiscono alle traduzioni italiane o alle ultime edizioni annotate in bibliografia. Le traduzioni italiane di Gehlen sono state da noi parzialmente modificate.

confronto differenziante sotto forma di essere bestiale; oppure può comprendersi anche in base al modello di una macchina, come elemento materiale del mondo esterno che distingue a sua volta da sé. Oppure – in infinite varianti di contenuto – nella differenza dalla divinità, si tratti di spiriti di antenati, di spiriti custodi, di “spirits”, eroi, demoni o dei» (US, 113). In breve, l'uomo è un essere che non può comprendere se stesso senza trascendersi metaforicamente, senza «trans-ferire» (*meta-pherein*) sé nell'Altro. La «legge dell'autocoscienza indiretta» regge per Gehlen la logica antropobiologia della storia. Le istituzioni culturali che hanno determinato le grandi svolte storiche dell'umanità partecipano dunque anch'esse di quella struttura comunicativa dell'esperienza senza la quale «non si comprende nulla dell'esperienza umana» (M, 200).

Obiettivo di questo lavoro è tentare di ricostruire le dinamiche fondamentali della filosofia della storia e delle istituzioni di Gehlen, senza pretendere esaurire la complessa analisi storica e la ricchezza di temi antropologico-culturali che essa presenta. Ciò che ci interessa evidenziare è il nesso esistente tra questa filosofia della storia e la dottrina antropobiologica che abbiamo tentato di chiarire in altri lavori alla luce della duplice tesi della natura ultra-neotenuca dell'uomo e della struttura metaforica e comunicativa dell'esperienza umana³. In particolare, nelle analisi che seguiranno, faremo uso di due principi, direttamente derivabili dalla tesi sopraccitata: il principio dell'autocoscienza indiretta, o principio dell'«identificazione estraniata», metaforica e comunicativa, con l'Altro; e il principio gehleniano dell'esonero – principio ridefinibile, nei termini della biologia contemporanea, come principio dell'*exattamento*, ovvero come processo di rifunzionalizzazione di una struttura, anatomica, cognitiva o simbolica, per scopi diversi da quelli immediatamente adattivi per cui è stata selezionata dall'«evoluzione»,

³ Centrata sul concetto antropobiologico di accelerazione/rallentamento individuativo (ovvero di «eterocronia neotenuca»), la prima tesi ci suggerisce che l'uomo è un primate che «nasce un anno troppo presto» e che sovresponde il proprio cervello plastico e prematuro a un ambiente sociale e naturale per un periodo di sviluppo estremamente lungo. La seconda tesi ci mostra invece che l'essere umano può compensare gli svantaggi procuratigli da tale condizione «ultraneotenuca» soltanto stabilendo una relazione comunicativa con se stesso e con il mondo. Grazie a tale relazione comunicativa, l'occhio e la mano, l'orecchio e la voce giungono a intrattenere delle relazioni intersensoriali e sinestetiche, indisponibili per ogni altro animale, che sono alla base, da un lato, della singolare struttura metaforica dell'esperienza umana e, dall'altro, della struttura proposizionale su cui si fonda il logos deliberativo dell'«animale razionale». Proposti pionieristicamente da Gehlen alla metà del secolo scorso, questi concetti trovano nuove conferme e una precisa ridefinizione concettuale nelle più attuali discipline biologiche, neurobiologiche e cognitive. Cfr. (Gualandi 2010a e 2010b).

naturale o culturale⁴. A partire da questi principi crediamo sia possibile ricostruire la logica che presiede al singolare intreccio di natura e cultura, corpo e linguaggio, bisogno e artificio, necessità e invenzione, vincolo e contingenza che chiamiamo «Storia».

1. *Archeologia della Ragion pura*

Oltre ad essere un'opera che traccia un raffronto inusitato tra l'attualità e la preistoria, e in cui si esprime la visione pessimista dell'epoca contemporanea tipica di un grande conservatore, *Urmensch und Spätkultur* è un'opera apparentemente frammentaria che fa largo uso di categorie e descrizioni «empiriche» (US, 278) ricavate dall'etnologia e dall'antropologia culturale, dalla paleoantropologia, dalla storia dei miti e delle religioni delle culture antiche e delle società primitive. Dietro a quest'apparenza di dispersione si cela però una logica filosofica stringente, che getta le sue radici nelle analisi e descrizioni antropobiologiche che Gehlen aveva già avanzato in *Der Mensch*. Il filo conduttore che supporta le analisi gehleniane concernenti l'evoluzione storica e culturale dell'umanità è in effetti sempre lo stesso, ovvero quel principio che si esprime a più livelli di coscienza – dall'intelligenza sensomotoria a quella compiutamente linguistica – grazie alla funzione metaforica dell'immaginazione: il principio dell'*autocoscienza indiretta* o dell'*autoidentificazione estraniata*. «Tutte e tre le visioni del mondo cui abbiamo detto offrono all'uomo la possibilità di comprendere *indirettamente* se stesso. Confrontarsi con un non-io, con un altro-dall'umano e, nel compiere questo confronto, distinguersi nuovamente da esso, fa parte dei tratti caratteristici essenziali dell'uomo, probabilmente perché l'uomo deve includersi nella realtà effettiva del mondo se vuole consolidare e comprovare la propria concezione di sé nell'azione. Per quanto enormi siano le differenze contenutistiche di simili posizioni, per quanto decise siano le loro differenze storiche e la loro incompatibilità reciproca, dall'*imitatio Christi* fino all'*homme machine*, e da quest'ultimo al totemismo, il tratto caratteristico che

⁴ «Noi suggeriamo che tali caratteri, evolutisi per altri usi (o per nessuna funzione del tutto) e in séguito “cooptati” per il loro ingaggio attuale, siano chiamati *ex-aptations* [...]. Essi sono utili per il loro ruolo attuale, quindi “atti” (*aptus*), ma non sono stati progettati dall'evoluzione per quello e quindi non sono “ad-atti” (*ad-aptus*). Essi devono il loro contributo alla sopravvivenza a caratteristiche presenti per altre ragioni e sono quindi utili (*aptus*) in virtù della (*ex*) loro forma, ovvero *ex-aptus*». S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation – a missing term in the science of form*, «Paleobiology», 8 (1), 1982, trad. it. di C. Ceci, a cura di T. Pievani, *Exaptation, il bricolage dell'evoluzione*, Boringhieri, Torino, 2008, p. 15. Su questa ridefinizione del principio dell'esonero nei termini del principio di exattamento cfr. (Gualandi 2009 e 2010a).

abbiamo appena nominato può essere astratto, e addirittura s'insinua involontariamente nei tentativi di autocomprensione diretta, i quali sfociano sempre nel ritrarsi del Sé da sé. La concezione qui messa in risalto attraverso la tesi dell'*autocoscienza indiretta*, ha la proprietà di essere vera, ma sterile, in quanto è praticabile solo il confronto *compiuto* [vollzogene] con una *determinata* forma di non-io. Infatti, solo in questo caso quella forma diviene uno sfondo motivazionale e i modi dell'agire trapassano in forme espressive» (US, 277). Tralasciando temporaneamente le cause o le ragioni che sottendono questa presunta «sterilità del vero», tentiamo di comprendere come il principio dell'autocoscienza indiretta permetta di ricostruire la logica antropobiologica che sorregge la storia.

All'inizio della citazione precedente, Gehlen faceva riferimento a tre visioni del mondo succedutesi nella storia dell'umanità in correlazione con tre grandi svolte culturali. La prima grande concezione del mondo è, secondo Gehlen, la visione metafisica dell'*«armonia universale»*, o dell'*entente secrète* tra i fenomeni umani e naturali – metafisica che in origine fa da sfondo alle istituzioni dei rituali mimetici e raffigurativi, magici e sciamanici delle società arcaiche. La seconda grande visione è la concezione di un *mondo creato dalla parola o dal pensiero divini*, e governato da una volontà onnipotente analoga al comando e al potere umani, che trova compimento nelle grandi religioni monoteiste, ma che fu in origine «concepita in relazione all'avvento della grande sovranità» statale, in una vera e propria «svolta di portata storica mondiale attestata in Egitto» (US, 178). La terza grande concezione, infine, è la *visione meccanicistica* del mondo, preparata dall'illuminismo greco, ma resa definitiva dall'avvento della rivoluzione scientifica e industriale. Benché correlate con tre grandi epoche storiche – corrispondenti, in senso marxiano, a tre grandi formazioni economico-sociali – scandite dal passaggio dalle società di cacciatori-raccoglitori alle società «statali» dei coltivatori-allevatori e, infine, alla società scientifico-industriale, queste «tre visioni del mondo possibili» non intrattengono tra loro rapporti lineari. Da un lato, esse costituiscono dei modelli ideali che si trovano combinati in modi diversi, o sono presenti in modi più o meno puri, nelle civiltà storicamente effettive. La visione magica, per esempio, si estende nel tempo conservandosi in epoca preindustriale e industriale nella filosofia della natura di Leibniz, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche. La visione del mondo retto da una volontà creatrice continua a sostenere la concezione scientifico-industriale de *l'homme-machine* in cui l'uomo assume il posto dell'artefice divino, in quanto creatore e programmatore del proprio corpo e della propria psiche. Questa corrispondenza sfasata o stratificata tra visioni del mondo e formazioni economico-sociali produce dunque una descrizione dello sviluppo storico che differisce sia da quella proposta dalla legge comtiana dei tre stadi, sia dalla

dialettica storica di matrice marxiana. Se quest'ultima tende infatti a privilegiare la dimensione economica e sociale assegnando un ruolo sovrastrutturale alle istituzioni culturali, la prima concepisce la sovrapposizione tra queste visioni del mondo nei termini di persistenza o commistione di elementi arcaici che lo spirito positivo deve necessariamente dileguare. L'ipotesi di Gehlen è invece che la storia sia retta da una logica antropobiologica più profonda e meno lineare che, determinando genesi e filiazioni inaspettate, ci permette di gettare nuova luce sull'epoca presente: «Al termine di una lunga vicenda della cultura e dello spirito, la concezione del mondo basata sull'*entente secrète*, la metafisica che descriveva l'accordo e il conflitto tra le potenze della vita, è stata distrutta, per un verso grazie al monoteismo, per l'altro grazie al meccanismo tecnico-scientifico cui lo stesso monoteismo, espungendo demoni e divinità dalla natura, aveva sgombrato il campo. Dio e la macchina sono sopravvissuti al mondo arcaico e ora si ritrovano, soli, faccia a faccia. Non è allora una questione da poco chiedersi se il mondo interiore sia un'anima o uno spazio fluido di fenomeni soggettivi che ruotano intorno a se stessi, che può essere studiato solo se lo si concepisce come un mondo interiore di fatti alle cui spalle occorre cercare quale meccanismo operi» (US, pp. 269-270). In altri termini, l'uomo che vive nell'epoca della *post-histoire* – epoca dominata dalla tecnica e in balia della «riflessione cronica» generata dal soggettivismo dilagante – non possiede una coscienza rappacificata e felice. Egli si trova di fronte all'alternativa di concepire se stesso alla stregua di una macchina, oppure di aderire ai fondamentalismi rinascenti che pretendono regolare ogni azione e conoscenza in funzione di una parola trascendente. All'epoca contemporanea manca una nuova visione del mondo, unificata e pacificatrice, ma la filosofia di Gehlen non sembra affatto volerne offrirne una, poiché essa si concepisce come teoricamente «vera», ma praticamente «sterile». Ma – chiediamoci ora – a cosa attribuire questa mancanza di corrispondenza tra visioni del mondo e svolte economico-sociali della storia?

Questa corrispondenza – per Comte e Marx quasi biunivoca – è sfalsata dal fatto che le diverse istanze ideologiche, religiose e filosofiche, che costituiscono le tre possibili visioni del mondo, non poggiano direttamente su delle formazioni economiche-sociali, ma comportano, secondo Gehlen, la mediazione di diverse forme di azione, apparentemente irriducibili dal punto di vista antropologico. Tali forme di azione sono le seguenti: «il comportamento pratico-razionale [...]; il comportamento rituale-raffigurativo [...]; e, infine, «quello descritto con l'espressione “inversione dell'orientamento pulsionale” che [...] si genera dall'ebbrezza, dall'estasi, dall'ascesi, e può trovare una via nell'interiorità e sfociare nella fede in uno spirito e in una volontà divini» (US, 275). Per comprendere la relazione che

queste tre forme intrattengono tra loro, bisogna tuttavia superare la tripartizione quasi weberiana tra modelli ideali di azione e ritornare alla dottrina antropobiologica dell'uomo. Queste tre forme di azione possono essere comprese solo alla luce di un essere carente di istinti che è costretto a rapportarsi al mondo per mezzo dei circuiti autocontrollati di percezione e azione, anticipazione e ricognizione, che costituiscono i primi abbozzi di comportamento pratico-razionale. Esse possono essere comprese soltanto alla luce di un essere che è costretto a identificarsi con l'Altro da sé, per ottenere un'identità stabile e per sapere come agire, individualmente e collettivamente. Esse devono essere ricondotte alla peculiare natura pulsionale di un vivente che si trova nella necessità di dovere inibire e sublimare i propri residui d'istinto per potere assegnare una forma stabile all'impulso indeterminato che lo spinge ad agire. Ora, a seconda della prevalenza che è assegnata a una forma o all'altra, «questi tre generi d'azione» si trovano, secondo Gehlen, «in un certo rapporto con le tre grandi visioni del mondo possibili» (US, 276). Innanzi tutto si tratta di mostrare che «l'immagine materialistica del mondo» è associata in modo evidente col «comportamento razional-sperimentale» connesso con la scienza moderna (US, 276). Fin dai suoi scritti giovanili, un pensatore come Marx ha reso esplicita tale associazione, mettendone in luce il valore metateoretico, estendendo tale concezione all'umanità tutt'intera. La concezione marxiana del mondo pretende infatti «immettere il singolo – compresa la sua interiorità – le masse sociali e la natura ridotta all'inorganico, in un unico immenso processo circolare. Ciò comporta l'idea di una morale nuova, mai esistita prima, in cui il singolo viene subordinato a questa struttura d'insieme che, in questo contesto, è la realtà. Il conflitto che divide il mondo sarebbe incomprensibile se non fosse, in ultima analisi, di tipo morale, e non semplicemente teoretico e pratico» (US, 276). In secondo luogo, si tratta di mostrare che «la metafisica che afferma l'esistenza di un nesso simpatetico è legata al comportamento rituale-raffigurativo» (US, 276). Secondo Gehlen, questo tipo di comportamento si è da tempo atrofizzato, benché la sua comparsa abbia rappresentato un momento fondamentale nella storia dell'umanità connesso con l'emergenza del comportamento rituale, artistico, funerario: congiunto cioè con quei comportamenti simbolici, non immediatamente finalizzati ad uno scopo pratico di sopravvivenza⁵. La terza

⁵ L'affermazione di Plessener, poi ripresa da Habermas, secondo cui l'antropobiologia di Gehlen non riconoscerebbe uno statuto autonomo ai comportamenti espressivi e ridurrebbe ogni azione umana a comportamenti di tipo strumentale, finalizzati alla soddisfazione di bisogni primari, rappresenta un'eccessiva semplificazione della sua teoria dell'azione (Plessner 1928, 19; Habermas 1958, 31). Ciò che è vero è che il comportamento rituale-raffigurativo si sta, secondo Gehlen, progressivamente atrofizzando perché ciò che

forma di comportamento trovò, infine, «tracciata in sé sin dalle origini una via che conduceva all'interiorità, anche se in principio celata nelle forme barbariche dell'ebbrezza e dell'estasi» (US, 277). Essa si definì ancor più nitidamente nelle forme rituali dell'ascesi e giunse a compimento con le religioni monoteiste, le quali proposero «una religione del volere e, con ciò, una meta alla via interiore, raggiungibile con mezzi puramente interiori», e non con l'ebbrezza, le orge o l'ipnosi musicale. Al Dio che crea con la volontà e la parola viene così a corrispondere, «nell'anima del credente, l'assunzione di questa parola entro la propria volontà» (*ivi*). Anche questo tipo di comportamento pare condannato a un annullamento o a una restrizione. Da un lato, questa forma interiore di religione è, secondo Gehlen, «minacciata dal suo indebolimento nell'epoca della soggettività» fluida e informe. D'altro lato però, Gehlen sembra ritenere che anche la filosofia sia un esito istituzionalizzato di tale processo d'inversione dell'orientamento pulsionale, anch'essa soggetta dunque a un indebolimento considerevole della soggettività imperante, ma non ancora completamente condannata a una necessaria estinzione. La sola filosofia ancor oggi fedele alla propria funzione può e deve, secondo Gehlen, presentarsi nella forma di una nuova ascesi intellettuale (US, 271).

Notiamo innanzitutto che per Gehlen queste tre differenti forme di azione sembrano «irriducibili» solo dal punto di vista della «nostra» ragione (US, 275). Esse appaiono tuttavia in una nuova relazione se si tiene conto della concezione gehleniana dell'uomo e del suo processo di evoluzione culturale. Più specificamente, si tratta di osservare che i diversi tipi d'istituzione storicamente connessi con queste forme d'azione s'intrecciano secondo modalità complesse di *scambio* e *trasformazione* che fanno sì che una istituzione nata dapprima per scopi congiunti con il comportamento rituale di tipo pratico-razionale possa essere *esonerata* dagli scopi precedenti e *rifunzionalizzata* per uno scopo di tipo pratico-strumentale, o per uno scopo di inversione pulsionale, connesso con le pratiche ascetiche indirizzate al controllo interiore. Tra i numerosi esempi che Gehlen ci fornisce di tali processi di *exattamento* rifunzionalizzante, un caso significativo riguarda l'intreccio esistente tra i bisogni riproduttivi e le istituzioni familiari e sociali, nate dai rituali mimetici e rappresentativi. Per comprendere i motivi

di esso non è stato trasformato in arte – e in tal modo «estetizzato e privato della sua efficacia» – «è, al giorno d'oggi in gran parte scomparso, in particolare da quando il protestantesimo ha cancellato del tutto le forme di simbolizzazione figurativa e di ritualità colma di significato che erano sopravvissute al monoteismo, presupponendo un grado di spiritualizzazione che ne limita la presa sulle masse» (US 277). Si apre qui l'ampia parentesi gehleniana sul significato dell'arte moderna e contemporanea, su cui non ci possiamo soffermare.

antropologici che hanno condotto a un'istituzione come il matrimonio, non si può ricorrere, secondo Gehlen, né ai «residui istintuali dell'uomo», né a una «intelligenza pratica diretta a uno scopo» (US, 265). Solo l'accoppiamento sessuale esprime direttamente l'istinto naturale, e la donna ha sicuramente il desiderio istintivo di avere figli, ma non quello di avere nipoti. Il concetto di «riproduzione» presuppone invece una continuità, non direttamente percepibile con i sensi, che può essere tematizzata soltanto dopo avere stabilito con altri mezzi la continuità della stirpe. Quest'ordinamento basato sui legami familiari «non può avere avuto motivazioni o cause razionali, ossia non può esser sorto in vista di un fine osservabile, poiché la sua finalità sociale poté emergere solo quando già esso si era realizzato, e dunque deve essere stata secondaria» (US, 266). L'istituzione del matrimonio è stata sicuramente incentivata da forti interessi pratici: la divisione del lavoro, il lungo periodo di svezzamento, la necessità di evitare conflitti cronici all'interno del gruppo. Ciononostante, la nozione di continuità del lignaggio, che è intrinsecamente connessa con l'istituzione del matrimonio, non è nata da «riflessioni di questo tipo» (US, 266). Come vedremo meglio in seguito, essa è sorta per mezzo di un rituale, premagico e raffigurativo, d'identificazione reciproca degli individui con «una qualità "esclusiva" tratta dal totemismo» (*ivi*). In altri termini, nel rito raffigurativo totemico era contenuto un comportamento *non finalizzato* e tuttavia *obbligatorio* (US, 277), da cui è in seguito emersa una finalità *secondaria* e imprevedibile: l'elaborazione di ordinamenti basati sui rapporti di consanguineità, per esempio; ma anche l'istituzione dell'allevamento, fondamentale per la regolazione a «lunga scadenza» del processo nutritivo, per l'inibizione dell'antropofagia e per la costituzione del tabù dell'incesto (US, 267). Ritorniamo su questi temi in modo più dettagliato. Ciò che vorremmo per il momento notare è che la dinamica exattante, che caratterizza questo processo di conversione di un comportamento non finalizzato, ma obbligatorio, in un comportamento teso al raggiungimento di uno scopo secondario e imprevedibile, ha un *significato filosofico rilevante perché mostra come un comportamento razionale e pratico possa generarsi a partire da un comportamento «irrazionale» ed espressivo (simbolico-raffigurativo) che non possiede un immediato significato adattivo*. Questa genesi delle forme della razionalità a partire da un «fondo irrazionale» è ciò che differenzia maggiormente la filosofia della storia e delle istituzioni di Gehlen da quelle filosofie razionaliste e illuministe che, a partire da Hobbes, descrivono il processo di genesi delle istituzioni sociali come l'esito di un contratto ragionevole o di un accordo consensuale tra individui «atomizzati», dotati di un'identità propria e di una volontà autonoma. Oltre a proiettare nel passato le nostre strutture di coscienza e le nostre forme d'intelligenza pratica diretta

a uno scopo, tali filosofie trascurano il fatto che, come Hegel ha messo in luce, non si dà, per l'uomo, autocoscienza individuale se non in rapporto con l'Altro. Ma la ricostruzione gehleniana differisce altrettanto da quelle teorie evoluzioniste che riconducono direttamente le regolazioni istituzionali, che caratterizzano le società antiche e moderne, a meccanismi istintivi, selezionati dall'evoluzione in ragione dei loro vantaggi adattativi. Entrambi questi punti di vista compiono l'errore di proiettare le nostre forme razionali di regolazione sociale finalizzate a uno scopo pratico, su un passato ancestrale, iscritto in un cervello o in una coscienza già perfettamente strutturati, che «in assenza di approfondite analisi antropologiche, finisce col portare solo a esempi che ci fanno pensare ai primitivi come a dei contemporanei un po' scurrili» (US, 267). In altri termini, in assenza di categorie antropobiologiche sufficientemente approfondite, tanto le teorie adattazioniste quanto le filosofie razionaliste della storia finiscono per proiettare su un passato immemorabile le nostre strutture di coscienza, intrise di monoteismo e di ragione pratico-sperimentale⁶. In conclusione, le categorie gehleniane, supportate dal concetto di *exaptation*, permettono di delineare una concezione non-finalista, eterogenea ed eterocronica delle strutture istituzionali in cui si è sedimentata la storia. In tale concezione la storicità umana affonda le sue radici nel fondo oscuro di una corporeità peculiare.

Ma l'ipotesi gehleniana di una genesi del comportamento pratico-razionale da un fondo espressivo e irrazionale ha anche un significato *teoretico* che occorre fin d'ora evidenziare. Tale ipotesi rappresenta un tentativo sistematico di elaborare una sorta di *archeologia della ragione umana*, in cui le *forme a priori* della razionalità teorica e pratica, appaiono come il prodotto di una genesi empirico-trascendentale che trova il suo fondamento ultimo nella struttura sensomotoria del corpo umano e del suo modo peculiare di esperire. È tuttavia alla fenomenologia della conoscenza di Scheler che dobbiamo attribuire il primo tentativo di delineare una vera e propria genealogia storica degli a priori formali: «Concordiamo pienamente con Max Scheler [...] quando egli parla, con un paradosso per il modo tradizionale di fare filosofia, di un'“acquisizione degli a priori” e di “modi di pensare funzionalizzati”, oppure del fatto che si dovrebbe risalire all'*origine* di modalità del pensiero e dell'intuizione che non sarebbero *per nulla costitutive* dello “spirito umano”. Fra tali modalità vi è anche la coscienza temporale che ha per oggetto un tempo vuoto e infinito in cui inscrivere eventi databili, oggettivi e irreversibili e, conseguentemente, la perdita del mitico “tempo originario”»

⁶ Esse finiscono cioè per incorrere in quel tipo di fallacia cui i biologi, sostenitori del concetto di *exaptation* e oppositori del teleologismo adattativo-razionale, hanno assegnato il nome di «storie proprio così» (Gould, Lewontin 1976) o di «effetto Flinstones» (Pinker, Rose 2006, 73).

(US, 247). Obiettivo di tale archeologia sarebbe dunque ricondurre i concetti fondamentali della modernità – l'autocoscienza solitaria o la forma vuota del tempo – ai processi di exattamento anatomici, simbolici e cognitivi messi in luce da *Der Mensch* in termini di montaggi sensomotori e di processi metaforici di *transfert* esperienziale congiungenti corpo e mondo. Tali montaggi e metafore cognitive giungono tuttavia ad acquisire in *Urmensch* una dimensione temporale che finisce per inglobare l'intera storia del pensiero e della cultura. Benché siano incorsi in formulazioni un po' troppo eccessive, Köhler e Scheler, hanno infatti insistito, secondo Gehlen, sull'esistenza di un sistema acquisito di a priori prodotto dalla progressiva funzionalizzazione di forme pensate dell'essere, che presiedono all'azione umana, ma anche alla conoscenza e alla percezione. «In *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, [Scheler] sostiene: "Io non accetto l'esistenza di leggi funzionali della coscienza e della ragione umana dotate di uniformità, costanza e immanenza, ossia la costanza dell'apparato categoriale" [...]. Questa formulazione suona un po' eccessiva, ma siamo d'accordo con entrambi questi autori quando parlano di un "a priori acquisito" e della trasformazione storica di determinate strutture della coscienza, anche della percezione» (US, 110). Per evitare tale eccesso si può in altri termini sostenere che, se è necessario riconoscere l'esistenza di un «a priori corporale» che da circa 150.000 anni funge da fondamento immutabile per le strutture della percezione e dell'azione, è altrettanto indispensabile identificare un «a priori storico» capace di spiegare ciò che nello spirito vi è di meno «intuitivo» e più concettualmente organizzato in una struttura di categorie e principi trascendentali. Alla luce di tali premesse teoretiche alcune analisi storico-culturali di Gehlen acquisiscono un nuovo senso che funge al contempo da esemplificazione. Secondo Gehlen, le strutture a priori che caratterizzano la razionalità sperimentale della scienza moderna sono state preparate, da un lato, dagli schemi causali di azione messi in atto dalla magia e, dall'altro, dalla metafisica dell'«armonia universale», la quale constatava, in modo quasi istintivo, un ordine e una regolarità naturali costituenti una sorta di sintesi passiva o di a priori empirico, collocati dalla parte del mondo e dei fenomeni⁷. Questo nesso comunicativo, organizzato in centri di attrazione e

⁷ «[I]l "nesso avvolgente" che unisce uomo e natura è un a priori conscio e inconscio incrollabile, come la duplicità dei sessi – che trova conferma nel regno animale – di cui non si può che prendere atto, analogamente al nesso di fame e nutrizione, madre e figlio, luna e notte. Riguardo a esso si impone ovunque un a priori empirico: sono esperienze che rientrano nell'auto-osservazione dell'esserci, sono oggettive e preliminarmente date. Sono, in effetti, presenti, anche nell'interiorità come pulsione, bisogno, stanchezza quando scende la sera o risveglio quando si leva il giorno, soddisfacimento di sfondo o acuta mancanza» (US, 176).

repulsione, è tuttavia instabile e precario, poiché la realtà esterna conserva un'«irriducibilità ostinata» e lo spirito umano una potenzialità di apertura capace di trascendere queste correlazioni immediate tra entità naturali. Presente nella forma più pura nella concezione dell'essere dei presocratici, che «consisteva appunto nel nesso tra un mondo di fatti e cause esplicative di ordine fattuale» (US, 109), essa inizia ad allentare i suoi nessi già con Aristotele, il quale è costretto, sulla scorta dei sofisti, a prendere coscienza della mediazione operata dal linguaggio nel rapporto «per natura armonico» tra l'essere e il pensiero. Benché quest'idea di un'armonia universale venga gradatamente neutralizzata dalla metafisica linguistica e scritturale delle religioni monoteiste (metafisica che sfalsa completamente le interpretazioni moderne delle filosofie presocratiche), essa si preserva ancora all'origine della scienza moderna nel postulato galileiano dell'uniformità del corso della natura, nella metafora del Grande libro della natura scritto in linguaggio matematico, o – in modo ancor più antropomorfizzato in senso cristiano – nella fede in un Dio che non gioca a dadi e che pervade il mondo della sua astratta volontà razionale. Kant è tuttavia il primo che in modo metodico e rigoroso tenta di eliminare completamente dalla sua concezione della scienza tale metafisica intuitiva e spontanea, che unisce in modo simpatetico l'essere al pensiero, e che esprime il sostrato «quasi-animale» della nostra esperienza: «La metafisica arcaica si risolve nell'esplicazione infinita di questa concezione. Il “nesso simpatetico” è, naturalmente, un'esperienza che si dà nei punti focali dell'esperienza sia interiore che esterna: nel rapporto fra uomo e donna, donna e bambino, fame e nutrizione, sete e sorgente, occhio e luce, parola e risposta. È quanto Kant si rifiutava di ammettere: la sintesi a priori in ciò che è intuito, empirico» (US, 176). Per quanto teoricamente inconsistente, nel suo spingersi ai limiti estremi del noumeno soprasensibile, il rifiuto kantiano non è tuttavia arbitrario. Esso è motivato dall'esigenza storica e teorica di fare emergere in tutta la sua purezza il carattere attivo delle strutture razionali che sono messe in atto dal soggetto della scienza sperimentale moderna, per mezzo di una sorta di ascesi interiore o di processo regressivo verso le condizioni di possibilità soggettive. Ciò che Kant tuttavia non prevede è che, espungendo dalla conoscenza ogni carattere di «rivelatività», e dichiarando «superate» simili metafisiche arcaiche e teologiche, si apre il varco all'«assoluta relatività dello spirito» di cui la metafisica hegeliana rappresenta la prima versione secolarizzata. «Kant non l'aveva previsto: se si butta a mare la metafisica dogmatica si separa l'assolutezza dello spirito dal suo antico contenuto: Dio. A questo punto, qualsiasi opinione può farsi valere in quanto, in fin dei conti, è pensata nello “spirito”, e lo spirito è “assoluto”» (US, 100). In questo senso, il processo di soggettivazione assoluta che caratterizza l'epoca della *post-histoire*

rappresenta una sorta di «emanazione finale» del processo di autonomizzazione dello spirito portato a compimento dai filosofi dell'epoca moderna. La *post-histoire* costituisce un calco in negativo dello spirito hegeliano il quale giunge a saturazione nell'epoca del *relativismo assoluto*. Una dialettica storica negativa – messa in luce da Gehlen in modo analogo ad altri pensatori del postmoderno – che può essere invertita soltanto riconducendo le istituzioni astratte della razionalità pratica e teorica al loro fondamento antropobiologico concreto.

2. Dai rituali mimetico-raffigurativi alle metafisiche monoteiste

Per cogliere questa genesi storica in tutta la sua ampiezza, bisogna ricondurre le tre forme fondamentali dell'azione umana al principio comunicativo essenziale per il quale, già in *Der Mensch*, Gehlen forniva un esempio paradigmatico: il processo d'identificazione totemica tramite cui i «membri del clan degli orsi» si procurano in modo estraniato un'autocoscienza collettiva e individuale (M, 360-361). Ricondotte a tale principio essenziale, le tre forme fondamentali di azione – l'azione razional-sperimentale, l'azione mimetico-raffigurativa, l'azione d'inibizione e inversione delle pulsioni – non appaiono più irriducibilmente separate, come risultava in un primo momento. Esse appaiono piuttosto intimamente connesse in un'unica struttura comunicativa che giunge a espressione tramite la funzione metaforica dell'immaginazione, che fa sì che l'uomo debba trascendersi nella «realtà effettiva del mondo se vuole tener ferma e comprovare la propria concezione di sé nell'azione» (US, 277). Benché queste tre forme di esperienza e azione sembrino prevalere l'una sull'altra incarnandosi in tre diverse «visioni del mondo», esse possono essere colte nella loro unità originaria in quei rituali arcaici che hanno preceduto l'invenzione della scrittura e l'innescarsi della storia. Nel paragrafo precedente abbiamo mostrato come i rituali mimetici e raffigurativi tipici della preistoria acquisissero, per vie indirette e secondarie, una finalità pratica, diretta a uno scopo, che imprevedibilmente dischiudeva alla «ragione umana un nuovo, sconfinato campo applicativo» (US, 267). Questi rituali mimetico-comunicativi – in cui si esprime nel modo più puro e originario il bisogno umano di estraniarsi nell'Altro – sono per Gehlen la fonte arcaica da cui è sgorgata ogni altra istituzione umana per mezzo di un processo di progressiva differenziazione teso a soddisfare bisogni e scopi sempre più specifici. Tali scopi emergono con chiarezza man mano che l'esperienza umana si articola sul piano individuale e collettivo, soggettivo e oggettivo, in virtù della funzione quasi-trascendentale di stabilizzazione dell'esperienza esercitata dalle istituzioni. Definiamo

«quasi-trascendentale» questa funzione di stabilizzazione, percettiva (US, 61) e interiore (US, 49), esercitata dalle istituzioni, poiché essa permette alla natura istintivamente carente dell'uomo di dotarsi di «schemi» intersoggettivi di azione e percezione, che favoriscono l'oggettivazione degli impulsi (US, 74) e l'incanalamento dell'obbligo indeterminato ad agire (US, 147 sgg.). Consolidando la flessibile e precaria relazione che congiunge il mondo esterno e il mondo interno, l'individuo e il gruppo, la natura e la cultura, esse permettono di identificare collettivamente delle entità stabili dotate di un autonomo valore esistenziale. Tali entità consentono all'uomo di mantenere il rapporto «ecologico» con l'ambiente – il rapporto tra ambiente esterno e valore, tra bisogno, appropriazione e consumazione – in uno stato di *tension stabilisée* (Russo 2003). È questo stato di tensione stabilizzata, regolato da una sorta di morale inibitoria, che viene profondamente alterato dalla civiltà industriale e post-industriale della produzione e del consumo infiniti.

I rituali mimetici e raffigurativi, il totemismo, le religioni teriomorfiche e antropomorfiche dei re sovrani, il politeismo classico, i rituali estatici, orgiastici e sciamanici, i rituali magici, le religioni monoteiste, la razionalità tecnica e sperimentale che governa la scienza moderna e contemporanea, rappresentano per Gehlen le grandi istituzioni quasi-trascentrali che determinano le principali svolte culturali della storia. Ricostruire le fasi e articolazioni dettagliate del processo che conduce dalla preistoria, alla storia e *post-histoire*, per mezzo della sovrapposizione e fusione, crollo e sostituzione di queste grandi istituzioni, è un compito che trascende le nostre intenzioni attuali. Nostro scopo è piuttosto mettere in luce alcuni snodi istituzionali in cui emerge con particolare evidenza la logica comunicativa, exattante ed esonerante che presiede allo svolgimento della storia umana, evidenziando l'interesse di un punto di vista teorico che non può essere ridotto a quello di un banale conservatore che pretende restaurare l'antico nella situazione di crisi attuale. Al contempo genetico e strutturale, l'approccio di Gehlen identifica nelle contingenze e casualità della storia una «logica» cui non si può opporre una morale nostalgica o le strutture di coscienza della religione. L'originalità della posizione di Gehlen è dimostrata per esempio dal fatto che le grandi religioni monoteiste sono, nel bene e nel male, considerate responsabili della situazione di crisi, benessere e «libertà» attuale. Desacralizzando la natura e despiritualizzando l'immanenza mondana, esse hanno aperto il varco alle procedure di sperimentazione causale della natura – originariamente connesse con le pratiche rituali della magia – determinando la loro autonomizzazione dalla metafisica dell'*entente secrète* e dell'armonia naturale. Ciò conduce a un esito che è sfuggito tanto ai sociologi positivisti e marxisti quanto ai filosofi cassireriani della coscienza simbolica. È da tale

processo di desacralizzazione innescato dalle religioni monoteiste che, secondo Gehlen, si sono costituite le strutture di coscienza che supportano la scienza moderna: «Il nostro rapporto con la natura è molto particolare ed è decisamente connesso a entrambe le svolte culturali di cui abbiamo detto [consistenti, la prima, nell'avvento della religione monoteista, la seconda, oltre duemila anni dopo, nella concezione e nel dominio tecnico-industriale-scientifico del mondo]. La natura è per noi, anzitutto, oggetto di un sapere la cui esattezza è frutto di un'elaborazione secolare e che si è ampliato e sistematizzato nelle scienze naturali. La visione della natura che esse trasmettono è da lungo tempo penetrata nel nostro modo immediato di concepire la natura stessa: nessuno penserà più che la natura sia una dea. Questo suggerisce come il monoteismo stesso sia fra i presupposti profondi delle scienze naturali: il mondo esterno dovette dapprima essere neutralizzato attraverso la magia, svuotato dalla presenza di dei, perché la volontà di conoscenza razionale potesse gettarsi senza inibizioni interiori su questo campo ormai sgombro» (US, 106).

Il processo che condusse all'emergenza delle grandi religioni monoteiste fu, secondo Gehlen, «un processo lungo», mediato da una serie di esoneri simbolici e d'inibizioni sensoriali, che permisero dapprima di spezzare il legame immediato, sensoriale e simpatetico, che le religioni teriomorfiche e animiste avevano stabilito con l'«al di qua», e che permise in séguito di trascendere nell'«al di là» grazie alla forza di stabilizzazione e oggettivazione connesso con la parola scritta. Si trattò inoltre di un processo composito, in cui confluirono elementi disparati, provenienti da forme arcaiche di religione, connesse con il culto dei morti e con il desiderio di ripristinare, grazie al concetto di «anima immortale», la comunicazione interrotta con i propri defunti e con il proprio sé in cui «si avverte la mancanza» dell'altro (US, 191). Ma in esso confluirono anche le divinità arcaiche del cielo notturno e del sole che fin da sempre hanno turbato l'uomo, infrangendo le sue unità di misura, e spingendolo «oltre la dimensione della propria vita» (US, 242). Si trattò inoltre di un processo sociale e politico connesso con la formazione di stati sovraregionali, successivi alle crisi prodotte dalle grandi migrazioni che avevano frantumato le vecchie forme istituzionali, fondate sui legami totemici di sangue e sui vecchi miti. Non è infatti un caso che il processo di «sradicamento» e di «emancipazione dai vincoli angusti della tribù e del *milieu*, sia insieme il processo della loro umanizzazione»: un processo che finisce per trasformare le entità arcaiche in «dèi re», imperialisti e oppressivi, «oggetti di culto in ogni luogo» (US, 236-237). Uomini in carne ed ossa e al contempo dèi, essi perdono dapprima il loro aspetto animalesco e terribile per rappresentare ora «un potere pieno di maestà e un nuovo ordine», ed è soltanto al termine di questo processo di formazione statale, che essi

divengono «gli dèi superiori dei grandi regni» (US, 237). Gli dèi superiori sono entità invisibili che permettono al comportamento umano di trascendere la propria *intenzionalità comunicativa* in un «al di là» ipostatizzato come autonomo e oggettivo, in quanto dotato di ogni valore esistenziale (US, 20-21). La componente raffigurativa – che era originariamente convogliata dai *rituali imitativi* arcaici che hanno permesso di raffigurare, in modo «durevole e sottratto al tempo», un animale sacro, o un altro ente della natura dotato di valore esistenziale autonomo, inibendo l'azione modificatrice e consumatoria dell'uomo (US, 23) – viene in tal modo esplicitamente *proibita*. Privato di *valore raffigurativo*, l'«al di qua» viene così despiritualizzato a favore di un «al di là» in cui si trascende l'intenzionalità comunicativa dell'uomo. Solo quando questo processo di progressiva *inibizione* e *proibizione* della *componente raffigurativa* è giunto a maturazione, s'impone un comportamento intenzionale rivolto a un'entità completamente spirituale: al locutore invisibile, senza corpo e senza volto, di una parola astratta, ma onnipotente, la cui voce può essere auscultata fin dentro la nostra mente. «È possibile una trascendenza nell'*al di là* solo dopo che sia stato concepito il Dio unico, invisibile e dunque spirituale, ossia con il monoteismo. Questo segna una svolta assoluta nella civiltà: tutte le condizioni interne ed esterne dell'esistenza mutano di conseguenza. La parola “fede” assume solo ora il senso a noi noto, che è invece inapplicabile in un contesto arcaico» (US, 24). Al termine di questo processo di progressiva integrazione e unificazione, di esonero e astrazione, che conduce alla sottomissione spirituale dei sudditi del regno umano alla legge scritta emanata dal dio di parola trascendente, la natura «vergine e selvaggia» (US, 268) delle metafisiche arcaiche viene «umanizzata». Essa perde quel «tratto sanguinario e cannibalico» che esalava dall'«infinito veleno» e «infinita putrefazione della vita» (*ivi*). Il pathos vitale e sanguinario – di cui era investito il culto riservato a quelle entità che assicuravano «salute, durata, ordine e fertilità: ai demoni primitivi creatori delle istituzioni, gli spiriti totemici e gli avi comuni, o le potenze luminose dal corso regolare, come il sole e le costellazioni» (*ivi*) – si spegne. L'uomo si può ora accostare alla natura «intimamente», poiché gli scopi della natura coincidono con bisogni e speranze interiori. Anche là dove tale coincidenza non si produce spontaneamente, nulla vieta che la natura possa venire obbligata ad assumerli come propri, misurando le sue reazioni, manipolandola strumentalmente, inducendola a reagire meccanicamente, secondo leggi oggettive, permeate dalla stessa necessità che pervade le leggi umane e divine. Nasce così la visione del mondo che prepara l'avvento definitivo della scienza moderna: «I primi passi del meccanicismo risalgono, dunque – al più presto – alle epoche illuministiche pullulanti di religioni politeistiche evolute, ma, per divenire oggetto di una pensabilità *diffusa*, il

meccanicismo presuppone addirittura il monoteismo, con il suo culto di un dio invisibile e trascendente e con la conseguente neutralizzazione del mondo esterno dal punto di vista della salvezza, premessa necessaria della sua trasformazione in un ambito di fatti dotato di leggi proprie» (US, 178). In conclusione, la riduzione della natura, interiore o esteriore, a un «meccanismo legale» presuppone sempre un divino artefice.

Ricostruito rapidamente questo processo che conduce alla nascita del dio invisibile e trascendente del monoteismo, è necessario ora mostrare che non si tratta di un processo univoco e lineare. In esso convergono istanze culturali diverse, che risentono a loro volta l'influsso e, talvolta, il fatale contraccolpo di tale processo epocale. Il processo che conduce alla nascita del monoteismo è per esempio preparato dal *mito*, ovvero dal *rituale linguistico* che ha progressivamente rimpiazzato i rituali raffigurativi arcaici esonerando l'uomo dalla rappresentazione visiva delle entità sacre dotate di valore esistenziale autonomo. La tesi di Gehlen è infatti che le *narrazioni mitiche* hanno prima accompagnato, e poi dispensato i rituali mimetici e raffigurativi che hanno fondato le religioni arcaiche. Bisogna innanzitutto notare che questo processo di sostituzione del rito mimico e raffigurativo da parte del mito è l'effetto di un «processo di razionalizzazione della vita che spinge in direzione della formazione dei miti» e, poi, dei «miti scritti» del monoteismo. Nel mito è già in atto quindi una logica intrinseca che è lungi dal relegare il mito nella dimensione dell'irrazionale. *Ogni teoria che muove dalla contrapposizione tra mito e logos è dunque destinata a fraintendere il suo significato antropologico.* Al contempo, però, la svolta epocale rappresentata dal monoteismo ha contribuito a determinare anche la *fine* del rituale linguistico del mito. Il mito, sostiene infatti Gehlen, non è stato ucciso dal *logos*, bensì dalla parola scritta da cui ha preso vita la *storia*⁸. In altri termini, per mezzo dell'invenzione della scrittura, il processo di razionalizzazione progressiva che conduce dai rituali raffigurativi al mito confluisce, da un lato, nel rituale scritturale che dà vita al monoteismo e, dall'altro, nella narrazione storica in

⁸ A differenza di una narrazione storica, il racconto mitico è quel tipo di discorso che non viene narrato come una cronaca che una persona riferisce ad un'altra persona. Nel mito il contenuto della narrazione si è reso autonomo stereotipizzandosi in un racconto in sé che ha una forza icastica e stabilizzatrice analoga a quella della rappresentazione visiva. L'immodificabilità del contenuto del mito, lo svolgersi cioè delle gesta e trasformazioni divine che vengono in esso narrate, «deriva proprio dal fatto che tale contenuto ha cancellato ogni rapporto con la situazione attuale, con ascoltatori o narratori determinati. Il processo, compiuto in sé nel passato, diviene definitivo attraverso la trasformazione in stereotipo. In questo senso il mito ha la stessa struttura del linguaggio (non del parlare): anch'esso non ha alcun narratore o ascoltatore particolare. Il *mythos* è a sua volta *logos* e ciò che lo uccide non è la crescente razionalità, ma l'insorgere della coscienza storica» (US, 237).

cui si fissa con la scrittura il significato epocale di un evento che viene trasmesso, di generazione in generazione, alla coscienza futura. Ancora una volta bisogna notare che questo processo progressivo, che conduce dal rito, al mito, al monoteismo e, infine, alla coscienza storica, è un processo comunicativo in cui l'uomo si trascende nell'Altro. Ma bisogna anche osservare che esso è anche un processo retto, nel suo sviluppo apparentemente graduale, da quel principio «opportunistico» dell'exattamento, grazie a cui una finalità primaria e già in atto viene improvvisamente sostituita da una finalità secondaria o imprevedibile. La scrittura costituisce infatti un exattamento inventivo in cui il segno visivo riguadagna una posizione di supremazia nei confronti della voce e del linguaggio orale. Bisogna infine considerare che tale processo giunge a stabilizzarsi grazie al principio «economico» e «razionalizzante» dell'esonero. È per mezzo di tale principio che il comportamento comunicativo umano – incentrato dapprima sull'immagine visiva, in seguito sul linguaggio vocale e, infine, sulla scrittura – accede a dimensioni sempre più astratte dell'esperienza che trovano un corrispettivo in istituzioni culturali sempre più complesse ed esonerate: «Il linguaggio» – afferma infatti Gehlen – «è *esso stesso un campo raffigurativo* improntato alla tendenza generale a esonerare il comportamento complessivo dell'uomo da potenziali raffigurativi e ad assumerli in proprio. Questo vale già per il linguaggio considerato sul piano suo proprio: tutti gli storici della lingua sono concordi sul fatto che gli stadi primitivi del linguaggio debbano esser stati più legati all'azione, più vicino al gesto, sostenuti in misura maggiore dalla mimica, rispetto agli stadi successivi. Analogamente nel rapporto fra rito e mito vi è la tendenza interna a uno spostamento dell'equilibrio, una tendenza del rito ad autoesonerarsi dal pieno compimento di sé nel dicibile, la propensione di ogni forma di comportamento a trasformarsi in un'altra. Si tratta semplicemente di un caso particolare di una legge antropologica molto comune: il passaggio da procedimenti più prossimi al corpo a procedimenti più elevati, più liberi, più intellettuali, ossia la legge generalmente umana dell'esonero» (US, 237-238). In altri termini, il processo filogenetico di ominazione culturale, che ha determinato il passaggio dalle istituzioni più arcaiche a quelle che impregnano ancora col loro spirito il mondo moderno, è sorretto dalle stesse dinamiche exattanti, esoneranti e comunicative che, sul piano ontogenetico, regolano le relazioni intersensoriali tra le strutture sensomotorie del corpo. Esso è retto da dinamiche analoghe a quelle che regolano il processo di sostituzione simbolica e di esonero progressivo messo in atto dall'occhio nei confronti delle strutture aptiche e riflessive della mano; effettuato dall'apparato fono-uditivo nei confronti di tutti gli altri contenuti di senso; suggellato infine dalla funzione anticipativa e ricognitiva dell'orecchio che,

autonomizzandosi dalla voce, si interiorizza nella funzione invisibile e silenziosa del «pensiero muto». Dal punto di vista filogenetico, tale processo di autonomizzazione del «pensiero discorsivo» dal suono reale della voce non è del resto avvenuto in un momento solo. Esso ha richiesto tempo e fatica e, forse, anche alcune drammatiche ristrutturazioni neurobiologiche, antropologiche e istituzionali che minacciano ancora il «crollo» e la «ricaduta» nella mente dello schizofrenico⁹. Le analisi storico-culturali che Gehlen sviluppa in *Urmensch und Spätkultur* permettono di addurre alcune prove aggiuntive a favore di tale ipotesi fono-uditiva della genesi del pensiero e delle sue disfunzioni patologiche. Che il processo di esonero vocale, effettuato dal «pensiero uditivo muto», corrisponda a una realtà antropologica precisa, è secondo Gehlen testimoniato dal fatto che, in epoche più recenti, tale «meccanismo di esonero uditivo» è stato exattato anche dalla funzione visiva di controllo del pensiero messa in atto dalla scrittura. Il fatto che questo esonero vocale del pensiero sia costato per l'umanità tempo e fatica, è testimoniato inoltre dal fatto che, ai tempi di Agostino, la lettura interiore e silenziosa era ancora considerata un fatto straordinario (US, 244). Nei termini dei biologi contemporanei si potrebbe quindi affermare che, così come il linguaggio è nato da un exattamento inventivo di strutture anatomiche (respiratorie e nutritive), e di strutture cerebrali (corticali-associative) connesse con le relazioni intersensoriali e simboliche intessute dall'occhio e dalla mano, il pensiero discorsivo è nato da un exattamento e trasposizione delle strutture fono-uditive nelle aree immaginative (anticipative e ricognitive) del cervello. Un'ipotesi analoga può quindi essere applicata alla lettura silenziosa dei segni scritti che si è probabilmente prodotta grazie a un riadattamento e trasposizione di tali strutture «immaginative» in prossimità di aree motorie e visive. La tesi fondamentale di Gehlen è tuttavia che tale processo non poteva in alcun modo compiersi, in «totale solitudine», nella «scatola nera» del cervello umano, bensì si è prodotto grazie a istituzioni intersoggettive che fin dall'inizio hanno mediato, esteriorizzato e stabilizzato, il rapporto dell'individuo con il mondo e con l'Altro essere umano. In conclusione, «le istituzioni rendono reali le metafore» in cui di volta in volta si è trascesa e oggettivata l'esperienza dell'uomo (Lakoff 1998a, 1998b, 134; Lakoff e Johnson 1999; Clarck 1997).

Dopo aver trattato della funzione storica e culturale giocata dai principi dell'exattamento e dell'esonero, ritorniamo quindi al principio essenziale che permette all'essere umano di trascendersi nell'Altro. Il rapporto comunicativo con l'Altro, la trasposizione metaforica e immaginativa che

⁹ Cfr. le teorie fonouditive della schizofrenia di (Straus 1949), (Jaynes 1976), (Crow 2000 e 2004) e le analisi contenute in (Gualandi 2010c).

permette di prenderne il posto, è all'origine del fenomeno dell'autocoscienza indiretta dell'uomo. Dai rituali totemici, fino all'*homme machine* e all'*imitatio Christi*, è sempre lo stesso principio comunicativo che per Gehlen è in gioco. Per cogliere tale principio nella sua forma più pura e originaria bisogna però soffermarsi su quelle istituzioni rituali – nelle loro forme più arcaiche, presumibilmente risalenti, secondo Gehlen, a epoche precedenti il paleolitico (US, 134) – in cui non è solo il pensiero astratto e muto che si trascende in un'entità ipostatizzata, bensì l'intero corpo umano. Nei rituali di caccia, che permettevano a questi ominidi primitivi di progettare e coordinare una rischiosa e impegnativa azione di gruppo, il grande animale selvaggio era mimato «in vivo» tramite gesti, grida e azioni (*ivi*). Nel corso di una danza mimetica in cui confluivano tutte le intensità emotive, i bisogni, le paure, le aspettative di sopravvivenza del gruppo, un individuo, munito di pellicce e corna, prendeva letteralmente il posto dell'animale cacciato identificandosi con esso, imitandone il verso e le movenze, le strategie di fuga, la cattura, l'agonia, la morte. Questi rituali rispondevano alla finalità pratica di identificare complesse e «vitali» sequenze di azione da parte d'individui che si esprimevano tramite gesti e grida, articolati in sequenze ritmiche e canore, e che non possedevano in alcun modo parole e concetti necessari a tale scopo¹⁰. Essi avevano però anche scopi secondari, meno pratici e più raffigurativi, come quello di ingraziarsi l'animale, di entrare in comunicazione con esso, di entrare nel suo corpo possente e imperturbabile. Secondo Gehlen, essi tendevano soprattutto a innescare un processo di *autoidentificazione estraniata* per mezzo dell'imitazione e della raffigurazione (US, 137). Identificandosi con l'animale, l'individuo prescelto per condurre il rituale consentiva agli altri di percepire l'animale come un'entità autonoma, dotata di una sua peculiare oggettività e valore esistenziale, di un valore quasi sacro da cui dipendeva l'esistenza dell'intero gruppo e che nessuno poteva quindi trascurare. Tramite tali rituali, la coscienza dell'individuo si «sintonizzava» con quella del gruppo inserendosi in schemi di azione e percezione *virtuali*, separati cioè dalle urgenze e contingenze del momento *presente*¹¹. La

¹⁰ «Concetti come quelli di nutrizione e riproduzione sono per noi facilmente accessibili, eppure sono concetti estremamente astratti e non potevano certo essere le idee-guida di quelle istituzioni in cui proprio questi stati di fatto (nutrizione e riproduzione) dovevano essere resi *durevoli* per poter essere, solo allora, elaborati nella loro peculiarità. [...] la “nutrizione” come processo stazionario non poteva essere oggetto di un’“organizzazione” razionale, come è per noi» (US, 165).

¹¹ «Nel caso di un rito che si sviluppa intorno alla raffigurazione della caccia e della selvaggina – siano poi queste raffigurate in vivo o in materia – permane, naturalmente, e continua ad attraversare sotterraneamente la raffigurazione, la componente viva di un bisogno mirato a uno scopo di importanza vitale. Tuttavia quel bisogno pulsionale è legato

coscienza del gruppo, a sua volta, «scaricava» le intensità emotive in eccesso e prendeva coscienza dei propri bisogni e pulsioni articolandoli in precise sequenze comunicative d'azione, che erano percepite in quanto tali proprio in virtù del loro carattere «immaginario» e «irreale», in virtù cioè di un carattere esonerato dalle intensità emotive connesse con la fame, la caccia, l'uccisione e la sazietà «attuali» (US, 161). Essa sublimava inoltre le proprie energie aggressive e trascendeva intenzionalmente la propria volontà di azione e percezione nel corpo e nelle movenze del «grande animale da cacciare» – ovvero in un oggetto d'esperienza «immaginario», capace di «soddisfare costanti e virtuali bisogni comuni» e dotato di una «costante presenza virtuale»¹². In altri termini, le istituzioni arcaiche esprimono nella forma più originaria e pura quella funzione metaforica e comunicativa

alla messa in scena mimica in modo essenziale: solo tramite quella, infatti, penetra nella coscienza come bisogno *virtuale, cronico e comune*. Infatti nel rituale collettivo il comportamento del gruppo di fronte ai propri affetti si *separa* dall'agire comune in vista di scopi, il rito stesso si occupa di anticipare ed elaborare preventivamente le emozioni e queste vengono vissute indipendentemente dalla loro "caducità". Ciò accade in particolar modo di fronte ai contenuti dipinti sulla parete rocciosa, poiché l'immagine dura. Ciò che, quindi, diviene oggetto d'esperienza è [...] la costante presenza virtuale degli oggetti in grado di soddisfare costanti e virtuali bisogni comuni [...]. È assolutamente impossibile concepire questo nesso d'insieme a partire dalla sequenza delle azioni realmente compiute in rapporto alla fame, alla caccia, all'uccisione e alla sazietà attuali, né basterebbe a descriverlo alcuna rappresentazione offerta dal *presente*» (US, 161).

¹² Gehlen sintetizza questo complesso insieme di elementi – connessi con la funzione di mediazione, quasi-trascendentale, delle istituzioni «prelinguistiche» primitive – nel seguente quadro concettuale: «Lo stato di fatto cui alludiamo può essere descritto anche nel seguente modo: poiché il bisogno non si traduce direttamente nell'azione abituale e nel soddisfacimento fisico, poiché la successione delle azioni viene anticipata dalla raffigurazione, il bisogno assurge alla coscienza *in quanto tale*, ossia indipendentemente dal fatto che sia avvertito in modo acuto e come riflesso della raffigurazione stessa, cioè come bisogno virtuale e comune. Nello stadio di sviluppo della coscienza di cui parliamo questa evidenza non poteva disporre di parole, la possibilità di avere esperienza di bisogni virtuali comuni era legata esclusivamente a quel comportamento che fosse in grado di sottrarre i propri *oggetti* all'immediatamente disponibile e alla casualità della presenza. Per noi, oggi, è ovvio che ci si possa intendere sui bisogni comuni: abbiamo a disposizione, grazie al linguaggio, concetti astratti quali quello di bisogno, di fame eccetera. Ma se ancor oggi vivono popoli primitivi che non sono pervenuti a elaborare astrazioni superiori neanche in riferimento a oggetti visibili e che dunque non conoscono concetti quali quello di albero, freddo, tenero [...], tanto meno ci è lecito attribuire all'uomo preistorico la capacità di definire astrattamente stati soggettivi. Quanto a questi ultimi la questione va posta in termini del tutto diversi: come può prodursi un comune accordo riguardo a stati interiori *attraverso azioni condotte nel mondo esterno*? Solo un'azione fittizia e raffigurata può realizzare qualcosa del genere, elevando a coscienza questo accordo e non lasciando che esso si esaurisca nell'esecuzione pratica e si consumi nella prospettiva del risultato» (US, 161-162).

dell'immaginazione umana che permette di raccordare in maniera schematica, per mezzo di simboli sensibili, intersoggettivamente percepibili, il mondo esterno e il mondo interno, la coscienza dell'individuo e la coscienza del gruppo, la natura e l'uomo. Ciò che non bisogna tuttavia dimenticare sono le ragioni per le quali l'essere umano si trova nella condizione di dover ricorrere necessariamente a queste forme quasi trascendentali di mediazione che sono le istituzioni. Delimitando grazie ad essa una dimensione intermedia in cui le pulsioni si raccordano con le percezioni, le emozioni con le azioni, proprie e degli altri, l'essere umano riesce a compensare la sua carenza istintuale armonizzandosi con se stesso e con la possente e minacciosa natura circostante: «Certo è, anzitutto, che a partire dai residui istintuali non vi è alcuna garanzia di pervenire a forme di comportamento durevoli in quanto, sul piano dell'istinto, nulla assicura che gli uomini agiscano regolarmente allo stesso modo nelle stesse circostanze, non vi sono pulsioni o istinti originari, neanche di natura sociale (tantomeno riferibili al mondo esterno) che garantiscano, in quanto fattori biologici, una qualche stabilità di comportamento. In ragione dell'apertura al mondo e dello svincolamento dell'uomo dagli istinti nulla può assicurare con certezza che si produca in genere un agire comune o che, una volta prodottosi, esso non venga meno nuovamente l'indomani. *L'istituzione s'inserisce proprio in questa lacuna.* Essa prende il posto del nesso automatico assente fra gli uomini e si trasforma di per se stessa in valore obbligante autonomo» (US, 168).

Consideriamo ora il passaggio dai rituali mimetici ai rituali raffigurativi tentando di coglierne il significato antropologico essenziale. I rituali raffigurativi, di cui offrono testimonianza i grandi affreschi rupestri del paleolitico inferiore e superiore, si sovrappongono inizialmente ai rituali mimetici esonerandoli progressivamente dalle loro peculiari funzioni (Poulain 2001, 98). Innanzitutto, essi permettono al gruppo di raccogliersi attorno al fuoco senza dovere ripetere fisicamente ogni volta l'imitazione collettiva dell'azione del cacciare: «Da tale punto di vista la raffigurazione oggettiva di un animale costituirebbe l'affrancarsi dal rito mimico, lo sgravarsi di questo rito da se stesso e dalla sua integrale esecuzione» (US, 132). Le sequenze dell'azione vengono riassunte in pochi gesti e grida eseguiti dal capo durante la percezione collettiva della raffigurazione dell'animale. Il grande animale simbolico può essere contemplato in ogni momento, e in ogni momento si può rendere omaggio al suo sacro valore esistenziale. Tramite la rappresentazione pittorica, l'entità animale ha acquisito una stabilità e oggettività ancora maggiore. Grazie a essa, il gruppo acquisisce una stabile coscienza del tempo, che poteva essere prima assicurata soltanto dalla ripetizione dell'azione: «nel rito viene trattenuto l'esserci-ancora del passato e questa è la forma primaria di *coscienza del tempo, prima dell'avvento della scrittura*» (US, 170). La

rappresentazione pittorica attribuisce alle istituzioni rituali arcaiche una funzione di stabilizzazione temporale che completa la precedente funzione di mediazione quasi-trascendentale. Il passaggio successivo consisterà nel collocare l'entità raffigurata in un «tempo originario» cui fa riferimento il mito. Anche l'autoidentificazione estraniata col grande animale è ulteriormente potenziata dalla raffigurazione pittorica che permette di elaborare in modo ancor più esonerato le emozioni (US, 161). L'identificazione con esso non ha ormai più come funzione principale di pianificare la caccia collettiva dell'animale, bensì assume un valore rappresentativo autonomo che conduce gradatamente a inibire la sua immediata uccisione, rafforzando l'attitudine a «mantenere la copertura del bisogno presso di sé» (US, 63), e che conduce infine alla sostituzione dell'immagine con l'oggetto reale. Nello «stadio culturale della caccia ai grandi animali selvatici», si sarebbe ancora sostituito, secondo Gehlen «l'animale stesso vivente all'immagine dipinta», cercando di «trattenere di fronte a sé, in carne e ossa, l'entità rappresentata, il nucleo del rituale originario» (US 203). Poiché l'animale viene catturato, ma non immediatamente ucciso e consumato, i riti raffigurativi contribuiscono quindi a quella svolta economico-sociale epocale connessa con il passaggio dalla caccia all'allevamento e alla coltivazione. Esonerati dalla loro arcaica funzione di regolazione nutritiva, tali riti innescano inoltre un processo di stabilizzazione raffigurativa e simbolica del mondo esterno che viene progressivamente esteso a ogni centro cogente della sua esperienza, a ogni entità di rilevanza vitale per la sua esistenza, creando così demoni e divinità, di ogni fattezze e genere. Essi creano demoni e divinità chiamate per esempio a regolare il decorso degli eventi naturali da cui dipendeva l'esito fruttuoso della coltivazione: «La *stabilizzazione del mondo esterno* fu il primo, grande atto culturale dell'umanità, gli dèi e i demoni furono dunque anzitutto – e per secoli – presenti, contemplabili in immagine, in quanto lo stesso mondo esterno doveva esprimerli. Perciò, per motivi filosofici, riteniamo probabile che le arti dell'agricoltura e dell'allevamento degli animali si siano sviluppate originariamente dal comportamento premagico-rituale e raffigurativo in genere» (US, 66). In tal caso *si può quindi concludere che sono le istituzioni culturali a condizionare le formazioni economico-sociali*, e non l'inverso.

Poiché le immagini pittoriche e scultoree permettono di estendere il processo di autoidentificazione estraniata ad ogni tipo di entità animale, vegetale o naturale che abbia un qualche significato per l'esistenza umana, essi determinano inoltre l'emergenza di quell'istituzione di importanza fondamentale per la storia dell'umanità che sono i *rituali totemici*. Come già accennato, la funzione principale del totemismo è quella di assegnare un'identità al gruppo, che si trova in competizione con gruppi rivali,

mediante l'identificazione di «tutti i singoli in uno *stesso* altro, con una X», incarnata per esempio in un «grande Orso», e con «l'assumere un comportamento conforme, così che l'autocoscienza ha un punto d'intersezione che trova il suo sostegno oggettivo nell'identità del comportamento» (M, 360-361). L'esempio del totemismo permette a Gehlen di estendere allo stesso gruppo sociale il concetto di autocoscienza estraniata, che Mead riservava all'individuo nel suo rapporto con il gruppo, innescando quella dinamica storico-istituzionale di cui stiamo tentando di rendere conto. Il totemismo gioca inoltre una funzione storica d'importanza mondiale poiché anche gli dèi antropomorfici dell'antico Egitto e del primo pantheon romano conservano alcune parti del corpo o i volti degli arcaici animali totemici. In *Urmensch und Spätkultur*, Gehlen approfondisce quest'analisi del totemismo e delle sue funzioni. Innanzitutto, il totemismo possiede una funzione identificatoria che perviene a determinare il «carattere» degli individui che appartengono al gruppo: «gli uomini del gruppo che prende nome dal fiume Pra (totem del leopardo) devono comportarsi con la tenacia e la perseveranza che caratterizzano quel fiume (o il leopardo), quelli del gruppo Twe (totem del coccodrillo) devono invece mostrarsi tranquilli e apatici come il fiume Twe o il coccodrillo» (US, 195)¹³. Bisogna tuttavia notare che l'istituzione totemica assume gradatamente altre importanti funzioni, connesse con la regolazione dell'esogamia e la determinazione del lignaggio familiare. Nelle culture arcaiche, questi meccanismi di regolazione svolgono una funzione cruciale perché è attorno ad essi che inizia a costituirsi un ordinamento sociale in gruppi tribali in cui è assente ogni tipo di organi di controllo, garanzia e organizzazione statale. In questi gruppi, il potere ha un carattere contingente e transitorio, e l'economia non è orientata al futuro, all'accumulazione e alla valorizzazione (US, 210). L'ordine sociale viene quindi a costituirsi exattando le strutture messe a disposizione dall'istituzione del matrimonio e dell'ordine familiare, e consolidate intorno al divieto d'incesto e all'imperativo esogamico. Il significato cruciale di quest'ultima istituzione elementare viene da Gehlen chiarito nei termini seguenti: «esso impedisce lo “scambio” delle donne all'interno della famiglia e sottopone tale scambio al controllo del gruppo nella sua totalità, il quale non ammette l'esistenza di cellule autosufficienti al suo interno. La ben nota prescrizione esogamica, l'esigenza che ciascuno dei contraenti il matrimonio “si sposi al di fuori” della famiglia o delle molecole familiari (stirpi) può essere dunque intesa semplicemente come il rovescio della medaglia del divieto

¹³ Da esempi di questo tipo, Gehlen trae la conclusione – polemica nei confronti dell'ideologia «comunitarista» – che ogni gruppo o comunità richiede un altro da sé, un totem o un nemico, per potersi consolidare (US, 158): un fenomeno che riaffiora con forza nell'epoca della *post-histoire* a livello sociopolitico locale e globale.

d'incesto» (US, 210). È necessario inoltre osservare che prescrizione esogamica e ordinamento «matrimoniale» sono per Gehlen gli effetti di un'altra preziosa invenzione istituzionale, non pianificata in vista di uno scopo razionale: il lignaggio *unilineare* (Poulain 2001, 103). Attorno a questa istituzione fondamentale, si raccordano in modo schematico e quasi matematico altre importanti istituzioni – regolanti il dono, lo scambio, la reciprocità – grazie cui le società arcaiche sono riuscite a regolare i loro problemi di organizzazione sociale. Non possiamo entrare qui nella complessa articolazione di questi meccanismi di regolazione istituzionale. Ciò che vorremmo ancora una volta notare è che la «razionalità» quasi matematica di queste soluzioni non può essere considerata motivo e scopo della forma di coscienza che ha prodotto tali invenzioni. Presupponendo tali «motivazioni», s'incorrerebbe in una fallacia da cui, paradossalmente, non è esente l'antropologia strutturale. Quest'ultima finisce per ipostatizzare le istituzioni simboliche in strutture matematiche che, epurate della loro genesi metaforico-comunicativa, appaiono come cristallizzate in forme astratte. La tesi originale di Gehlen è che le dinamiche antropologiche che hanno condotto una «coscienza orientata sul *mondo esterno*» ad «attingere a una linea astratta e invisibile come quella di una linea continua di consanguineità» (US, 215), possono invece essere spiegate solo ricorrendo alla nozione d'identificazione estraniata con l'Altro: «il concetto oggettivo, “il nostro gruppo di consanguinei”, ha raggiunto il piano della coscienza attraverso un'esecuzione mimica, molto prima di essere pensato astrattamente. Per una razionalità astratta sicuramente poco sviluppata in età preistorica, per una coscienza di sé che viene suscitata solo dall'esteriorità, una dimensione difficile come quella di una “appartenenza vita natural durante a un gruppo non localizzato territorialmente di comune discendenza” può essere concepita solo “appoggiandosi a un comportamento” così intuitivamente evidente. Infatti, la prima forma di autocoscienza può concepire se stessa solo a partire dal mondo esterno, solo identificandosi in una realtà esterna. L'identificazione con un appartenente alla stessa linea di sangue, o alla stessa stirpe [...] doveva passare attraverso un terzo con cui ciascuno dei due s'identificava. Il travestimento esplicito o l'evidente paragonarsi a un animale [...] era l'unica possibilità di generare e di mantenere il senso di appartenenza a un gruppo nettamente definito, *unilaterale*, nello stadio preistorico dei *primi passi della coscienza di sé*» (US, 218). Il totemismo ha però per Gehlen un'altra importante funzione. Poiché il totemismo comprende anche il divieto di «uccidere e di cibarsi dell'animale totemico per il gruppo associato a esso», esso rappresenta quell'istituzione che ha permesso di consolidare il divieto della pratica antropofagica – pratica estremamente diffusa tra gli ominidi, per esempio negli australopitechi sudafricani. Il fenomeno del cannibalismo,

nota infatti Gehlen, è strettamente connesso con il fenomeno della «caduta delle inibizioni istintive, che è il rovescio della medaglia della riduzione degli istinti dell'uomo» (US, 219). I tabù dell'antropofagia, dell'uccisione dell'altro membro del gruppo e dell'incesto, su cui si fonda l'ordine sociale, non determinano quindi lo scarto tra la cultura umana e il selvaggio ordine istintuale dell'animale. Contrariamente a quel che sostengono gli «antropologi freudiani», essi contribuiscono piuttosto alla costituzione di quei meccanismi di regolazione istituzionale che hanno permesso all'uomo di colmare quella distanza che fin dall'inizio lo separa dall'altro animale.

Poiché contenuti totemici si ritrovano anche nelle grandi religioni egizie, greche e romane – le Erinni, per esempio, avevano originariamente l'aspetto di cavallo (US, 216) – è legittimo ritenere che una linea genealogica comune congiunga i rituali totemici, i miti classici e le religioni. Anche in quei territori che, in séguito al crollo delle antiche istituzioni tribali, si sono organizzati in grandi compagini statali – come l'Egitto o l'impero azteco – non viene ancora dedicato un culto particolare alle divinità superiori, come il Dio del cielo, del sole, o il Dio creatore. La vita religiosa è ancora per lungo tempo dominata dal culto totemico per il dio-animale (US, 241). Per giungere a una sorta di esautorazione del totemismo, bisogna passare attraverso un lungo e complesso processo per mezzo del quale la «religione si fa mitologia» esonerandosi dal rito, ancora legato alla prassi. Tentiamo di ricostruirne alcuni snodi essenziali di questo passaggio dal totemismo, al mito, alla religione. Grazie a tale processo di esonero, anche le «rappresentazioni del divino» vengono, secondo Gehlen, gradatamente a «orientarsi» verso l'aspetto umano: «l'animale addomesticato banalizza il mondo animale in generale, non è più un simbolo di copertura, assume tratti umani, come in Egitto, oppure diviene attributo di una divinità simile all'uomo» (US, 221). Le divinità antropomorfe, che popolano l'olimpico greco e romano, sono a metà visibili e metà invisibili: dominano grandi regni, ma sono presenti in modo indubitabile solo in luoghi specifici, «nel mito, sul monte, Olimpo, nel mare, nel sole» (US, 221). «Ritirandosi nel tempio», esse vengono in un certo qual modo neutralizzate: divengono oggetto di una «prassi disinvolta» che convoca la loro azione in alcune occasioni e non in altre: «prima di intraprendere un viaggio per mare si sacrifica un gallo a Poseidone, ma esso non viene consultato nel corso della navigazione» (US, 221). Questo processo di progressiva neutralizzazione della presenza divina nella realtà naturale deve essere ancora una volta compreso alla luce del principio dell'esonero e dell'exattamento funzionale delle arcaiche forme istituzionali. Così come il mito nasce da un rito che ha perso la sua «fecondità di accrescimento vitale» – che ha perso cioè la sua funzione di regolazione dei processi nutritivi, riproduttivi e sociali – così gli dèi antropomorfi, che popolano i pantheon

delle religioni classiche, sono il risultato delle metamorfosi e trasformazioni che hanno subito le entità totemiche nel momento in cui hanno «acquisito vita propria», nel momento cioè in cui sono divenute «entità autonome», «messe in scena» in culti e narrazioni che esprimono il processo di «liberazione della coscienza» (US, 234). Sottratta al vincolo che l'inchiudava alle forme istituzionali arcaiche, la coscienza «si serve» ora «proprio di quelle stesse entità in una prospettiva più puramente e specificamente religiosa» (US, 234). Condizione del mito – notavamo in precedenza – è la messa in scena di un linguaggio che faccia ampio uso della negazione e della funzione temporalizzante della narrazione. Per sostituirsi ai riti, il mito deve fare uso di un linguaggio che sappia sopportare l'*esperienza della distanza e della mancanza* (US, 153), che riesca a sostituire il nome alla percezione sensoriale della cosa. Solo a queste condizioni «il linguaggio può sostituire qualsiasi altro comportamento» (US, 153), e il mito può finalmente rimpiazzare il rito. Tale capacità è conseguita dal linguaggio solo a una condizione particolare: attribuendo al parlare e al denominare – che è al contempo suono e significato, azione e percezione, stimolo scatenante e contenuto obbligante – un carattere *magico*: «Tutto ciò è molto importante per la coscienza arcaica e spiega, per esempio, perché un complicato rituale magico possa essere sostituito da una forma verbale che contiene semplicemente il nome dell'oggetto. In generale, poiché gli stessi nomi sono presente efficace e dunque “forze”, si adotta una certa cautela nella loro utilizzazione: pronunciare dei nomi è già un comportamento che deve essere regolato secondo degli obblighi. Ogni egiziano riceveva due nomi, il nome grande e il nome piccolo, e solo quello minore veniva reso pubblico, come nell'Australia centrale, dove ciascuno ha un nome segreto che non viene mai pronunciato» (US, 154). Ritorniamo tra breve al problema della magia. Per il momento vorremmo ricordare che, se il potere di trascendenza della realtà sensibile connesso col linguaggio permette il passaggio dal rito al mito, e se il mito costituisce la condizione di esistenza delle religioni precedenti l'avvento del monoteismo – «come dimostra la più recente delle sue configurazioni: l'Islam» (US, 235) – i segni di questo processo di trasformazione sono presenti nei racconti di metamorfosi e trasmutazione in cui un animale si trasforma in pianta, uomo, spirito dei morti, semidio. In questi racconti di trasformazione, traspare infatti, sia nel contenuto che nella forma, il «nocciolo antropologico» dei riti arcaici, la *metensomatosi* e l'incarnazione intese come identificazione mimetica «in vivo» con l'*Altro*: «Questo è appunto l'autentico, per noi irriproducibile, stato della coscienza arcaico-mitologica: non si può elevare il divino a concetto, ma solo raccontarlo, le entità non possono cancellare il proprio rapporto con il rito e la metensomatosi e si deve tener fermo il tema della trasformazione che domina sia la propria incarnazione mimica, sia i

motivi mitici del racconto stesso. In tal modo scompare anche quell'elemento confuso e bizzarro dei riti e dei miti primitivi, nei quali vengono combinati insieme animali selvatici e animali domestici, antenati defunti e animali, riti di iniziazione etc. Al fondo vi sono sempre e comunque semplici riti di trasformazione e racconti di metamorfosi divine il cui nocciolo si conserva tuttora, per quanto schiacciato da altri nessi, rimosso dalle nuove forme della coscienza, sostituito da interpretazioni e deduzioni, combinato insieme da filosofi, nel corso del tempo assimilato in un luogo, altrove cancellato, portato via con le migrazioni e importato con le immigrazioni, ricombinato, integrato con nuove invenzioni e riscritto in nuove versioni poetiche, finché infine lo studio dei miti diviene al giorno d'oggi per lo più una fatica estenuante e avvilita» (US, 235-236). In altri termini, i vari e rinnovati tentativi di attribuire, in epoca contemporanea, ai simboli mitici un valore ontologico intrinseco, non solo stravolgono il fenomeno mitico, inserendolo in strutture di coscienza razionalizzate che gli sono totalmente estranee, ma oscurano completamente la condizione di coscienza reale in cui si trova l'umanità attuale. Tale condizione è determinata dal ruolo centrale che nel mondo contemporaneo ha assunto la scienza. Nel mondo moderno tutte le istituzioni fondamentali, «come la scienza, lo stato, il diritto, l'economia», si sono rese da lungo tempo «reciprocamente autonome» (US, 71). Poiché manca una visione del mondo capace di articolare in modo unitario questa diversificazione della ragione in ambiti separati, l'istituzione più specializzata ed efficace, dal punto di vista performativo e pragmatico, ha la meglio. Da lungo tempo ormai, la scienza «non è più una faccenda di singoli cultori esonerati da altri impegni», bensì un campo altamente specializzato, dotato di riscontri tecnici altamente sofisticati, che la separano definitivamente da ogni forma di filosofia. Essa diviene quindi il modello di pensiero per mezzo del quale razionalizzare ogni ambito dell'esperienza e della cultura. «La scientificazione di *tutti* i campi della cultura è evidente persino nell'arte: i quadri astratti devono essere risolti come equazioni o decifrati come codici segreti, il romanzo descrittivo – Thomas Mann, Musil, Proust – contiene riflessioni di un'acutezza degna di un filosofo, persino lo sport si riduce a una lotta al decimo di secondo, per rilevare il quale si costruiscono apparecchiature speciali. Ciò che nel mondo moderno non parla la lingua dei concetti, non è in grado di imporsi pubblicamente, e proprio per questo si rimpiange e si desidera il “mito”» (US, 71).

2.1 *La genesi «magica» del linguaggio scientifico*

Prima di concludere questa ricostruzione delle mutazioni istituzionali che hanno determinato le trasformazioni strutturali di coscienza in cui è incorsa

l'umanità, dedichiamo un ultimo cenno al problema della magia e del linguaggio magico. Confrontata con le grandi istituzioni raffigurative e totemiche che hanno permesso di regolare i principali problemi sociali, la magia rappresenta originariamente una pratica parallela e marginale. Essa appare fin dalle origini connessa con rituali estatici e orgiastici, in parte importati dall'oriente, affidati alle mani d'individui marginali – vergini, donne anziane o, comunque, non madri; omosessuali, «individui psiconevrotici e dotati di poteri paranormali» (US, 252). Tali individui erano chiamati a «disciplinare» con la loro azione sciamanica quegli àmbiti problematici dell'esperienza per i quali non esistevano altri tipi di regolazione istituzionale. Nel momento in cui le grandi forme di regolazione sociale iniziano a perdere la loro funzione vitale, il ruolo dello sciamano-mago acquisisce importanza al fine d'intensificare la carica emotiva e pulsionale convogliata nelle azioni mitiche e rituali: «Il rito decade allora, naturalmente, a mezzo, e lo scopo diviene l'isolamento di uno stato soggettivo o collettivo-soggettivo» (US, 251). Bisogna innanzitutto osservare che, per ottenere tale effetto di intensificazione pulsionale, il meccanismo di coscienza su cui fa leva lo sciamano è sempre lo stesso: il meccanismo d'inversione delle pulsioni, innescato dal sentimento d'onnipotenza che sorge dalla liberazione pulsionale (US, 253). Ma non bisogna neppure dimenticare che la condizione antropologica indispensabile per l'attivazione di questa dinamica d'intensificazione è l'indifferenziazione e riduzione istintuale che recide il legame tra l'oggetto e la pulsione (US, 257). Secondo Gehlen, solo nella pratica ascetica questa dinamica d'inversione pulsionale riesce a conservare, sul lungo termine, una funzione di supporto positivo per le istituzioni e gli ordinamenti sociali, costantemente minacciati dal sentimento di onnipotenza e dal desiderio di usurpazione degli sciamani (Poulain 2001, 125). Ma la tesi più sorprendente è tuttavia la seguente. Benché l'importanza della magia venga gradualmente ridimensionata dalle religioni antropomorfe (US, 260), e dalla desacralizzazione del mondo naturale messa in atto dal monoteismo, alcuni suoi contenuti di coscienza – come il nesso simpatetico tra i fenomeni naturali – si conservano quasi inalterati nella metafisica dell'armonia universale e, paradossalmente, in quell'àmbito di esperienza che vi parrebbe più avverso: la scienza moderna.

Parlando di magia, oggi, pensiamo immediatamente a «quegli elementi superstiziosi che scopriamo anche nei recessi più reconditi dell'animo moderno» (US, 247). Il fenomeno originario della magia non è però derivabile da questi residui di superstizione, bensì dalla sua struttura *a priori* d'azione: «Se ci si vuole accostare, con concetti antropologici, al rigore delle pratiche magiche e alla loro tenace vitalità, sopraffatta solo dal monoteismo, occorre anzitutto rendersi conto che esse erano adeguate in relazione a un certo livello

di sviluppo. Infatti erano animate dal presentimento, del tutto razionale e aprioristico, di *nessi necessari* – prima della scoperta di una prassi sperimentale rigidamente analitica – immesso in schemi comportamentali ancora inadeguati. La ragione è infatti di per se stessa operativa e, a buon diritto, opera anzitutto nel campo dell'*azione*: d'altra parte la *percezione* ci presenta indubitabilmente determinati nessi e in alcuni casi ci suggerisce persino direttamente la causalità dei fenomeni, il loro procedere l'uno dall'altro, tuttavia mai la necessità di questi nessi» (US, 247). Ciò che della magia si conserva quindi nella prassi sperimentale è quella struttura quasi razionale d'azione che *forza la realtà a rispondere positivamente alle proprie domande*, a produrre operativamente delle reazioni empiriche, postulate a priori come anticipatamente positive. Ciò che di essa viene invece gradatamente scalzato è l'idea animistica che «tutto cospira con tutto» in base a nessi simpatici di attrazione e repulsione fondati sull'idea arcaica dell'*entente secrète* tra i fenomeni naturali (Poulain 2001, 119). C'è tuttavia un altro aspetto della visione arcaica del mondo che, connesso con il precedente, si conserva inalterato nella scienza moderna. Esso è presente tanto nella concezione monoteista del mondo, che considera quest'ultimo creato e governato dalla parola e dalla volontà divine – visione nata circa tra il 2800 e il 2500 a.C. – quanto nella concezione meccanicista, che risale all'atomismo greco, e in particolare a Leucippo, attorno al 450 a.C. (US, 180). Tale aspetto, che permane quasi inalterato nella pratica moderna della spiegazione scientifica, è connesso con quel carattere quasi-magico del linguaggio, che pervade tutta la nostra vita pulsionale e che fa sì «che ogni esperienza vissuta» abbia «già in sé la forma di un'esperienza vissuta a partire dall'altro» (US, 147). Benché la psicoanalisi – con la sua «teoria della caldaia surriscaldata», che «fischia» per la pressione esercitata su di essa (l'Es) dall'istanza sociale (Super-Io) (US, 84) – non sia stata capace di portarla alla luce, tutta la nostra vita psichica ha assunto in se stessa, fin da tempi immemorabili, quella *struttura linguistica che emerge con evidenza nel rituale magico del nome*. L'analisi di tale rituale permette infatti di spiegare perché il linguaggio debba essere *letteralmente* inteso come un'*istituzione*: «Anche il linguaggio va inteso come istituzione, in quanto immette nuclei di stabilizzazione nella percezione e, a partire da questa, nel comportamento reciproco degli uomini. Il semplice nome attribuito a una cosa rende quest'ultima – e la percezione corrispondente – oggetto di uno stesso modo di vedere. Ma rende possibile un *comportamento* orientato nello stesso senso anche in assenza di tale percezione. Una cosa assume il proprio nome quando intercorre un'intesa virtuale con gli altri, ma soprattutto una virtuale cooperazione nell'attribuire un unico fonema alla stessa cosa, sia che essa si presenti davanti agli occhi, sia che non lo sia. Addirittura pare che nelle

stratificazioni più antiche del linguaggio il nome “fissasse”, incatenasse l'entità, quasi che l'animazione del mondo fosse stata coronata, ma anche consolidata, solo con l'attribuzione dei nomi» (US, 185). In altri termini, il mito del «battesimo originario», contro cui polemizza Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, ha un significato antropologico, così come ha un significato il mito platonico del grande nomoteta «saggio» (o «folle», secondo Lewis Carroll) che assegna alle cose un nome. Se i rituali magici assunsero infatti grande importanza in una certa fase della storia dell'umanità, ciò dipese dal fatto che essi istituzionalizzavano, un uso determinato del linguaggio e del nome. Grazie ad essi, una «nuova» entità, o un'entità arcaica che, per contaminazione culturale, minacciava la «con-fusione», veniva «battezzata», in modo collettivamente normativo e vincolante. L'anatema magico incombeva infatti su chi non si atteneva alla prescrizione.

Se tutta la nostra vita pulsionale, compresa quella incosciente, deve quindi essere pensata come strutturata linguisticamente, questa struttura non è quella semiologico-significante ipotizzata da Lacan, a partire da Saussure, bensì una struttura comunicativa più originaria e profonda, anticipativa e ricognitiva, che anima già tutta la vita percettiva, e che ci induce ad «attendere» e «intendere» nei fenomeni della realtà una risposta a un nostro appello «vocale». Grazie a tale struttura comunicativa, il mondo finisce per divenire una grande metafora «sessuata» del linguaggio, inesplicabile per ogni teoria razionalista, semiologico-pragmatica, del nostro uso quotidiano dei segni: «Con la nostra coscienza astratta di lettori informati non siamo più in grado di accostarci a questa mentalità, ma, per esempio, nell'indogermanico non era avvertita come un'assurdità l'attribuzione di un sesso a tutte le cose pensabili e la sua espressione nel linguaggio. Ma, una volta che le cose ebbero riversato le loro qualità essenziali nella parola, l'aspettativa di una risposta e comunicazione – aspettativa che fa parte del linguaggio – doveva attendersi soddisfazione dalle *cose stesse* e non solo dagli altri uomini. Solo a quel punto poteva sembrare che l'essere stesso e la cosa trovasse espressione nel nome. Ma ciò, a sua volta, poté divenire possibile solo quando la denominazione di una cosa si dimostrò, con l'esperienza, in grado di *esonere* dalla comunicazione con gli altri uomini. Tale processo di denominazione dovette quindi essere faticoso, incerto e, in qualche modo, rischioso, e dovette trovare esplicazione solo nella “sacralità” del nome, nell'incatenamento dell'entità alla parola. Probabilmente, quindi, in *illo tempore* non si parlava solo con gli uomini delle cose, ma anche con le cose degli uomini, nel senso che l'“interpretazione” della natura consentiva per la prima volta, perlomeno in parte, l'interpretazione della società e degli altri» (US, 185). In altri termini, l'atteggiamento ermeneutico non nasce, come si tende talvolta a far credere, con l'interpretazione della scrittura e dei testi

sacri, bensì molto prima, nell'ambito dei rituali magico-totemici e delle religioni animiste. Ma se la teoria ermeneutica non fa altro che «sublimare», in una sorta di risacralizzazione dell'opera d'arte, strutture di coscienza che sono antiche quanto l'umanità, Gehlen sembra indirizzare critiche analoghe anche al *modello visivo-intuitivo di coscienza avanzato dalla ragione fenomenologica*. La corrente oggettivista e realista della fenomenologia pretenderebbe infatti riportare all'evidenza intuitiva del Cogito filosofico quegli *a priori empirici e materiali*, quelle legalità naturali tra fenomeni, che sono stati per la prima volta portati alla luce dalla metafisica arcaica della «simpatia universale», la quale rappresenta «la formula interpretativa del cosmo più vicina all'istinto» e all'immediatezza della percezione visiva (US, 180). Poiché la vista collabora però fin dall'inizio con la mano – giungendo a esonerarla grazie a un'intrinseca funzione simbolica, che possibilizza e virtualizza la già fragile struttura istintiva inerente alla nostra presa percettiva sul mondo – l'accordo simpatetico tra i fenomeni risulta precario e instabile. In modo analogo al cinabro kantiano, talvolta rosso e talvolta nero, talvolta pesante e talvolta leggero, le «entità, cose e forze di ogni tipo» si trovano su ampia scala talvolta «in armonia», talvolta «in conflitto» tra loro, e la metafisica dell'armonia universale, che segretamente continua a sottendere tale concezione del rapporto tra spirito e realtà, finisce per risultare insoddisfacente, intensificando il nostro sentimento di obbligo indeterminato ad agire: «L'esperienza sensibile, insomma, non basta davvero a se stessa, le inverosimiglianze e gli effetti a sorpresa che si presentano in essa, nell'irriducibile ostinato silenzio e fragore della natura, sono altrettanto misteriosi delle opposte uniformità e regolarità, a partire dal sorgere e tramontare della luna. La percezione umana è aproblematica solo quando dirige l'azione. Quando invece vuole attenersi all'essere stesso delle cose avverte di avere accesso solo ai fenomeni e di essere sospesa su un abisso» (US, 180). La ragione fenomenologica pretenderebbe di mettere tra parentesi le pretese teoriche ed esplicative della scienza moderna. Essa non si avvede però che tali pretese sono iscritte come un *a priori* inalienabile nella stessa esperienza dell'uomo poiché esse sono connesse con quella struttura comunicativa che ci induce a interpretare ogni fenomeno come una risposta della realtà a un nostro appello razionale, come un segno inviato alla nostra ragione da una realtà – noumenica e immaginaria – più fondamentale. Le pretese teoriche della scienza moderna erano infatti già avanzate dalla metafisica arcaica, allorché si rese conto che la realtà percettiva non bastava a se stessa. Ciò che cambia nel corso del passaggio dalla metafisica animista alla scienza moderna è solo la natura delle entità, ma non la struttura profonda del linguaggio tramite cui tali entità *parlano*: «Perciò si cerca a buon diritto la causa dei fenomeni alle loro spalle, ma non in atomi o

molecole, quanto in spiriti e agenti, poiché si penetra in essi con tutta l'anima e l'anima è linguaggio: può accogliere solo risposte, siano pure prive di parola. Grazie agli spiriti e agli agenti si conosce il fondamento che sta dietro ai fenomeni e si può, al tempo stesso compiere azioni efficaci. Si tratta, come afferma Pradines, della: "via regia della spiegazione: rendere conto a se stessi delle cose sensibili attraverso idee che non sono prese a prestito da esse" [...], e questo è un a priori dello spirito umano» (US, 180). È dunque a partire da quest'a priori dello spirito umano che si può forse tentare di gettare luce su quest'epoca buia che è l'era della *post-histoire* o della tecnoscienza.

3. L'autismo epocale o l'era della post-histoire

Tentiamo di tratteggiare i caratteri essenziali dell'epoca che Gehlen chiama *post-histoire*. Al pari di altri periodi della storia umana, l'epoca contemporanea rappresenta un'era di transizione in cui tutte le istituzioni che avevano precedentemente retto il decorso storico vengono meno o sono minacciate di crollo: «Possiamo ora, al termine della nostra ricerca, vedere nel suo insieme la legge interna che connette fra di loro i tratti caratteristici di una cultura di transizione. Sia che il contesto sociale sia turbato dall'interno, sia che sia aggredito dall'esterno, con le istituzioni che si sgretolano o "si adattano" scompare anzitutto la sicurezza acquisita del comportamento. A questo punto, quelle istituzioni non sono più l'unico modo in cui si danno e si comprendono i bisogni propri di ogni condizione sociale. L'efficacia inibitoria delle idee guida si affievolisce e si dà libero spazio alla critica. Ha inizio l'iperidealità del soggettivismo o la vendetta sull'ideale, oppure si cerca sbocco nella vitalità» (US, 274). Il quadro tratteggiato da Gehlen non è applicabile soltanto all'epoca contemporanea, bensì a tutte quelle epoche di transizione in cui, come nella Grecia democratica ed ellenistica, o nella Roma tardo imperiale, le antiche istituzioni «vengono minate» e vacillano (M, 107). In parte ispirato dalle analisi di Spengler, Bolk e Toynbee (N. Russo 2002), il quadro delineato da Gehlen non si riduce tuttavia a esse, così come non può essere «schiacciato» sulla situazione storica della Germania nazista e post-nazista, del cui tracollo istituzionale esso fornisce comunque un efficace abbozzo di spiegazione (Gehlen 1971). Anche non condividendone tutte le implicazioni politiche – denunciate, sulla scorta di Habermas e Apel, da una schiera di commentatori – non si può infatti negare che il quadro delineato da Gehlen, conservi un importante valore diagnostico e previsionale anche rispetto alla nostra condizione attuale (Poulain 2001, cap. 5). L'idea di Gehlen è in sostanza semplice, benché le sue analisi e applicazioni concrete non siano prive di ambiguità. Quando le istituzioni fondamentali – che

mediano l'interazione tra la percezione e l'azione, collettiva e individuale – si «frantumano» (M, 107), ciò che rischia di dissolversi sono le strutture stesse della coscienza umana. Sottoposta a un peso e a una responsabilità eccessiva, a un numero di compiti pratici e cognitivi che non è più in grado di assolvere, bombardata da ogni parte da una quantità di stimoli e informazioni che non riesce più a filtrare e valutare nella loro oggettività, la coscienza non è più in grado di orientare un comportamento che, «*adesso*, può definirsi istintivo» (*ivi*). La coscienza si richiude allora su se stessa, in un soggettivismo esasperato, intensificato dalla riflessività cronica messa in atto in modo sistematico dagli sperimentalismi dell'arte astratta e concettuale moderna o dalle tecniche matematico-cabalistiche della musica post-weberniana. Sul versante politico, come aveva previsto Hegel, essa si compiace di un atteggiamento ipercritico, che interiorizza i conflitti che traversano l'opinione pubblica, finendo per dissolvere, insieme a se stessa, ogni altra realtà sociale e politica. Spinta a dar sfogo a tutte le pulsioni e intensità emotive, nella speranza di ritrovare una perduta «vitalità», essa finisce per incrementare all'infinito i comportamenti edonistici di cui si alimenta il circuito stimolo-risposta-consumazione controllato dall'industria capitalistica. Controllo behavioristico dei comportamenti, primitivizzazione dei bisogni, ipersessualizzazione dei costumi, sono infatti le strategie messe in atto dalla società dei consumi al fine di incrementare la produzione di merci. L'industria culturale, dal canto suo, non esita a riproporre rituali mimetici e totemici al fine di restituire al singolo un senso di appartenenza, o a riproporre rituali magici, estatici, orgiastici, antropofagici al fine di esorcizzare sciamanisticamente il senso di nullità, frustrazione e insensatezza che avvolge ogni coscienza. In modo simile al protagonista allucinato del cult-film degli anni '60, *Chappaqua*, il soggetto postmoderno si crede così in grado di reincarnarsi in tutte le strutture di coscienza che hanno segnato le diverse epoche della storia annullando ogni distanza culturale e antropologica tra l'epoca arcaica e la *post-histoire*. In realtà, al termine di questa scorribanda metastorica, esso finisce soltanto per non comprendersi più né in modo diretto, né in modo indiretto. Manipolata dalle *élites* culturali che controllano l'informazione e fabbricano l'opinione, la coscienza postmoderna non trova alcun modo di soddisfare il suo bisogno più essenziale: il bisogno d'identificazione e di comunicazione con l'*Altro*. Nessuno comprende più né l'altro, né se stesso, e ognuno è accusato fin dall'inizio di manipolare, sedurre, persuadere il suo interlocutore. Come già aveva riconosciuto Gorgia, ci si trova allora di fronte a una drammatica alternativa esistenziale e storica. O ci si lascia persuadere, godendo del piacere della menzogna; oppure ci si accusa reciprocamente del carattere inautentico del proprio desiderio di comunicazione, di riconoscimento di se stesso e dell'altro in una comune

esperienza di linguaggio. Sulla scorta di Gorgia o Nietzsche ogni verità che si produce nel medium comune del linguaggio è riconosciuta a priori come inevitabilmente falsa, e l'ascoltatore accusa a priori il locutore della sua immancabile falsa coscienza. Tutti i conflitti di vita e di pensiero vengono trasferiti sul terreno del linguaggio in cui si struttura la nostra autocoscienza. Da luogo di orientamento per la nostra vita e per il pensiero, il linguaggio diviene terreno di conflitto in cui la parola funge – come nei drammi di Bernard Marie Koltès – da *arma*. O la mia arma è così potente da travolgere con la sua logorrea verbale la mente dell'altro, oppure sono costretto a tapparmi le orecchie¹⁴, in modo da evitare la minaccia mortale veicolata dalle parole dell'Altro.

Per la coscienza postmoderna che non intende cedere a questo ricatto, l'unico modo per uscirne è rinchiudersi nel silenzio¹⁵. Dispensarsi da ogni parola significa identificarsi col vuoto, col nulla, con l'essere inesprimibile o con l'abisso sublime su cui ad ogni passo è sospesa la nostra coscienza. Ma significa anche condannarsi, al pari dei soggetti autistici, all'aprassia, all'agnosia, all'atarassia, alla morte (Poulain 1991, 181, 190). Ciò che si profila all'orizzonte dell'era della *post-histoire* o dell'epoca postmoderna, non è dunque il super-uomo, e neppure l'ultimo uomo che si avvoltola nel fango – «nei surrogati della vita a bassa tensione» (US, 270) – rigirando soddisfatto le orbite al cielo. L'esito ultimo del processo di «secolarizzazione al quadrato» (Gehlen 1967), che caratterizza l'era della *post-histoire*, non è soltanto «il trionfo della componente parassitaria profondamente radicata nella costituzione dell'uomo: la società come colonia di parassiti» (US, 273), bensì *il divenire autistico dell'umanità intera*. Ora, di fronte a questo esito ultimo della cultura e della storia, la filosofia – di Gehlen, ma, più in generale la filosofia contemporanea – si trova in una situazione difficile e ambigua. Da un lato, essa sembra volersi ritirare nella sua condizione aristocratica, sublime e quasi ascetica, in cui questa situazione storica è riconosciuta essere una necessità quasi ontologica. D'altro lato, essa sembra volere mantenersi fedele alla sua antica funzione socratica: risvegliare le coscienze con l'ironia,

¹⁴ «Innanzitutto mettiti della cera nelle orecchie. Ti protegge e ti tappa le orecchie: così puoi non sentire cose che non vuoi sentire. Mettiti dell'altra cera e dell'altra ancora per essere ben sicuro di non sentirci; così diventi sordo. Questa sordità si espande talmente che tutti diventano sordi e nessuno può più sentire niente. La sordità si espande fino a diventare tutt'uno con la cecità e allora tutti diventano ciechi e sordi e lottano alla cieca». Parole di Joey, bambino autistico che si crede una macchina, raccolte in (Bettelheim 1967, 382).

¹⁵ «In un'epoca e in un paese in cui tutti si fanno in quattro per proclamare opinioni e giudizi [...] la scelta possibile è solo quella tra il parlare in continuazione e il non parlare mai» (Calvino 1983, 104-105).

metterle faccia a faccia con quei conflitti più o meno latenti e laceranti che le riserva la nostra epoca; mostrare, con l'analisi concettuale rigorosa, la funzione antropologica imprescindibile delle istituzioni che – a cominciare dal linguaggio, «istituzione di tutte le istituzioni» (Apel 1973a, 110) – regolano il nostro pensiero e la nostra vita (US, 271). Da un lato, in quanto filosofia post-metafisica, essa è ben cosciente di non potere più prendere il posto della religione, come pretendeva ancora l'idealismo tedesco, ma neppure il posto dell'arte e del poema, come reclamava Heidegger, nel pieno della catastrofe nazista. Essa non ha da offrire alcuna «raffigurazione simbolica», alcuna nuova visione del mondo capace di fornire all'umanità una nuova autocoscienza indiretta capace di scuotere la condizione di rilassatezza contemporanea riconducendola al compito storico della sua «autoelevazione» (US, 273). D'altro lato però, essa non è neppure una «scienza empirica» tra le altre, poiché nessuna scienza empirica può ancor oggi pretendere a una visione unitaria e d'essenza, capace di abbracciare in un unico quadro d'insieme la natura biologica dell'uomo e l'intero decorso della sua storia – la sua vita sensoriale e la sua coscienza immaginativa, la componente istituzionale e quella linguistica – alla luce di un unico filo conduttore: quello della struttura metaforica e comunicativa dell'esperienza. Anche se il suo autore non ha torto ad affermare che essa si distanzia sempre meno dal metodo empirico della scienza, l'antropobiologia filosofica di Gehlen è e resta, in ogni caso, una filosofia sistematica. Ma allora perché, di fronte all'urgenza della situazione contemporanea, questa filosofia così potente e feconda ci pone di fronte a un sentimento d'impotenza – *di diritto, e non soltanto di fatto* – della filosofia? Tentiamo di avanzare un'ipotesi. Dal nostro punto di vista questo sentimento d'impotenza è dovuto a due distinti, ma non sconnessi, ordini di ragioni. La prima ragione ci pare dovuta all'autoconcezione scienziata e pragmatica che Gehlen ha sotteso alla propria filosofia. La seconda ci pare dovuta al fatto che il campo di forze che determina la situazione storica contemporanea è meno neutralizzato – tanto dal punto di vista delle istituzioni, quanto dal punto di vista delle visioni del mondo – di quanto Gehlen tenda a volte a farci credere. La situazione contemporanea è infatti per Gehlen dominata dall'istituzione della «tecnoscienza».

Soffermiamoci su questo secondo ordine di ragioni. Nell'era della *post-histoire* – notavamo sopra – due antitetiche visioni del mondo si oppongono determinando una profonda scissione nella coscienza umana: «Dio e la macchina sono sopravvissuti al mondo arcaico e ora si trovano, soli, faccia a faccia» (US, 269). Il monoteismo giudaico-cristiano-islamico e il meccanicismo tecnoscienziatico si spartiscono il dominio della coscienza contemporanea determinando una spaccatura netta. La soggettività post-moderna non possiede quindi una visione del mondo neutralizzata. Essa si

trova piuttosto confrontata con una scelta drammatica: la scelta di decidere se «il mondo interiore sia una un'anima divina o uno spazio fluido di fenomeni soggettivi [...], alle cui spalle occorre cercare quale meccanismo operi» (US, 269-270), stabilendo quale sia il senso, il valore o la funzione dei nostri fenomeni interiori, sentimenti, ideali, azioni (US, 270). Benché il secondo termine dell'alternativa sembri più efficace e vantaggioso, perlomeno sul breve periodo, ipotizzare, dietro il nostro mondo interiore, un meccanismo che ne determini il funzionamento, frena e inibisce l'azione, e non propone «all'anima scopi che la facciano crescere oltre se stessa» (US, 270). Intervenendo sui meccanismi dell'inconscio al fine di ridurre o eliminare ciò che produce in noi conflitto, la psicoanalisi, per esempio, non fa che predisporre la nostra coscienza a una «facoltà indisturbata di consumo» (*ivi*). Ciò che inoltre sfugge alla coscienza contemporanea è che la concezione monoteista del mondo e quella tecnico-scientifica rappresentano due diversi momenti di un unico processo storico-culturale che, determinando la distruzione della metafisica dell'*entente secrète*, fondata sull'«accordo e il conflitto tra le potenze della vita», ha condotto all'espunzione dei «demoni e delle divinità dalla natura» (US, 269). In tale senso, il meccanicismo tecnoscientifico costituisce una radicalizzazione della concezione del mondo monoteista che ha assegnato all'uomo il compito primario di divenire *maître et possesseur de la nature*, sottomettendo quest'ultima alla propria volontà quasi divina. Quell'«accordo tra l'uomo e la natura», che era stato suggellato dalla metafisica arcaica, e faticosamente raggiunto per mezzo dei rituali mimetici, raffigurativi e totemici – i quali avevano permesso alla fragile e incompiuta coscienza umana di fare propri gli scopi stessi della natura – si trova allora irrimediabilmente compromesso. Divenendo un riflesso della parola e volontà divina che ha creato il mondo, l'ineliminabile antropomorfismo contenuto in ogni visione del mondo cambia completamente di segno: ora non sono più le entità della natura a essere «obbliganti» nei confronti della coscienza dell'uomo, bensì il contrario. Ora è l'uomo che detta le proprie leggi alla natura, trasformandola a propria immagine e somiglianza. Divenendo però libero di manipolare strumentalmente l'intera natura, l'uomo non s'immagina ancora che verrà presto il giorno in cui l'intero processo gli si rivolgerà contro. Mentre prima era la natura che educava l'uomo imponendogli i propri fini, ora è l'uomo che pretende educare la natura imponendogli i propri scopi specifici. Sul lungo termine, però, ciò non contribuisce all'auto-elevazione dell'uomo poiché non trovando più nulla che gli opponga resistenza, la coscienza umana rimane sola, in balia di se stessa, priva di ogni riferimento esterno ad essa (US, 174-175). L'esclusione della dimensione antropocentrica dalla struttura razionale della scienza è, dunque, soltanto un'apparenza. Trasformando tutti i fatti

naturali in oggetti sperimentali utilizzabili in vista di scopi specifici, l'antropomorfismo della scienza si mostra più radicale di quello della metafisica arcaica, giacché assume una dimensione quasi-trascendentale che tramuta i processi naturali in circuiti comportamentali «stimolo-risposta-azione consumatoria». La scienza perde così ogni dimensione conoscitiva autonoma finendo per identificarsi con l'azione strumentale incarnata nella protesi tecnica, mentre la razionalità tecnoscientifica si trasforma in una gigantesca metafora della mano e della sua azione manipolatoria finalizzata all'appropriazione, consumazione e distruzione dell'intera natura, umana e inumana: «La scienza naturale è una complicata forma preliminare della trasformazione di tutti gli oggetti di questo mondo in oggetti di consumo o armi di distruzione. Noi non “puniamo” più il fiume (o il dio del fiume) Gyndes, come fece Serse, piuttosto utilizziamo i fiumi, li canalizziamo, per produrre elettricità e illuminare le nostre case. Quando si concepisce senza mediazioni un'immagine *antropomorfica* del mondo si ottiene una conoscenza oggettiva della natura, ma, proprio in tal modo, l'uomo rende praticamente se stesso centro e scopo ultimo di tutto ciò che esiste. Dalle formule delle scienze naturali e della tecnica non è assolutamente possibile ricavare regole etiche obbligate, ma ben più evidente è la loro utilità in vista della trasformazione della natura nel giaciglio più morbido per il maggior numero di uomini: è cominciata l'epoca della socialità onnipervasiva, un processo epocale di autoaffermazione dell'umanità su tutto l'orbe terraqueo che pone problemi etici ancora appena formulabili che, in un primo momento, affiorano alla coscienza sotto forma di paura dell'umanità di fronte a se stessa – svanita ormai la paura di fronte alla natura» (US, 175). Ora, se prendiamo sul serio quest'analisi gehleniana del fenomeno storico-culturale della tecnoscienza, non dobbiamo lasciarci sfuggire l'importante *paradosso metateorico* cui essa improvvisamente ci pone di fronte.

Nel corso della sua opera, con sempre più convinzione Gehlen ha ritenuto che lo statuto assegnabile alla *propria* filosofia fosse indistinguibile da quello di una scienza empirica. Solo concependola in senso pieno come «scienza», la visione «diretta» dell'uomo che propone l'antropobiologia filosofica può evitare di incorrere nel paradosso in cui incappa ogni filosofia che si pretende «vera» pur mantenendosi fedele alla vecchia vocazione metafisica. In un'epoca in cui ogni visione del mondo ha esaurito la sua funzione di produrre mediazioni simboliche capaci di offrire un'autoidentificazione indiretta alla coscienza, la filosofia deve rompere con la metafisica, tramandata dalle istituzioni arcaiche o dalla religione monoteista, e concepirsi necessariamente come una prosecuzione dell'attività, frammentaria, ma creativa, della scienza: «A questo punto l'impresa di un'antropologia filosofica potrebbe sembrare contraddittoria in quanto questa affronta il problema dell'uomo

con un approccio diretto. Inoltre il suo modo di porre le questioni avrebbe comunque un che di paradossale, se la filosofia fosse una prosecuzione della religione con altri mezzi – ciò che fra l'altro fu a lungo con l'idealismo. Solo concependo la filosofia come una scienza *empirica*, come più volte abbiamo fatto esplicitamente – e, implicitamente, abbiamo fatto in ogni riga di questo saggio – sfuggiamo al dilemma e ci rendiamo conto che questa concezione è decisiva sia in relazione al contenuto che al metodo. Questa scienza è consapevole della frammentarietà dei propri risultati, così come d'altra parte lo è anche delle possibilità, ancor oggi, di fare continuamente nuove scoperte e di portare alla luce nuove categorie relative all'uomo delle quali, seguendo le procedure convenzionali della psicologia e di una filosofia semimetafisica, si resterebbe all'oscuro. Spesso a questo scopo non occorre altro che un occhio che osserva senza pregiudizi e la semplice, posata oggettività, atteggiamenti che sono a loro volta frutto di un determinato tipo di filosofia» (US, 277-278). Riflettendo metateoricamente sul proprio metodo, Gehlen sembra tuttavia non avvedersi del fatto che l'impostazione post-metafisica da lui prescelta produce un paradosso di ancor maggior portata poiché essa entra in contraddizione con ciò che egli stesso ha affermato a proposito della natura essenzialmente tecnica della scienza. Se la scienza è essenzialmente tecnica e la tecnoscienza una protesi o metafora della «mano», che trasforma la natura imponendole la propria struttura strumentale e pragmatica, come può Gehlen avvalersi allora della metafora, quasi-fenomenologica, di un «occhio» che osserva «senza pregiudizi» la «semplice» e «posata oggettività» dei fatti? Questo paradosso metateorico ha però implicazioni ancora più gravi. Se lo scopo e il significato della scienza è l'appropriazione e manipolazione pragmatica del mondo, bisogna allora supporre che anche lo scopo e il significato della dottrina dell'uomo di Gehlen sia l'appropriazione e manipolazione della «nostra visione del mondo», ovvero la manipolazione performativa dell'autoconcezione indiretta che abbiamo di noi stessi e, quindi, della nostra coscienza? In questo caso, la concezione che Gehlen ci propone dell'uomo non sarebbe più una concezione «diretta» e «vera», come lui crede, in «buona» o «cattiva» coscienza. Essa si rivelerebbe piuttosto una concezione semimetafisica che non ha soltanto il difetto di fornirci un'immagine inevitabilmente «indiretta» di noi stessi, ma anche quello di fornircene un'immagine «distorta» in senso ideologico. In quest'ottica, Habermas avrebbe quindi ragione di affermare che, sul versante teorico, Gehlen si avvia verso una progressiva e sempre più radicale autosoppressione scienziata della filosofia, benché una «posticcia metafisica sostanziale» continui ad animare, sul versante pratico, la sua filosofia delle istituzioni e la sua etica normativa (Habermas 1970). Karl-Otto Apel avrebbe del resto ragione di sostenere – così come altri autori in seguito – che la dottrina della

carenza e incompiutezza umana non rappresenta nient'altro che la riattualizzazione o ritraduzione laica del mito biblico del peccato originale e della cacciata dal paradiso naturale (Apel 1973a, 96). Dietro alla sua grande ricostruzione storica si nasconderebbe la nostalgia per forme teleologiche, arcaiche e autoritarie, di legittimazione del sapere e della cultura. Secondo Apel, tuttavia, la filosofia gehleniana delle istituzioni avrebbe perlomeno il merito di mostrare, in negativo o per contrasto, che ogni pratica razionale, sia essa politica o scientifica, presuppone quella «metaistituzione» fondamentale che è rappresentata dal libero dialogo con l'Altro nel comune medium del linguaggio. Sia per Habermas che per Apel, il processo di autosoppressione della filosofia messo in atto da Gehlen può essere quindi neutralizzato solo mostrando quali siano le vere radici storiche della coscienza occidentale moderna: il dialogo socratico e l'etica universalista della reciprocità cristiana, da un lato, e la costituzione illuminista della libera discussione pubblica, dall'altro. In conclusione, è soltanto facendo leva sulla ragione linguistica e comunicativa, attorno cui prende forma e si struttura la coscienza moderna, che può essere arginata, secondo Habermas e Apel, la deriva postmoderna (Habermas 1985).

Poiché le nostre analisi hanno avuto come scopo di mostrare l'attualità scientifica, biologica e neurobiologica¹⁶, della dottrina gehleniana dell'uomo – dei suoi sensi, linguaggio e immaginazione – riteniamo che le critiche di Habermas e Apel siano valide soltanto nella misura in cui Gehlen non ha saputo trarre – sia a livello metateorico, che a livello storico – le corrette conseguenze epistemologiche dalla sua dottrina dell'uomo. Se si continua a considerare scientificamente fondata la dottrina gehleniana dell'uomo, tali critiche devono essere quindi riformulate in una duplice, differente, direzione. Ciò che di carente e paradossale vi è nella teoria di Gehlen è, da un lato, la sua autoconcezione scienziata della filosofia e, d'altro lato, la sua epistemologia «ultrapragmatista» della scienza. Per uscire dalle *impasses* e contraddizioni in cui incorre la dottrina di Gehlen si tratta cioè di mostrare, da un lato, che la pratica contemporanea della scienza non può essere identificata con la sua protesi tecnica e con la metafora pragmatista della mano. D'altro lato si tratta di mostrare che la stessa teoria della conoscenza di Gehlen, sviluppata nei capitoli centrali de *L'uomo*, contiene alcuni antidoti necessari per arginare questa immagine pragmatista della scienza, dilagante nel mondo filosofico contemporaneo, e per mostrare che questa immagine non riduttivamente pragmatista della scienza può essere applicata, a livello metateorico, alla stessa filosofia. In altri termini, Gehlen ha secondo noi ragione ad affermare che, nell'epoca contemporanea, la filosofia può divenire post-metafisica

¹⁶ Cfr. (Gualandi 2010a).

soltanto condividendo con la scienza una comune metodologia tendenzialmente anti-dogmatica e anti-idealistica. Come egli stesso ha mostrato, la scienza continua tuttavia a includere delle istanze necessariamente «aprioristiche» e «antropomorfe» che fanno capo alla struttura comunicativa e dialogica della ragione umana. Essa non può essere ridotta a ragione puramente osservativa, e continua a essere una pratica immaginativa e creativa proprio perché necessariamente teorico-ipotetica. Essa non può quindi essere pensata né in termini esclusivamente pragmatici, come una protesi tecnico-manuale, finalizzata alla manipolazione e appropriazione consumatoria della natura, né in termini puramente fenomenologici, come una metafora oculare o una semplice attività descrittiva di fattualità naturali. In quei domini in cui la scienza si allontana maggiormente dal punto di vista descrittivo ed empirico, e si articola in complesse strutture concettuali e teoriche – nella matematica, nella fisica e nella neurobiologia contemporanea, per esempio – la scienza raggiunge sì «una stupefacente approssimazione alla realtà naturale oggettiva» (US, 175), ma a questa oggettività scientifica non corrisponde alcuna *realtà essenziale o assoluta*. L'«esperimento e la ragione matematica» hanno certamente escluso ogni «inserzione antropomorfa» arcaica (*ivi*), ma devono comunque ricorrere a mappature analogiche e metaforiche che trovano la loro ultima ragione di esistenza nelle strutture a priori del corpo. Sia in quanto scienza fenomenologico-osservativa, che tenta di descrivere «direttamente» le strutture biologiche ed estesiologiche del corpo, sia in quanto scienza astratta e matematizzata che tenta di descrivere teoricamente, in modo indiretto e mediato, le strutture fisico-chimiche del mondo, la ragione scientifica è in ogni caso una ragione *embodied*. Essa non può però essere ridotta alle sole metafore pragmatiste della mano, ma deve essere ricondotta agli schemi-immagine intersensoriali e comunicativi che si consolidano e stabilizzano nella struttura proposizionale del linguaggio. La struttura comunicativa appello-risposta, su cui si fonda in ultima istanza la struttura proposizionale del linguaggio e della coscienza moderna, rappresenta infatti quell'«a priori dello spirito umano» (US, 180) che è comune a tutte le epoche della cultura e della storia¹⁷.

¹⁷ Da tale a priori dello spirito umano non può quindi emanciparsi e autonomizzarsi totalmente neppure la struttura simbolica e astratta – «eccentricamente esonerata» – della fisica contemporanea. Secondo Werner Heisenberg, si potrebbe addirittura affermare che tramite la scienza l'uomo non incontra altro che se stesso pur credendo di incontrare la natura (Heisenberg 1955, 20). Senza giungere a posizioni così estreme, si può osservare che, sia la concezione realista della conoscenza, che pretende cogliere, in modo intuitivo e quasi oculare, la struttura assoluta e ultima della realtà esterna, sia la concezione pragmatista che pretende teleologizzare tutta l'esperienza in funzione dell'azione

La sfida che l'antropobiologia di Gehlen pone all'epoca contemporanea è allora questa. In un'epoca in cui tutte le forme di autoidentificazione indiretta della coscienza umana con un Altro da sé – immanente o trascendente – hanno definitivamente esaurito il loro compito, l'attività individuale e collettiva di giudizio, in atto sia nella filosofia, che nella scienza, può e deve rappresentare la sola fonte di auto-legittimazione, ovvero la sola istanza di giustificazione, mediazione, fondamento del proprio atto razionale. Riconoscendosi in diritto autonoma da ogni ingerenza esterna, la facoltà di giudizio – sia essa estetica, morale, politica o scientifica – si riconosce come intrinsecamente umana o, in altri termini, post-metafisica. Tale autonomia non sconfinava tuttavia nel soggettivismo o nel relativismo «assoluto», poiché tale facoltà si riconosce al tempo stesso come «contingente» e «finita», in quanto incarnata nelle strutture a priori di un corpo singolare: corpo neotenico che è condizione di possibilità del linguaggio, della cultura e della storia, ma che partecipa pure di un'animalità e di una natura al di là della storia, di cui ci scopriamo parte nel momento stesso in cui ne portiamo al limite estremo lo «sforzo creatore». I due principi che abbiamo visto interagire nelle nostre ricostruzioni, il principio dell'*exaptation* esonerante e il principio dell'autocoscienza estraniata, ci hanno fin dall'inizio permesso di misurare il senso di quest'«autonomia incarnata», mettendo in luce i molteplici modi in cui una strategia evolutiva presente ovunque in natura – la rifunzionalizzazione di strutture preesistenti – sia stata essa stessa riutilizzata in funzione del bisogno più peculiare della specie – la

trasformatrice della mano – fino al punto di «reinvertirne», come crede Habermas, la direzione pulsionale reinnestando la struttura comunicativa dell'esperienza sulla struttura comportamentale quasi-animale «stimolo-risposta-azione consumatoria» – possono fornire un fondamento sufficiente alla pratica scientifica (Habermas 1968/1973, cap. 6). Nella teoria della conoscenza che occupava i capitoli centrali de *L'uomo*, Gehlen ci ha infatti mostrato che la «semplice e posata oggettività» non può essere conseguita dall'essere umano in modo esonerato e stabile né per mezzo dei circuiti circolari e autocontrollati della mano, né per mezzo delle, «intuitive» e «dirette», percezioni dell'occhio. Essa ci ha mostrato che può essere conseguita solo per mezzo di un'attività di giudizio che, grazie alla mediazione exattante-esonerante della voce-udito, trova il suo compimento nella struttura proposizionale del linguaggio. Tale attività di giudizio permette infatti al «pensiero muto» di permanere presso se stesso, inibendo ogni altro circuito sensomotorio, ogni altra anticipazione e ricognizione di azione e percezione che non sia rivolta verso il suo stesso atto di sintesi proposizionale e giudicativa. Inibendo ogni altro obbligo indeterminato ad agire e percepire, il giudizio proposizionale prende se stesso come oggetto e diviene giudizio riflessivo che «ausculta», in modo silenzioso e muto, l'accordo di verità che esso ha prodotto tra l'occhio e la mano, tra il soggetto e il predicato, tra il mondo interno e il mondo esterno, tra la propria coscienza e quella dell'Altro. Questa teoria costruttivista e al contempo *embodied* della verità linguistica ci pare applicabile anche alla scienza secondo modalità gravide di conseguenze epistemologiche (Gualandi 2003a).

comunicazione – al punto da divenire principio generalizzato di «metaforizzazione» della realtà. A tale principio, che pone dialetticamente in comunicazione gli «a priori dello spirito umano» con le esigenze sempre nuove poste dalla realtà biologica, sociale e culturale, sono ancor'oggi appese le sistole e diastole della nostra storia umana: la capacità di oltrepassare i nostri limiti specie-specifici, pur rimanendo consapevoli dell'inaggirabilità dei nostri vincoli trascendentali; la capacità di ripristinare un rapporto comunicativo, una sorta di *entente secrète* con una natura che ci trascende da ogni parte, pur rimanendo coscienti del carattere antropomorficamente metaforico di ogni tentativo di comunicare con essa.

Ovviamente, come nota Gehlen, l'esito ultimo di tale sfida resta ancora da decidere. Tale processo di «autonomizzazione della ragione incorporata» potrebbe infatti rappresentare un «onere morale pesante, ancora imponderabile, per il singolo» – «una nuova forma, mai conosciuta prima, di profonda mancanza di libertà, priva con molta probabilità di forme espressive alternative a lotte ideologiche tanto esacerbate quanto sterili» (US, 279). Ma esso potrebbe anche comportare una «trasformazione» antropologica «più profonda, ancora inimmaginabile», che «porterà con sé, se si affermerà, la pace perpetua» e che si «dovrà salutare [...] come un progresso realmente epocale» (*ivi*). Un progresso e una pace che – potremmo osservare – saranno forse conseguibili solo se la specie umana sarà capace di guarire dall'isolamento specie-specifico in cui si è confinata fin dalle origini della modernità (Gualandi 2010c), per ritrovare, al di là del posto solitario che essa occupa nel mondo, l'«immagine irrepresentabile» di una natura che, precedendo e seguendo la storia, ci preservi da lotte ideologiche esacerbate, quanto dall'angoscia dell'umanità di fronte a se stessa e alla sua intrinseca storicità.

Bibliografia

APEL Karl-Otto

1973a Arnold Gehlens „Philosophie der Institutionen“ und die Metainstitution der Sprache in Transformation der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. it. di A. Gualandi, in (Gualandi 2003);

BETTELHEIM Bruno

1967 *The Empty Fortress*, Macmillan, New York, trad. it. di A.M. Pandolfi, *La fortezza vuota*, Garzanti, Milano, 1976, 1998;

CALVINO Italo

1983 *Palomar*, Einaudi, Torino;

CLARCK Andy

- 1997 *Being There*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, trad. it. di S. Levi, *Dare corpo alla mente*, McGraw-Hill, Milano, 1999;
CORBALLIS, Michael C.
- 1991 *The Lopsided Ape*, Oxford University Press, New York, Oxford;
- 2002 *From Hand to Mouth: the Origins of Language*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey);
CROW Timothy J.
- 2000 Schizophrenia as the price that homo sapiens pays for language: a resolution of the central paradox in the origins of the species, in «Brain Res. Rev.», 31(2-3), 2000, pp. 118-129;
- 2004 Auditory hallucinations as primary disorders of syntax: An evolutionary theory of the origins of language, in S.A. Spence, S.A. David, *Voices in the Brain: The Cognitive Neuropsychiatry of Auditory verbal Hallucinations*, «Cognitive Neuropsychiatry», 1/2, February/May, 2004;
GEHLEN Arnold
- 1940 *Der Mensch*, Junker und Dünhaupt, Berlin, 1940, Athenaion, Wiesbaden, 1976¹¹, trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano, 1983, citato nel testo come M;
- 1956 *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, Aula Verlag, Wiesbaden, 1986⁵, trad. it. di E. Tetamo, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1994, citato nel testo come US;
- 1957 *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg, trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano;
- 1967 *Die Säkularisierung des Fortschritts*, ora in *Einblicke*, GA7, Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di U. Fadini, in B. Maj (a cura di), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche», 1, 2001;
- 1971 *Was ist deutsch?*, «Neue Deutsche Hefte», n.129, 1971, trad. it. di A. Gualandi in (Gualandi 2003);
GOULD Stephen Jay, LEWONTIN Richard C.
- 1978 *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique Of The Adaptationist Programme*, in «Proceedings Of The Royal Society of London», Series B, Vol. 205, N. 1161, 1979, pp. 581-598, trad. it. di M. Ferraguti, in *Micromega*, 1, 2006;
GOULD Stephen J., VRBA Elisabeth S.
- 1982 *Exaptation – a missing term in the science of form*, «Paleobiology», 8 (1), 1982; trad. it. di C. Ceci, a cura di T. Pievani, *Exaptation, il bricolage dell'evoluzione*, Boringhieri, Torino, 2008;
GUALANDI Alberto
- 2002 (a cura di) *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, «Discipline filosofiche», 2, 2002;

- 2003 (a cura di) *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità*, «Discipline filosofiche», 2, 2003;
- 2003a La struttura proposizionale della verità umana, in (Gualandi 2003);
- 2009 L'individuazione neotetica umana e la genesi exattante e comunicativa del «senso», in A. Cavazzini, A. Gualandi (a cura di), *Logiche del vivente. Evoluzione, sviluppo, cognizione nell'epistemologia francese contemporanea*, «Discipline filosofiche», 1, 2009;
- 2010a *Neotenia, exaptation, comunicazione. Un modello antropobiologico*, in www.scienzaefilosofia.it;
- 2010b *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, in www.giornaledifilosofia.com;
- 2010c *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica* in Erwin Straus, in (Straus 1963).
- HABERMAS Jürgen
- 1958 *Antropologia*, trad. it. di G.A. de Toni, in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, Feltrinelli-Fischer, Milano, 1966;
- 1968/1973 *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.;
- 1970 *Nachgeahmte Substantialität*, in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.;
- 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.;
- HEISENBERG Werner
- 1955 *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg, trad. it. di E. Casari, *Natura e fisica moderna*, Garzanti, Milano, 1957;
- JAYNES Julian
- 1976 *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, trad. it. di L. Sosio e A. Sassano, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano, 1984;
- LAKOFF, George
- 1998a *Teoria della metafora*, in (Lakoff e Johnson 1998);
- 1998b *Il sé neurocognitivo*, in (Lakoff e Johnson 1998);
- LAKOFF George, JOHNSON Mark
- 1998 *Elementi di linguistica cognitiva*, (a cura di M. Casonato e M. Cervi), Quattroventi, Urbino;
- 1999 *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York;
- PINKER Steven, ROSE Steven
- 2006 *Pinker vs Rose: A Debate*, trad. it. a cura di D. Fanelli, *Mente, cervello e libero arbitrio*, in «Micromega», 1, 2006;
- PLESSNER Helmuth
- 1928 *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980-1985, trad. it. a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Boringhieri, Torino, 2006;

POULAIN Jacques

1991 *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, L'Harmattan, Paris;

2001 *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Les éditions du Cerf, Paris;

RUSSO Nicola

2002 *Uomo, Tecnica, Kultur. Antropologia e storia in Spengler e Gehlen*, in (Gualandi 2002);

2003 *Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen*, in (Gualandi 2003);

STRAUS Erwin W.

1949 *Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen*, «Zeitschrift für Psychiatrie und Neurologie», 182, 1949, ora in Id., *Psychologie der menschlichen Welt*, Springer, Berlin, 1960;

1963 *Psychiatrie und Philosophie*, in H.W. Gruhle, R. Jung, hrsg. von, *Psychiatrie der Gegenwart*, Band I/2, Springer, Berlin, 1963, trad. it. a cura di A. Gualandi, E. Straus, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata, 2010.

SIMPOSIO

Maurizio Ferraris, *Documentalità*, Laterza, Roma–Bari, 2010

Documentalità: presentazione

Ivan Mosca
Università di Torino
Dipartimento di Filosofia
ivan.mosca@unito.it

«In questo libro parlo di oggetti sociali, cioè cose come i soldi e le opere d'arte, i matrimoni, i divorzi e gli affidi congiunti, gli anni di galera e i mutui, il costo del petrolio e i codici fiscali, il Tribunale di Norimberga e l'Accademia delle Scienze di Stoccolma»¹, così prende avvio l'ultimo volume di Maurizio Ferraris che riprende e sistematizza le sue riflessioni attorno alla realtà sociale, ossia l'insieme degli oggetti che esistono solo in quanto i soggetti ci credono.

Attraverso tre interventi critici ed una risposta di Ferraris, che verrà pubblicata nel prossimo numero, proponiamo in questo numero di *E&P* il contributo ad un dibattito che sta coinvolgendo l'ontologia analitica, l'ermeneutica continentale, la filosofia della mente e la riflessione politica. Ferraris, allievo di Vattimo e Derrida e autore di una fondamentale *Storia dell'Ermeneutica*², ha sviluppato un interesse per la realtà sociale in seguito alla svolta avvenuta verso la fine del secolo scorso, in coincidenza col suo allontanamento dal discorso ermeneutico in favore della filosofia analitica. *Documentalità* si trova così a rappresentare la *summa* di un percorso di ricerca che, sviluppando alcune teorie esposte in *Estetica Razionale*³ e *Il mondo esterno*⁴, traccia nuove prospettive per l'ontologia. Abbandonata la forma del *pamphlet* che aveva caratterizzato la produzione recente di Ferraris, *Documentalità* è un vero e proprio trattato schematico e fitto di esempi (Ferraris li definirebbe *esemplari*) in cui la realtà sociale viene illustrata e spiegata a partire dai documenti, espressione conclusiva di un processo che, partendo dalle tracce, passa prima dalle registrazioni e poi dalle iscrizioni.

¹ Maurizio Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari, 2009

² Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988

³ Maurizio Ferraris, *Estetica razionale*, Cortina, Milano, 1997

⁴ Maurizio Ferraris, *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano, 2001

L'ontologia della realtà sociale è una disciplina filosofica riattualizzata da John Searle con un volume del 1995 che ha fatto epoca⁵, cui sono seguiti altri interventi a ribadire e perfezionare la tesi colà esposta⁶. Riprendendo e riformulando le sue teorie circa gli atti linguistici e la natura della mente⁷, Searle racchiude in una formula la sua teoria circa la costituzione di un oggetto sociale: «l'oggetto fisico X vale come funzione di *status* Y nel contesto sociale C». Ad esempio un pezzo di carta vale come denaro durante uno scambio. Grazie alla «intenzionalità collettiva» gli esseri umani possono, secondo Searle, assegnare funzioni di *status* indipendentemente dalle caratteristiche fisiche degli oggetti cui vengono attribuite.

Proprio sulla nozione di *intenzionalità collettiva* e sull'indipendenza dalle proprietà fisiche si sono concentrate le maggiori critiche alla teoria intenzionalista, cui Ferraris ne aggiunge una fondamentale. La teoria documentale rileva che la persistenza del valore degli atti sociali, reificati negli oggetti sociali, dipende da una iscrizione su di un qualche tipo di supporto: di norma è un supporto esterno alla mente come un documento scritto o una registrazione simbolica, ma l'iscrizione più semplice è proprio quella che viene registrata nella memoria individuale o in quella collettiva costituita dalla tradizione. In fondo basta che due persone si ricordino di una stretta di mano che ha sancito la promessa per sentirsi vincolati nel mantenere la parola data: non è necessario ricorrere ad una intenzionalità collettiva né ad una specifica assegnazione di funzione di *status*. La formula con cui Ferraris esprime questa relazione è quindi «Oggetto sociale = Atto sociale iscritto».

La teoria documentale si pone in modo critico rispetto alla cosiddetta «rivoluzione copernicana» di Kant, oggi evolutasi nel relativismo ermeneutico, operando di converso una sorta di controriforma aristotelica: Ferraris sottrae il potere interpretativo al soggetto e mostra il potere vincolante dell'oggetto che, imperturbabile alla semplice intenzionalità dell'individuo, mostra su di sé le tracce dei gesti e delle azioni passate. Lo schematismo kantiano viene riepilogato e ristrutturato per essere applicato non alla pro-

⁵ John Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995; tr. it. a cura di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996

⁶ In particolare il recente: John Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford, 2010; tr. it. a cura di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Cortina, Milano, 2010

⁷ John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969; tr. it. di G. R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.

John Searle, *Intentionality: An essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; tr. it. *Della intenzionalità*, Milano, Bompiani, 1985

duzione della conoscenza del mondo esterno quanto alla produzione della realtà sociale, dimensione paragonabile al Mondo-3 di Popper o allo Spirito Oggettivo di Hegel. La teoria documentale mostra così come lo spirito non sia interno al soggetto per poi oggettivarsi nel costume e nella lettera delle iscrizioni documentali, ma al contrario ritiene che lo spirito derivi dalla lettera presente non solo in seno alla società ma anche a livello psichico, in accordo alla prospettiva aristotelica (ma anche platonica, come viene dimostrato nel volume) secondo la quale la mente è una *tabula* iscritta.

Le maggiori critiche alla teoria documentale provengono da ambiti legati all'ermeneutica, che non condivide l'oggettivazione del valore della cultura e la fiducia nelle capacità fondative della metafisica. Simili dubbi vengono sollevati anche dai sostenitori della teoria intenzionalista, che rilevano una circolarità nell'argomentazione, a sospetto di rimanenze ermeneutiche nell'approccio generale di Ferraris: tracce ed iscrizioni sono oggetti esterni alla mente, vincolanti per l'individuo in quanto tracce di atti passati, che possono essere revocati ma non ignorati, ma al contempo possiedono un valore grazie ai soggetti che le interpretano.

Nel primo articolo di questo simposio Guido Seddone nota come la teoria documentale tenti arginare il relativismo di deriva ermeneutica in un modo simile a come fece Platone nei confronti della sofistica, responsabile a suo tempo di una giustificazione epistemologica della politica democratica secondo la quale ciò che conta «non sono i fatti ma le interpretazioni», vero e proprio passo in direzione del totalitarismo. Per Seddone però il tentativo di Ferraris è incompleto, in quanto non prende a sufficienza in considerazione il soggetto e soprattutto la relazione tra soggetto e contesto sociale. È proprio tale relazione per Seddone a fondare la possibilità da parte del soggetto di dare un significato alle tracce naturali, alle iscrizioni soggettive ed ai documenti sociali. Il ritorno all'ontologia non può quindi passare, in questa prospettiva, da una critica all'antirealismo dell'ermeneutica di derivazione kantiana: la sola documentalità non spiegherebbe quindi la costitutività degli oggetti sociali.

La ragione, per Seddone, è autonoma dall'oggetto quanto lo è l'interpretazione: la verità non si riduce ai fatti, nonostante essi abbiano un ruolo nella conoscenza oggettiva. L'ontologia sociale dal punto di vista di Seddone scopre un ambito di ricerca, ma non può ridursi a tentare di fondare definitivamente la conoscenza solo a partire dai fatti. L'approccio di Seddone è ben racchiuso dalla traduzione che lui opera di ogni oggetto sociale in un atto performativo ripetibile: «questa è la mia proprietà» significherebbe «gli altri non possono appropriarsi di questo ed io rispetto ciò che non mi appartiene».

L'approccio di Seddone si apre verso un inquadramento del dibattito, ritenendo che le teorie intenzionaliste di Searle siano ascrivibili ad un internalismo che dalla sua ha il merito di non fondare una metafisica, ma che di contro presenta una riduzione della prassi a mera espressione dell'intenzionalità. La documentalità renderebbe invece conto dell'importanza costitutiva della prassi, riducendola però a pura oggettività fattuale: per Seddone non basta la conservazione di una pratica a fondare gli oggetti sociali. La teoria documentale sarebbe così riconducibile ad un esternalismo che non spiega fino in fondo l'ontologia sociale, che Seddone si augura possa superare questa dicotomia internalismo-esternalismo.

Le facoltà cognitive e linguistiche includono per Seddone una deontologia (la mente conosce prescrivendo, kantianamente) che spiegherebbe gli oggetti sociali, unitariamente alla relazione tra soggetto e comunità. Non basta la memoria, ci va la cooperazione (interazione) e il riconoscimento (intenzionalità) di cui la teoria documentale non si occupa a sufficienza, come se la memoria fosse una facoltà automaticamente discendente dalla capacità di conoscere in modo oggettivo. Il valore sociale dei documenti pertanto non è comprensibile, scrive Seddone, se non tramite l'interazione sociale.

L'approccio di Raffaella Giovagnoli si pone anch'esso in un'ottica di superamento della contrapposizione tra teoria intenzionalista e teoria documentale, pur dando preminenza al soggetto rispetto all'oggetto. Giovagnoli accentua infatti il carattere oggettivistico della teoria documentale, interpretando le iscrizioni esclusivamente come oggetti fisici e vedendo così nel *testualismo debole* una spiegazione della realtà sociale di tipo riduzionista. C'è una forte similarità tra immaginazione e memoria: la differenza tra le due facoltà si pone più sul piano ontologico che epistemologico e la memoria, a differenza dell'immaginazione, ha una corrispondenza con gli oggetti esterni alla mente. Pertanto tale proprietà non le si può attribuire a priori di una verifica empirica, ma solo a posteriori. Un oggetto sociale esiste quindi senza riferirsi a verità logiche, mentre la teoria documentale si concentra proprio sul vincolo intrinseco che le registrazioni dovrebbero porre al comportamento ed alle convinzioni del soggetto. Il ruolo del soggetto non viene sufficientemente valorizzato dagli scritti di Ferraris, che Giovagnoli cerca di mettere in dialogo con le teorie dell'ultimo Searle⁸. Il filosofo del Colorado sembra in quest'ultimo saggio cercare di rispondere ad alcune critiche che negli anni gli sono state mosse dallo stesso Ferraris e da altri

⁸ Searle, *Making the social world*, cit.

eminenti critici come Barry Smith⁹. Nella fattispecie Searle specifica che l'intenzionalità collettiva è un elemento interno alla psiche e che un conto è la causalità dell'intenzionalità, un altro è il criterio di garanzia della propria collaborazione alla realtà sociale (anche se entrambi dipendono dal soggetto e sono inserite nella sua stessa intenzionalità). Il contenuto intenzionale sarebbe quindi autoreferenziale e le condizioni di soddisfazione sempre chiarite al suo interno: insomma non è possibile trovare condizioni di soddisfazione esterne al contenuto intenzionale stesso, al contrario di quanto ritiene Ferraris parlando di oggettività della registrazione. C'è quindi una distinzione tra cooperazione e riconoscimento collettivo: per sposarsi bisogna cooperare ma è necessario prima condividere un riconoscimento per l'istituzione del matrimonio. Questo mostra come sia possibile un riconoscimento collettivo senza una cooperazione: d'altronde non ci sposiamo mica con tutte le persone che condividono con noi il concetto di "matrimonio". Viene da chiedersi però se sia vero anche il contrario: un gruppo può essere tale anche senza autodefinirsi come gruppo? In che misura l'identità collettiva si relaziona con l'effettiva cooperazione?

L'argomentazione di Giovagnoli verte sull'insufficienza sia dell'intenzionalità di Searle che della documentalità di Ferraris a spiegare la comunicazione in quanto passaggio dall'io al noi quale si presenta in situazioni limite, come ad esempio il mettere la propria vita in pericolo per salvare quella di un altro essere umano. Rifacendosi a Hudin, Giovagnoli individua così nel vincolo emotivo il nodo alla base della cooperazione e della società intera.

L'intervento di Giuliano Torrenco chiude la sequenza dei commenti e si pone in un'ottica più vicina alla teoria documentale, di cui mostra i punti di forza rispetto a quella searliana. L'oggettività del vincolo documentale presentata da Torrenco, nonostante venga presentata come una sua versione «morbida», è però più marcata di quella di Ferraris, per cui l'inemendabilità della realtà sociale è estesa dal punto di vista individuale a quello collettivo.

Torrenco smonta alcuni presupposti della teoria intenzionalista rilevando dei problemi strutturali che vengono invece risolti con l'approccio documentale. L'oggettività dei fenomeni culturali analizzati viene spiegata da Searle con la condivisione della stessa forma di intenzionalità da parte dei soggetti coinvolti. Per Torrenco l'oggettività non deriverebbe da tale

⁹ Barry Smith, *John Searle: from Speech Acts to Social Reality*, in *John Searle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Vedi anche: Barry Smith, *The Ontology of Social Reality*, in Barry Smith e John Searle, *The Construction of Social Reality: an Exchange*, in "American Journal of Economics and Sociology", 62:2, 2003

condivisione, bensì dalla presenza di iscrizioni atte a registrare eventi di natura sociale. La teoria intenzionalista può funzionare correttamente soltanto in riferimento ad oggetti sociali semplici o a piccoli gruppi sociali, mentre le società moderne e la realtà sociale nel suo complesso richiedono una teoria documentale. L'analisi di Torrenco si concentra tra le altre cose sulla relazione tra la nozione di «riconoscimento collettivo» e quella di «deferenza»: il soggetto non è in grado di assegnare funzioni di *status* ad ogni oggetto sociale che incontra e di norma si affida ad un'autorità esterna che lo fa al suo posto, un esperto o un documento. Il soggetto quindi, normalmente, si pone in una situazione passiva ed esclusivamente conoscitiva nei confronti della realtà sociale che lo circonda, intervenendo su di essa solo tramite procedure riconosciute come valide da documenti già appartenenti alla realtà sociale di riferimento.

In particolare un fenomeno di cui la teoria searliana sembra non rendere conto è il cosiddetto «errore collettivo»: c'è un sostrato fattuale nella realtà sociale del tutto inemendabile da parte dei soggetti coinvolti, un sostrato che non coincide con il piano degli eventi materiali ma con quello dell'aderenza di un evento ad un insieme di norme date. Torrenco mostra una concezione intimamente normativa della traccia, per cui la prova di una intenzionalità passata o quella di un fatto storico dovrebbero condizionare necessariamente l'interpretazione dei ruoli sociali. Pertanto nell'analisi interviene un elemento correttivo rispetto al senso comune che non si pone nell'ambito di una metafisica descrittiva alla Strawson¹⁰. In un esempio Torrenco sostiene infatti, in modo simile ad autori come Adolf Reinach e Gaetano Carcaterra¹¹, che una squadra di calcio vince o perde la partita a seconda della congruenza tra eventi e regolamento, nonostante la collettività composta da spettatori, calciatori e arbitro possa avere, assurdamente, un'opinione diversa. Questa presa di posizione trascende l'analisi ontologica ponendosi sul piano della valutazione (logica e deontologica) e mostrando quindi un approccio normativo e non descrittivo del senso comune. La correzione del senso comune confina con quello che Ferraris ha a più riprese definito *realismo forte*¹², dal quale si dissocia in quanto sconfermato da una molteplicità di esempi e di argomentazioni. In particolare l'antropologia pullula di esempi di istituzioni createsi a partire da «errori»

¹⁰ Peter Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1959; tr. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli-Bocca, Milano, 1978

¹¹ Adolf Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, 1913; tr. it. a cura di D. Falcioni, Giuffrè, Milano, 1990

Gaetano Carcaterra, *Le norme costitutive*, Giuffrè, Milano, 1974

¹² Ferraris, *Documentalità*, cit. , pp. 140-141, e pp. 154-158

di valutazione: l'esempio dominante nelle teorie postmoderniste è quello del *Vestiarum scoticum* e del *kilt*, inventati di sana pianta tra Sette ed Ottocento ed utilizzati come base simbolica per la creazione di una nazione¹³, la Scozia, esattamente come la *Constitutum Constantini* fu utilizzata dalla Chiesa per giustificare e validare il proprio potere su vasti territori dell'Impero d'Occidente. Gonne scozzesi che testimoniano la nobiltà di un clan e donazioni di sovranità temporali sono certamente atti iscritti che costituiscono oggetti sociali, ma chiaramente non hanno un corrispettivo fisico reale (il *kilt* non esisteva nel medioevo) né un reale referente sociale (non c'è mai stata una donazione da parte di Costantino) che possano rendere tali oggetti sociali frutto di credenze giustificate e vere.

Il *focus* di Torrenco comunque non è quello di fondare un realismo alla Reinach, bensì quello di mostrare con acuta chiarezza i limiti della teoria intenzionalista, che non riesce a tracciare la distinzione fra ciò che i soggetti credono di uno *status sociale* e l'effettivo *status sociale*. Il problema che si pone per la teoria documentale a questo punto è come verificare le caratteristiche di un «effettivo» *status sociale*: si osserva il comportamento dei soggetti coinvolti? Si osservano le loro credenze? Oppure si osservano le regole sociali iscritte da qualche parte? E quando comportamenti, credenze e regole sono in contrasto tra loro o con altri comportamenti, credenze e regole, dove si cerca la realtà sociale? Una metodologia della ricerca documentale è in fase di creazione e si spera che il presente simposio possa apportare un felice contributo a tale obiettivo.

¹³ Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; tr. it. a cura di E. Basaglia, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1983

Ontologia, conoscenza, ontologia sociale

Guido Seddone
Leipzig Universität
Institut für Philosophie
seddone@uni-leipzig.de

0. Introduzione

La teoria della documentalità proposta di recente dal Prof. M. Ferraris si inserisce in modo innovativo all'interno dell'attuale dibattito sull'ontologia sociale ed ha notevoli implicazioni teoretiche in seno al dibattito filosofico in generale. Infatti, la proposta di ritorno all'ontologia a partire dalle posizioni ermeneutiche del così detto post-modernismo, si propone di rivoluzionare le teorie filosofiche che per tutta la seconda metà del secolo scorso hanno avuto un ruolo egemone nella filosofia occidentale. Criticando l'ermeneutica comune a Heidegger e Gadamer in Germania, a Derrida in Francia, a Vattimo e Gargani in Italia ed infine a Davidson e Rorty negli Stati Uniti, l'attuale pensiero di Ferraris solleva parecchie questioni irrisolte nel pensiero ermeneutico. Le maggiori perplessità nei confronti dell'ermeneutica filosofica possono venire sintetizzate in una certa ansia nei confronti della deriva relativistica riscontrabile in quei pensatori che sottolineano il primato dei testi e delle interpretazioni sui fatti. Per questo motivo si può individuare nell'opera di Nietzsche l'apparato critico e decostruttivo nei confronti del sapere metafisico che apre la strada ad una teoria della contingenza del sapere. L'idea nietzschiana che non vi siano «fatti, solo interpretazioni», introduce infatti una costante teorica dell'ermeneutica: l'anti-realismo. L'anti-realismo è condiviso da molti pensatori provenienti da differenti tradizioni: i primi pragmatisti come James e Peirce, i filosofi del linguaggio che a partire dagli anni '50 hanno rivoluzionato l'idea di significato e di mente come Wittgenstein, Austin, Ryle e Quine, ed infine i pensatori di ambito tedesco come Heidegger e Gadamer.

L'anti-realismo proprio dell'ermeneutica produce questioni teoriche ed etiche di assoluto rilievo, come il pericolo di assenza di verità, essendo tutto incentrato sul discorso e sulla interpretazione. Per questo la svolta cognitiva di cui si fanno fautori filosofi come Ferraris e B. Smith ha il carattere di una disciplina del pensiero molto simile a quella proposta da Platone per arginare il relativismo dei sofisti.

La proposta di Ferraris di un ritorno all'ontologia per poter rendere conto sia dell'esperienza sensibile come esperienza reale e non illusoria, sia del mondo sociale come ontologicamente distinto da quello fisico, pur sollevando molte

questioni irrisolte nell'ambito dell'ermeneutica e dell'ontologia sociale, non riesce a mio avviso completamente nel suo intento.

Il mio commento critico alla teoria della documentalità si articolerà quindi in due parti: nella prima cercherò di dimostrare che un ritorno all'ontologia non è possibile sulla base di una critica all'anti-realismo dell'ermeneutica. Nella seconda invece dimostrerò come la teoria della documentalità non soddisfa appieno le questioni sollevate dall'ontologia sociale perché non spiega in maniera esaustiva il carattere costitutivo degli oggetti sociali. Ciò nonostante la documentalità apre una nuova via nel modo di intendere l'esperienza e la partecipazioni a prassi condivise.

1. *Il realismo è imprescindibile dalla conoscenza?*

Le posizioni realiste sottolineano il primato dei fatti nello sviluppo del sapere. In questo sottovalutano l'importanza della svolta filosofica attuata dall'idealismo soggettivo di Kant, che ha avuto notevole influenza sia sull'idealismo tedesco sia sullo sviluppo generale del pensiero e delle teorie della conoscenza. Tale svolta può venire sintetizzata con l'idea di Kant che i pensieri senza contenuto sono *vuoti*, così come le intuizioni senza concetti sono *cieche*. Con questa espressione egli intendeva sottolineare il carattere spontaneo della ragione anche nella formulazioni di principi empirici. Qualsiasi legge scientifica che riguardi i fatti naturali non è quindi scindibile dal carattere autonomo della deduzione trascendentale delle categorie. La *Critica della Ragion Pura* può essere considerata come il testo "nascosto" del pensiero ermeneutico non solo per evidenti motivi storico-filosofici, ma anche per motivi teorici come il nesso tra autonomia della ragione ed autonomia della interpretazione.

Credo che nel dibattito filosofico contemporaneo le teorie di Putnam sul "realismo interno" e quella di McDowell sull'"empirismo minimale" diano sufficiente conto del ruolo svolto dai fatti nella conoscenza oggettiva, senza per questo dover ingenuamente identificare la verità coi fatti trascurando il carattere autonomo della ragione.

Merito dell'ermeneutica è stato quello di aver sottolineato il carattere contingente del sapere rivoluzionando l'ontologia e superando la presunzione metafisica della possibilità di un sapere definitivo. La natura pragmatica del significato e quindi la base pratica della semantica (Quine e Wittgenstein), la natura performativa del linguaggio (Austin), l'idea di mente come comportamento manifesto (Ryle), l'idea di verità come interpretazione (Davidson e Gadamer), il carattere rivedibile delle teorie scientifiche (Popper e

Kuhn), la natura non metafisica del segno (Derrida e Wittgenstein), la storicità del linguaggio (Rorty e Gadamer), il carattere pre-categoriale dell'analitica esistenziale (Heidegger) non sono da considerarsi meri vaneggiamenti anti-metafisici, ma un decisivo passo avanti nel modo di intendere la verità, il linguaggio e la mente. Per questo si è dovuto “buttare a mare” l'apparato metafisico e realista della tradizione in quanto riduttivo e limitante rispetto alla natura pragmatica e storica del sapere.

Se un documento è un fatto, questo è possibile in quanto esso è inserito in uno sfondo sociale in cui vale il principio pratico e non metafisico di *performance*, cioè di atto sociale riconosciuto. A questo punto passo alla seconda obiezione.

2. La teoria della documentalità è ontologia sociale?

L'idea di oggetti sociali è stata proposta da Searle per dare atto di una tipologia di oggetti che non hanno un valore meramente fisico. Una banconota da 100 Euro ha, per esempio, determinate proprietà come peso, consistenza, colore etc. che non possono spiegare il suo reale utilizzo all'interno sia della comunità europea sia dei mercati internazionali. L'uso di questa banconota è determinato da una cornice (*framework* o *network*) sociale che sviluppa e sostiene ciò che Searle chiama *Status Function Declarations* [SFD], cioè atti performativi, comunitari, pratici e basati sul principio di riconoscimento. Le SFD vengono da Searle spiegate come esito della proprietà del linguaggio umano di creare stati deontici, cioè di attribuire una funzione al comportamento dei membri di una comunità, compreso anche l'individuo che le esprime.¹ Questo potere deontico del linguaggio è essenzialmente alla base dell'ontologia sociale di Searle. Legando l'ontologia sociale al linguaggio Searle è lontano dalle posizioni fondative dell'ontologia tradizionale ed è più vicino, a mio avviso, alle posizioni pragmatiche di Brandom, autore di studi sul carattere *committivo* delle prassi (potere deontico del linguaggio è un concetto comune ad entrambi).

Il problema con Searle è il carattere internalista e solipsistico del suo pensiero e della sua idea di mente che lo porta a posizioni sostanzialmente riduttivistiche nei confronti delle prassi, viste quale mero esito esteriore della *We-Intentionality*.

La teoria della documentalità al contrario rende conto della conservazione di una prassi attraverso la documentazione. Con un documento io posso “bloccare” l'arbitrarietà dei comportamenti altrui e creare un autentico

¹ Per esempio la [SFD] “questa è la mia proprietà” [1], implica degli stati deontici sia degli ascoltatori sia del parlante. Per esempio [1] vuol dire gli altri non possono appropriarsi della mia proprietà, ma anche io rispetto ciò che non mi appartiene.

vincolo sociale. Sebbene anche le SFD rendano possibile dei vincoli sociali, solo i documenti hanno una reale, tangibile ed esteriore valenza nella dimensione degli impegni sociali – i *joint commitments* per usare una espressione cara a R. Tuomela.

La mia obiezione è la seguente: la documentalità spiega i fatti sociali da un punto di vista ontologico oppure è solo una forma di esternalismo? Se il documento è un fatto esteriore che prescinde dal solipsismo ed internalismo di Searle, ciò è sufficiente perché esso venga considerato fondativo nei confronti dei fatti sociali?

Il dilemma dell'ontologia sociale ha secondo me due corni: il primo è l'internalismo di chi come Searle tenta di spiegare i fatti sociali attraverso le proprietà (*Background*) di una mente isolata, il secondo è l'esternalismo di chi vede nelle prassi o nella conservazione di esse attraverso la documentazione un fatto sufficiente per spiegare le SFD.

In realtà, come sottolinea Searle, le SFD non sono da prescindere né dalle proprietà del linguaggio né dalle nostre facoltà cognitive. Infatti ogni SFD implica una deontologia che di fatto è insita nella struttura cognitiva nota come *We-Intentionality*, che rappresenta la capacità di comprendere lo sfondo sociale e di riconoscimento che presiede gli oggetti sociali. Non esiste un oggetto sociale senza queste facoltà del linguaggio e della mente, per cui nessun documento è tale senza che vi siano esseri cogitanti in grado di comprendere il contesto intersoggettivo in cui esso viene elaborato. È anche vero, come sostiene Ferraris, che lo sviluppo individuale di tale capacità cognitive nonché l'acquisizione di un qualsiasi linguaggio implica che vi sia già un'eredità linguistica, simbolica e documentale di riferimento.

Infatti, l'apprendimento di un linguaggio e lo sviluppo di facoltà cognitive, come ha dimostrato M. Tomasello,² è legata alla trasmissione di codici simbolici che costituiscono l'eredità culturale dell'umanità. Per Tomasello la cognizione è un fatto essenzialmente cooperativo, in quanto essa viene acquisita a partire dall'infanzia in una dimensione di attenzione condivisa, ma è anche un fatto inscindibile dalla trasmissione di forme di vita, simboli e usi che appartengono alla nostra tradizione. In questo secondo aspetto non ha torto Ferraris a vedere nella documentazione la traccia originaria della cognizione, su cui possa fondarsi una ontologia sociale. Ferraris però trascura che la documentazione in sé non basta a spiegare le facoltà cognitive individuali che presiedono la cooperazione.

Vedo un documento proveniente dall'antica Roma. Capisco che esso è un fatto sociale che rispecchia una precisa prassi condivisa. Quel documento è la traccia di una prassi, ma ciò non spiega che ciascun uomo, in virtù delle sue

2 M. Tomasello, *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge MA/London, 2009.

straordinarie capacità cognitive sviluppate attraverso l'evoluzione, può partecipare attivamente a quella prassi.

Penso quindi che la teoria della documentalità, pur rappresentando una risposta all'internalismo di Searle, non dia una risposta esaustiva alla questione fondamentale dell'ontologia sociale, ossia: su cosa si basano l'interazione e la cooperazione? Infatti, rimane ancora aperta la domanda: può l'interazione essere possibile attraverso la documentazione senza esserlo anche su facoltà proprie del linguaggio e dell'intenzionalità?

Ferraris ha ragione nel sostenere che la sua teoria della documentalità è l'unica forma di realismo possibile per un'ontologia sociale. Nonostante io creda che via sia anche la realtà delle prassi non documentate, posso accettare che solo attraverso la documentazione una forma di vita riceve uno statuto solido e trasmissibile. Lo stesso Wittgenstein accenna in alcuni passi delle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* al fatto che le regole sono separate dalle prassi proprio perché attraverso esse noi possiamo trasmettere le prassi stesse. Però l'indipendenza dei documenti non assegna loro un carattere ontologico e fondativo rispetto alla cooperazione.

Come insegna Hegel il realismo vero e non ingenuo non è quello che dice semplicemente c'è una realtà indipendente ed esterna da noi. Infatti, la Natura ha la sua verità nello Spirito, ossia in quella dimensione della ragione che ormai in ambito analitico si tende a paragonare al concetto di "spazio logico delle ragioni" che fu introdotto da Sellars e ripreso da Brandom e McDowell. Che la realtà sia indipendente dai soggetti che la pensano è vero quanto il fatto che i documenti sono indipendenti dai soggetti che agiscono in un contesto sociale. Questo però non vuol dire che abbiamo spiegato la realtà sociale. Questa, infatti, non è fatta solo di documenti, ma anche di individui che li usano, li comprendono e li modificano autonomamente.

La spiegazione dell'intenzionalità condivisa, dei soggetti plurali e delle prassi sociali non può quindi che poggiare sull'idea che la verità dei documenti è legittimata dagli individui che li usano, altrimenti la loro simbologia resterebbe incomprensibile.

«Se un leone potesse parlare noi non lo potremmo capire!» Potremmo trasformare questo famoso motto di Wittgenstein in «Se i leoni del Serengeti avessero una regolamentazione per la caccia alle zebre, ebbene noi non potremmo capirla!» Questo perché linguaggio, codici e documenti sono validi solo nelle forme di vita di riferimento e quindi solo se utilizzati da esseri dotati di intenzionalità.

Il fatto che i documenti abbiano validità solo nelle prassi condivise da esseri razionali e dotati di intenzionalità e non mero istinto è di conseguenza un elemento non trascurabile in una ontologia sociale.

Risolvere questo problema significa altrimenti risolvere la dicotomia esternalismo-internalismo.

3. *Conclusione*

Sulla base della mia lettura la teoria della documentalità è una forma di esternalismo che si contrappone all'internalismo solipsistico di Searle. Il documento è la traccia di una prassi, ma non può essere considerato la base dell'intera ontologia sociale solamente partendo dall'assunto che qualsiasi fatto sociale necessita di una conservazione. Infatti i fatti sociali necessitano anche di riconoscimento e tale riconoscimento deriva da facoltà proprie del linguaggio e dell'intenzionalità.

A mio avviso l'ultimo gradino di una ontologia sociale poggia sul principio di "appartenenza". Infatti questo principio è il solo che possa spiegare le implicazioni relazionali del fatto sociale. Un documento è tale in quanto appartiene ad un contesto sociale ed un individuo riconosce determinate SFD oppure determinati documenti perché appartiene a quelle forme di vita che ne costituiscono lo sfondo condiviso. Il carattere speculativo dell'appartenenza spiega la reciprocità che si viene a creare tra pratiche esterne alle facoltà cognitive (forme di vita, simboli, documenti) ed intenzionalità come predisposizione che si è evoluta nel corso della storia del genere umano di sviluppare forme complesse ed avanzate di cooperazione.

Intenzionalità vs. testualismo debole

Raffaella Giovagnoli
Pontificia Università Lateranense

1. Testualismo debole

Il “testualismo debole” che Maurizio Ferraris presenta nel libro *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* (D) vuole essere una visione filosofica plausibile circa la costituzione degli oggetti sociali che si oppone a:

1. realismo forte (Gli oggetti sociali non sono socialmente costruiti)
2. testualismo forte (Tutti gli oggetti sociali sono socialmente costruiti)
3. realismo debole (Gli oggetti sociali sono socialmente costruiti su oggetti fisici).

Il testualismo debole sostiene invece che gli oggetti sociali sono socialmente costruiti da oggetti fisici. Come opera la costituzione della realtà sociale da oggetti fisici a oggetti sociali? La formula che consente la costituzione è la seguente:

Oggetto = Atto Iscritto

La prova della validità della formula verte su alcune semplici osservazioni: «In questo preciso momento state leggendo un libro. In tasca avete il vostro fidato moleskine, un po’ di biglietti e scontrini, e ovviamente un portafogli. Se siete in studio o in ufficio e alzate gli occhi dal libro, sul vostro tavolo, montagne di fogli di carta, di giornali, lettere, fax, pacchi e pacchetti (non parliamo di cosa c’è se siete in biblioteca, circondati da libri). E cosa c’è tutto attorno allo schermo del computer? Una cornice di post-it. E dentro al computer cosa c’è? Una immane massa di registrazioni e iscrizioni, proprio come nel vostro telefonino e una immane quantità di altri supporti (...) Gli oggetti sociali conseguono dalla registrazione di atti che coinvolgono almeno due persone e che sono caratterizzati dal fatto di essere iscritti su un supporto fisico qualunque, dal marmo ai neuroni, passando per la carta e andando oltre, nel mondo del web. La mia tesi è che con questa semplice regola si può rendere conto della intera realtà sociale» (D, p. 176).

L’oggettività degli oggetti sociali si distingue dall’oggettività del giudizio in cui si esprime un pensiero. In termini fregeani, la rappresentazione soggettiva è appunto “soggettiva” vale a dire possiede un contenuto privato che non può essere condivisibile se non in circostanze favorevoli. Invece il pensiero acquisisce, nota Ferraris,

effettiva oggettività affrancandosi dal portatore soggettivo solo nel momento in cui si esprime all'esterno. Le fantasie sono la stoffa di cui sono fatti i sogni, appaiono in momenti disparati di vita quotidiana e quindi sono vaghe e mutevoli. A mio avviso però il materiale onirico è di grande rilevanza in ambiti scientifici quale la psicoanalisi. I ricordi sembrano avere maggiore oggettività perché a differenza delle immagini possono essere veri o falsi. Ma l'immaginazione è parente della memoria poiché sembra una "memoria che modifica intenzionalmente il passato" come quando immaginiamo di far colpo su qualcuno ad una festa o di vendicarci per un torto subito. È difficile tracciare il confine tra immaginazione e ricordo ed è solo il mondo esterno che determinerà la verità o falsità dell'immagine nella nostra mente. Il pensiero per essere vero o falso deve affrancarsi dalle immagini nella psiche individuale: «Io so, con una semplice introspezione psicologica, che l'atto è nella mia mente, e così pure il contenuto. Non così l'oggetto. Questo è vero alla lettera per gli oggetti naturali e ideali, giacché il Monte Bianco e il triangolo equilatero non sono semplicemente nella mia mente. Diversamente vanno le cose per gli oggetti sociali, che superano la loro dimensione psicologica, accedendo alla dimensione di oggetti in senso proprio solo attraverso l'espressione» (D, p. 28).

Frege riteneva che la sua scrittura per concetti (*Begriffsschrift*) fosse l'espressione delle leggi logiche che permettono di giudicare la verità e la falsità dei pensieri. Ferraris ritiene che qualsiasi tipo di espressione incorporata nella scrittura trasformi pensieri in oggetti. Non si tratta dunque di verità logica, ma di ambiti di verità/esistenza oggettivizzati come "mondo esterno" e "mondo sociale" (forse anche mondo virtuale, il mondo del web). Insomma, se interpreto correttamente Ferraris, non condividiamo percorsi logici obbligati per stabilire la verità dei pensieri bensì campi oggettuali esistenti in cui ci troviamo giocoforza. Perciò dobbiamo anche distinguere fra ontologia ed epistemologia; nella fattispecie l'epistemologia è fondamentale nella costruzione degli oggetti sociali (D, parte 2). Infatti, se un messaggio automatico ci dice che "il numero chiamato è inesistente" evidentemente è un'assurdità dal punto di vista ontologico, mentre ha un senso dal punto di vista delle convenzioni sociali (cfr. D, p. 42). Il Monte Bianco e il triangolo equilatero non hanno bisogno dei nostri pensieri per esistere, mentre una promessa, una scommessa, uno Stato federale, una squadra di calcio o un poema epico non possono esistere senza di essi. Chiaramente, i pensieri devono manifestarsi all'esterno, diventare pubblici quindi essere comunicati a qualcuno ed iscritti. Il semplice pensare di fare qualcosa non equivale a dire o scrivere qualcosa. L'oggettività dei pensieri si presenta al

massimo grado nella scrittura; la nostra società e noi che viviamo in società non possiamo fare a meno, secondo Ferraris, di burocrazia, scartoffie, o iscrizioni.

2. Realismo debole

Ferraris si presenta come una sorta di erede di Derrida, il quale ha avuto parecchi dibattiti molto vivaci con Searle a proposito di verità, coscienza, intenzionalità, filosofia, letteratura. Il bersaglio principale del libro è infatti il realismo debole di Searle e le corrispondenti categorie implicate. Così, ad esempio, una partita di scacchi dipenderebbe da una scacchiera che rappresenta un'iscrizione del gioco. Ciò che conta sono le iscrizioni non i supporti fisici come materiali e corpi nel senso di Searle. La critica a Searle viene presentata in alcuni punti fondamentali e riguarda principalmente la nozione di "intenzionalità collettiva". (D, § 3.2)

La nozione si presenta in Searle come un primitivo biologico e ciò, secondo Ferraris, crea diversi problemi che indicherò in seguito. L'imposizione di una funzione determina lo status sociale di un oggetto data dalla formula:

X (oggetto) conta come Y (oggetto sociale) in C (contesto)

La costituzione sociale, presentata con qualche nuova precisazione in *Making the Social World* (MSW), dipende dall'intenzionalità collettiva. Negli animali si trova ovviamente questa imposizione derivante dall'intenzionalità come nel caso di un buco o di una grotta che vale come abitazione. Searle concentra l'attenzione sulla costruzione della realtà sociale umana. Ci muoviamo comunque ad un livello di analisi diverso rispetto alla fenomenologia sociale. In particolare sembra più rilevante la connessione fra intenzionalità e una sorta di "normatività naturalizzata".

Possiamo distinguere tre livelli di normatività nella teoria dell'intenzionalità di Searle:

1. il livello della percezione individuale che risulta "veridica" nel caso in cui l'oggetto soddisfa il contenuto intenzionale. Altrimenti il soggetto ha semplicemente vissuto un'esperienza soggettiva.
2. Il livello dell'atto linguistico in cui l'atto compiuto si dice soddisfatto se sono soddisfatte le condizioni che ne stabiliscono la validità.
3. Il livello dell'intenzionalità collettiva in cui vengono proposte condizioni di adeguatezza per la "cooperazione" vera e propria.

Rispetto a 3. vengono introdotte alcune condizioni di adeguatezza che l'intenzionalità collettiva deve soddisfare (cfr. MSW, pp. 44-45):

1. Dobbiamo avere una distinzione chiara fra intenzioni *prima facie* e intenzioni-in-azione. Questa distinzione è importante sia per atti collettivi e rispettive intenzioni sia per atti individuali e rispettive intenzioni.
2. Abbiamo bisogno di chiarire che le condizioni di soddisfazione di entrambe, intenzioni *prima facie* e intenzioni-in-azione, sono causalmente auto-referenziali.
3. Tutta l'intenzionalità collettiva o individuale deve esistere dentro le teste degli individui.
4. Nei casi di intenzionalità collettiva, dobbiamo distinguere ciò che possiamo causare intenzionalmente, che può essere parte del nostro contenuto intenzionale, e che consideriamo come garanzia della nostra collaborazione nell'intenzionalità collettiva. Se stiamo suonando in una sinfonia, tutto ciò che possiamo causare è la nostra performance individuale. Ma compiamo questa performance come contributo alla totale performance collettiva.
5. Nella specificazione delle condizioni di soddisfazione, dobbiamo chiarire ciò che entra nel contenuto proposizionale e ciò che non vi entra. Il contenuto proposizionale può solamente rappresentare la condizione di soddisfazione della intenzione. Il punto generale è che il contenuto proposizionale di uno stato intenzionale specifica sempre le condizioni di soddisfazione come distinte dal tipo di stato che è specificato al di fuori del contenuto proposizionale. Poiché intenzioni *prima facie* e intenzioni-in-azione sono causalmente auto-referenziali, il contenuto proposizionale può solamente rappresentare elementi che l'agente può (o pensa di poter) influenzare causalmente.
6. Nell'intenzionalità collettiva, non possiamo richiedere che ogni individuo conosca l'intenzionalità degli altri. In forme complesse di lavoro in team o comportamento collettivo un agente normalmente non sa ciò che gli altri fanno nel dettaglio. C'è bisogno solamente di credere che essi condividano il fine collettivo e intendano fare la loro parte nel raggiungimento del fine.

Un punto che vorrei chiarire è la distinzione fra cooperazione e riconoscimento collettivo (termine suggerito a Searle da Jennifer Hudin) che chiarisce il significato della cooperazione "attiva" di cui abbiamo riportato le condizioni. Il "riconoscimento collettivo" è una forma più debole di atteggiamento collettivo ma sembra importante ai fini di un'analisi della realtà sociale. Cito un esempio di Searle: «In una transazione attuale dove compro qualcosa da qualcuno e metto i soldi nelle loro mani, che loro accettano, abbiamo la cooperazione vera e

propria. Ma oltre a questa intenzionalità, abbiamo – prima della transazione ed anche dopo – un atteggiamento rispetto ai pezzi di carta del tipo che sto mettendo nelle mani del venditore, entrambi riconosciamo e accettiamo i pezzi di carta come denaro, e accettiamo l'istituzione generale del denaro come pure l'istituzione del commercio. Come punto generale, le strutture istituzionali richiedono *riconoscimento collettivo* da parte dei partecipanti perché funzioni, ma particolari transazioni dentro l'istituzione richiedono *cooperazione* del tipo che ho descritto. Così la coppia che sta pianificando il matrimonio accetta l'istituzione del matrimonio prima di sposarsi. Questo non è un caso di cooperazione nella forma di un comportamento ma semplicemente adeguarsi ad una istituzione. La cerimonia di matrimonio vera e propria invece è un esempio di cooperazione. L'intenzionalità collettiva cooperativa del tipo che ho descritto è spesso necessaria per la creazione di una istituzione. Pensate alla creazione degli Stati Uniti al tempo della Dichiarazione di Indipendenza per esempio» (MSW p. 57). Il risultato di questa discussione è che la cooperazione all'interno di un'istituzione richiede in generale il riconoscimento collettivo o accettazione dell'istituzione ma non implica “necessariamente” la cooperazione attiva (che sembra invece spesso necessaria per la creazione delle istituzioni). Il riconoscimento collettivo può essere esemplificato anche dal caso del regime nazista. I membri del partito nazista avevano abbracciato entusiasticamente la struttura istituzionale del Terzo Reich; altri invece pur non avendo aderito in questo modo, dimostravano una blanda adesione con una sorta di nazionalismo, indifferenza, prudenza o apatia.

3. Problemi per l'intenzionalità collettiva

Un primo problema riguarda la natura dell'intenzionalità collettiva che dovrebbe non essere una sorta di “superanima” bensì uno spirito oggettivo in senso hegeliano che si sedimenta in istituzioni attraverso lettere e iscrizioni. L'intenzionalità collettiva non spiega né tutta la realtà sociale né parte della realtà sociale. Nel primo caso esistono fenomeni collettivi come la massa (ad esempio l'esaltazione davanti ad un dittatore) che sebbene siano catturati dall'intenzionalità collettiva non pensiamo possano costituire la base per l'ontologia sociale. Nel secondo caso, ci sono oggetti sociali come il denaro (paradigma di oggetti sociali privilegiato da Searle) che non viene spiegato dall'intenzionalità collettiva: «Oltre a pezzi di metallo e di carta, valgono o sono valse come monete sacchetti di sale o conchiglie, mai tavoli o mucche, poiché non risultano maneggevoli –

laddove si possono riciclare vecchie monete come bottoni per abiti tirolesi. Del pari, non si possono adibire a monete bolle di sapone né pezzi di carta bruciata, granelli di sabbia, atomi, carne fresca. Le sequenze uno e zero in un computer hanno certo preso il posto della moneta in un grandissimo numero di transazioni, ma il loro rappresentante fisico è un oggetto di 8,50 x 5,50 centimetri, abbastanza sottile per non ingombrare il portafogli, abbastanza resistente per non spezzarsi, e di plastica per resistere all'acqua» (D, p. 168).

Diversi problemi sorgono riguardo a dove si trova l'intenzionalità collettiva: si trova nel cervello come l'intenzionalità individuale? Ma se "Io intendo" equivale ad un "Noi- intendiamo" come facciamo a trovare questo noi nella testa del singolo individuo? Come fa ad essere lo stesso "Noi"? Passando dal soggetto all'oggetto incontriamo un ulteriore problema nel passaggio dal fisico al sociale. Se un qualunque oggetto si può trasformare in oggetto sociale, allora ad esempio ogni muro rappresenterebbe un confine. Ma il caso del muro di Berlino ci ricorda che il muro è stato costruito dopo lo stabilirsi del confine secondo determinate norme territoriali. L'esempio invece del cane che traccia il territorio (che Searle avrebbe poi tralasciato poiché inadeguato) è considerato da Ferraris illuminante per farci capire il significato della traccia. La traccia è infatti un limite "olfattivo", è qualcosa che non trae origine da un ostacolo fisico ma ha nella sua stessa essenza un carattere "blandamente fisico" e "fortemente sociale". Nel caso più vistoso della costituzione dello Stato, la massa ilettica sembra essere secondaria: «si può osservare che dello Stato si misura la superficie, che è circoscritta dal confine come traccia (si pensi agli antichi riti di fondazione delle città, in cui il fondatore traccia i confini) e non la profondità o l'altezza. Non si dice che uno Stato si ingrandisce se si sviluppa in altezza un nuovo monte vulcanico, né i grattacieli ampliano Hong Kong o Dubai, o in Olanda, costituiscono in effetti un accrescimento della superficie. Ora, la superficie conta appunto perché è ciò che viene circoscritto da una traccia ed è la cosa più simile alla rappresentazione dello Stato su una carta geografica. La valorizzazione della superficie è dunque un tratto fondamentale testualistico, ossia determinato dalla possibilità di rappresentare su carta e attraverso iscrizioni l'identità di uno Stato (...)» (D. p. 173).

Il passaggio dal sociale a fisico entra in crisi se applichiamo la regola X conta come Y in C nel caso di oggetti sociali come il debito. In particolare, il debito non corrisponde ad alcun X poiché non ci riferiamo in particolare ai soldi del creditore o a quelli del debitore; inoltre il denaro è già di per sé un oggetto sociale. Così, anche nel caso del debito (come in molti altri casi

possibili) abbiamo a che fare, secondo Ferraris, con un oggetto sociale che trova la sua ragion d'essere in iscrizioni di atti e non in oggetti fisici.

4. Intenzionalità e comunicazione

Ferraris compie diverse critiche acute e ben argomentate alla teoria di Searle. Il libro vuole dimostrare il primato dell'iscrizione sulla comunicazione che lascia ovviamente aperta la via per un'analisi della coscienza e dell'intenzionalità. In questa parte conclusiva vorrei semplicemente esprimere qualche opinione in favore dell'intenzionalità. Il testualismo debole presuppone il linguaggio scritto come realtà privilegiata ed analizza il costituirsi oggettivo della realtà sociale sotto forma di documenti. I documenti sono importantissimi per fissare le identità dei popoli e delle persone, per avere memoria, ma il testualismo debole mi pare una analisi parziale della costituzione della realtà sociale che è parziale perché non considera il ruolo delle dimensioni fondamentali della comunicazione fra gli individui: la dimensione pre-linguistica e quella linguistica. Inoltre non capisco che tipo di individualità o stile estetico possa "fissarsi" nella firma di un analfabeta che si firma con una X.

Le analisi di alcuni autori (per esempio Tuomela, Schmidt e Hudin) che si occupano soprattutto di intenzionalità collettiva cercano di evidenziare queste due componenti della comunicazione. Hudin ci fornisce anche la risposta alla domanda su dove trovare l'intenzionalità collettiva. L'analisi di Hudin mi sembra importante perché cerca di opporsi all'approccio troppo "razionalista" di Searle. (Cfr. Giovagnoli 2009). In che cosa è razionalista la teoria di Searle? La razionalità consiste nel riconoscimento di "ragioni per agire" che sono indipendenti dai desideri momentanei dipendenti dall'agente. La realtà sociale creata dagli uomini fornisce una serie di ragioni per agire che vivono nel Gap che viene a crearsi fra libertà (condizione fondamentale per l'azione) e realtà istituzionale (cfr. MSW cap. 6).

Secondo Hudin, la spiegazione "logica" delle direzioni di adattamento per desideri e credenze finisce per privilegiare la prima persona singolare e rimane quindi non chiarita la nozione di intenzionalità collettiva proprio come primitivo "neurologico". È lo stesso meccanismo neuronale che Hudin individua nel *Collective Intentionality Operator* (COP) che trasforma l'indessicalità dello stato mentale dall'Io al Noi., dal sé individuale al sé collettivo. Riporto uno degli esempi che ho considerato in un'altra sede (cfr. Giovagnoli, Seddone 2009). Due persone sono immerse in una

conversazione mentre camminano sulla strada. Arrivano ad un semaforo all'angolo e "senza interrompere la conversazione" si fermano. Quando il semaforo diventa verde riprendono a camminare "senza interrompere la conversazione". Casi più gravi come salvare la vita ad un'altra persona rischiando la propria mostrano effettivamente come l'intenzionalità collettiva superi i limiti imposti da razionalità (Searle) o documenti (Ferraris). Secondo Hudin, dobbiamo isolare alcune condizioni dal funzionamento di COP:

1. Ci vuole un'altra persona affinché l'azione sia un'azione sociale
2. Ci vuole un certo grado di auto-sacrificio anche se ciò significa censurare il proprio comportamento riguardo al proprio interesse egoistico per il beneficio dell'altro.

Gli esempi mostrano le ragioni che gli esseri umani e altri animali hanno per cooperare o agire in modo collettivo. Possiamo agire in modo altruistico perché esistono vincoli "emotivi".

Vorrei infine chiarire il motivo per cui ritengo fondamentale la comunicazione anche nella costituzione della realtà sociale. Come ripeto, la documentazione scritta è della massima importanza perché, ad esempio, se le leggi che regolano i rapporti tra agenti singoli e collettivi non fossero codificate e iscritte penso che verrebbe a crearsi un enorme caos e vuoto normativo. Esistono però casi come ad esempio la censura che, con motivazioni di ordine differente secondo la fonte (ad esempio Stato o religione), non permette in molti casi la circolazione di testi che violano certe norme costitutive prestabilite e spesso unilaterali e ingiuste. Ciononostante la comunicazione tramite internet riesce a scavalcare (non sempre ovviamente) i limiti imposti dal potere e a permettere la libertà d'espressione. Credo che questo sia un problema molto importante per la realtà sociale e sembra trovare plausibilità anche, ad esempio, negli studi che il sociologo Manuel Castells conduce da molti anni sulla comunicazione nella società della rete. Cito qualche breve brano da un articolo molto acuto e brillante anche se non recentissimo: «Le conseguenze di una generalizzazione della cultura - risultato del potere della tecnologia e della crisi delle istituzioni - sono straordinarie. Il primo effetto è ovviamente politico. Non è più possibile raccontare frottole alla gente, perché nessuno ci crede, meno che mai se a raccontarle sono i politici di professione (...) Ma ci sono conseguenze più profonde che si faranno sentire in ogni campo. Sicuramente nel mondo della comunicazione, in cui i giovani suddividono la loro attenzione tra 'i cinque schermi' (tv, internet/computer/portatile, videogiochi, agenda elettronica e cellulare) costruendo il loro mondo mediatico secondo una combinazione personalizzata di messaggi e risposte (...) Ed infine come

riconciliare l'autonomia, intesa come un modello di comportamento che non obbedisce a leggi ma che accetta solo limiti, con la cooperazione richiesta per la solidarietà tra individui della stessa specie, ora che ci troviamo probabilmente sulla strada della nostra stessa estinzione? Il regno della libertà ha come limite l'impero della necessità».

Bibliografia

- Castells M. (2007), *Società dell'autonomia*, Internazionale, n. 713, anno 14.
- Ferraris M. (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.
- Giovagnoli R. (2007). *Autonomy. A Matter of Content*, FUP, Firenze.
- Giovagnoli R. (2009), a cura di, *Prelinguistic practice, social ontology and semantics*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», n. 1.
- Giovagnoli R., Seddone G. (2009), *Autonomia ed intersoggettività*, Aracne, Roma.
- Hudin J. (2009), *Collective Intentionality as Primitive*, in corso di pubblicazione.
- Searle J. (2010), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, OUP, Oxford.

Perché l'intenzionalità collettiva non dà conto del mercato azionario e i documenti sì

Giuliano Torrenco
Università di Torino
Dipartimento di Filosofia
giuliano.torrenco@unito.it

0. Introduzione

Una tesi diffusa in ontologia sociale è che le entità sociali siano fondate in comportamenti e intenzioni collettive. Tale assunto viene fatto valere sia rispetto alle manifestazioni semplici e informali della realtà sociale, sia rispetto a sue manifestazioni complesse e codificate, come i mercati finanziari o le organizzazioni statali. La documentalità propone una profonda revisione rispetto al presunto ruolo fondativo dell'intenzionalità collettiva. In questo contributo vorrei mostrare come la documentalità, almeno nella versione “morbida” che viene proposta qui, possa rendere conto della complessità delle società moderne meglio della teoria “standard” – tanto nella sua prima formulazione, quanto nei suoi sviluppi più recenti¹.

1. L'errore centrale dell'ontologia sociale standard

Nelle società umane troviamo molti esempi di comportamenti collettivi, da quelli più semplici come i giochi di squadra, a quelli più complessi come la partecipazione a “shared actions” legali. All'interno di tali comportamenti è, almeno di primo acchito, plausibile pensare che abbiano un ruolo le intenzioni collettive. Grossomodo, con intenzioni collettive si intendono quegli atti intenzionali espressi da locuzioni come “noi faremo...”, “noi crediamo...” e simili. Cosa, più precisamente, siano le intenzioni collettive non è affatto chiaro ma, nonostante il dibattito sia aperto, vige un generale accordo rispetto alla tesi, apparentemente innocua, che le intenzioni collettive siano a fondamento di tutte

¹ Si veda J. Searle 1995, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press; e per gli ultimi sviluppi J. Searle 2010, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford, OUP.

le entità sociali². Il mondo sociale è popolato da molte entità – come le promesse, i contratti, i presidi, il denaro, i debiti, e le crisi finanziarie. Questi *oggetti sociali* hanno uno stato ontologico peculiare. Da un lato non esisterebbero se non ci fossero persone che si comportano e pensano in certi modi, ma dall'altro non dipendono interamente dai soggetti come invece accade per i pensieri, i desideri, e le intenzioni individuali. In filosofia troviamo diversi atteggiamenti nei confronti di questa “realtà oggettiva” degli oggetti sociali, dal realismo più convinto a posizioni deflazioniste o riduzioniste³. Ma, anche in questo caso, al di là delle importanti differenze, raramente viene messo in discussione che l'intenzionalità collettiva sia in qualche modo implicata nella dipendenza ontologica che lega gli oggetti sociali ai soggetti e abbia un ruolo esplicativo fondamentale al riguardo.

Tale assunzione è – almeno in parte – in contrasto con la tesi fondamentale della teoria della documentalità, secondo cui sono i documenti e le registrazioni in generale a costituire il centro della realtà sociale. L'errore fondamentale della teoria standard, dal punto di vista della documentalità, sta nel ritenere che la realtà sociale sia costituita da intenzioni collettive con un contenuto (almeno in parte) *condiviso*. Si consideri il caso del denaro. La credenza condivisa che certi pezzi di carta rendano i loro possessori capaci di scambiarli per dei beni (fino ad un certo valore stabilito) è ciò che *rende* questi pezzi di carta moneta corrente. In altri termini, un pezzo di carta è una banconota da 5 Euro, solo perché i membri di una comunità gli assegnano la *funzione* di una banconota da 5 Euro, ossia condividono il contenuto intenzionale che *tale pezzo di denaro abbia il valore di 5 Euro*. Nella teoria standard, questo modello di comportamento collettivo si

² M. Gilbert 1989, *On Social Facts*, London, Routledge; M. Bratman 1992, “Shared Cooperative Activity”, *Philosophical Review* 101, 2: 327-41; J. Searle 1990, “Collective Intentions and Actions” in *Intentions in Communication*, P. Cohen, J. Morgan, e M.E. Pollack (a c. di), Cambridge, Mass. Bradford Books, MIT Press, 1990; R. Tuomela 1995, *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford Series in Philosophy, Stanford University Press; R. Tuomela e K. Miller 1988, “We-intentions”, *Philosophical Studies* 53: 367-89.

³ Esempi di approcci realisti sono A. Thomasson 2002, “Foundations for a Social Ontology”, *Protosociology: An International Journal of Interdisciplinary Research*, 18-19; B. Smith 2003, “The Ontology of Social Reality”, in B. Smith e J. Searle, “The Construction of Social Reality – An Exchange”, *American Journal of Economics and Sociology* 62: 283 – 309; M. Ferraris 2009, “Social Ontology and Documentality”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 7: 133-147. Per un approccio antirealista si veda A.C. Varzi 2007 “Il denaro è un'opera d'arte (o quasi)”, *Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa* 24: 17-39. Per una panoramica rimando a G. Torrenzo 2009, “Documenti e Intenzioni”, *Rivista di Estetica*, 42: 157-188.

applica a *tutti* gli aspetti e livelli della realtà sociale.

Il problema principale di tale modello è che se in parte funziona nei casi semplici, non può invece essere facilmente applicato ovunque nel regno del sociale, e quindi l'idea che stia a fondamento della realtà sociale nel suo insieme ci dovrebbe risultare sospetta. L'alternativa avanzata dalla documentalità è che il contenuto di un atto sociale, ossia ciò che determina le caratteristiche fondamentali di una determinata entità sociale, non necessariamente coincida con quello di una intenzione collettiva condivisa. Piuttosto, i contenuti rilevanti per la costituzione degli oggetti sociali sono quelli di documenti e registrazioni prodotti secondo certe procedure specifiche, e per ciò considerati validi e vincolanti⁴. Se questa tesi è vera, allora il peso delle intenzioni collettive condivise per l'ontologia sociale viene ridotto di molto, e il loro ruolo all'interno della costruzione della realtà sociale può essere messo nella giusta prospettiva.

2. L'intenzionalità collettiva e il deferire

Nella teoria di Searle, l'intenzionalità collettiva è ciò che consente di spiegare come vengono assegnate le cosiddette *funzioni di status*, ossia – grossomodo – quelle funzioni che un oggetto (o una persona) non avrebbe se non gli fossero collettivamente riconosciute. Per riprendere l'esempio del denaro, non sono delle proprietà chimiche o micro-fisiche particolari a rendere un certo pezzo di carta una banconota da 5 Euro. È piuttosto il fatto che esista una comunità di persone che riconosca pezzi di carta fatti in un certo modo come aventi una certa *funzione*, dunque dal punto di vista ontologico, gli oggetti sociali *dipendono* dalle persone sia per quel che riguarda le loro caratteristiche sia per quel che riguarda la loro esistenza. Stando alla teoria di Searle, questo tipo di dipendenza è presente a ogni livello della società:

I fenomeni mentali collettivi del tipo che troviamo nelle società organizzate sono essi stessi dipendenti e derivati da i fenomeni mentali degli individui. Questo stesso tipo di dipendenza continua anche verso l'alto, come ci rendiamo conto se consideriamo che i governi e le corporazioni dipendono e derivano da i

⁴ Una critica a Searle su queste linee si trova anche in B. Smith 2003, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality" in B. Smith (a c. di) *John Searle*, Cambridge, Cambridge University Press: 1-33. Una risposta è in J. Searle 2003, "Reply to Barry Smith" in B. Smith e J. Searle (*op. cit.*):283-309. Per un'applicazione ad un caso concreto si veda M. Ferraris 2009, "Documentality, or Europe", *The Monist* 92: 286-314. Si veda anche B. Smith 2006, *ms.*, *Document Acts* (http://ontology.buffalo.edu/document_ontology/).

fenomeni mentali e comportamentali di esseri umani individuali⁵

In un certo senso è un'ovvietà che tanto comportamenti collettivi semplici quanto istituzioni complesse, e tutto ciò che sta nel mezzo, dipendano da intenzioni individuali. A meno di riconoscere uno "spirito oggettivo" quale soggetto delle azioni collettive, non abbiamo altra alternativa che accettare la dipendenza esistenziale dei fenomeni sociali dagli individui. E rispetto a tale dipendenza non può esserci differenza fra il caso informale della collaborazione fra persone appartenenti ad un piccolo gruppo, e le sofisticate forme di collaborazione e competizione che troviamo ad esempio nel mercato azionario, o in altre istituzioni. Ciò non soltanto nel senso che l'esistenza di istituzioni richiede che esistano degli esseri umani, ma anche nel senso che ogni particolare istituzione richiede comportamenti e credenze *di un tipo specifico*. Però, questa tesi innocua e condivisibile non giustifica l'idea che l'intenzionalità collettiva sia il fondamento della realtà sociale.

L'approccio di Searle non richiede solo che (a) tutta l'intenzionalità sia nelle menti (o cervelli) individuali, e che dunque l'intenzionalità collettiva sia un fenomeno che riguardi gli individui, ma anche che (b) l'intenzionalità collettiva sia "l'elemento costitutivo fondamentale di tutta l'*ontologia* sociale"⁶. È dunque *in virtù* di certe intenzioni collettive che esiste un dominio di oggetti sociali, dotati di certe caratteristiche e, in qualche senso, di esistenza oggettiva. Più precisamente, l'approccio standard è costituito non solo dalla tesi, sostanzialmente condivisibile anche all'interno della cornice della documentalità, dell'individualismo metodologico:

(IM) Tutta l'intenzionalità è nei cervelli individuali⁷.

Ma anche dalla tesi, con cui l'approccio della documentalità è in profondo disaccordo, che possiamo chiamare l'assunzione di continuità:

(AC) Lo stesso tipo di dipendenza dei fenomeni sociali da pensieri e comportamenti individuali che troviamo nei piccoli gruppi e nelle situazioni semplici lo si trova anche nelle situazioni sociali complesse⁸.

⁵ Searle 2010 (*op. cit.*): 4 (*trad. mia*).

⁶ Searle 2010 (*op. cit.*): 43 (*trad. e corsivo miei*).

⁷ Si veda Searle 1990 (*op. cit.*): 406 (*trad. mia*).

⁸ Oltre ai testi di Searle citati, si vedano anche Koepsell and Laurence (a c. di) 2003, *John Searle's ideas about Social Reality: Extensions, Criticisms, and Reconstructions*, Malden, Mass., Blackwell; e B. Smith (a c. di) 2003 *John Searle*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ora, l'intenzionalità collettiva si manifesta in due modi. Il primo riguarda l'azione ed è il *comportamento cooperativo*; il secondo riguarda la credenza ed è il *riconoscimento collettivo*. Il comportamento cooperativo non richiede che un contenuto intenzionale sia interamente condiviso: l'unica parte del contenuto intenzionale che deve essere condivisa affinché ci sia cooperazione è il *fine (goal)*. Se cooperiamo per suonare un duetto, io al piano tu al violino, i nostri contenuti intenzionali possono, e normalmente saranno, molto differenti, ma divideremo comunque lo stesso fine, ossia quello di suonare un duetto. Il riconoscimento collettivo, invece, richiede che un contenuto intenzionale sia interamente condiviso. Si ha riconoscimento collettivo quando le persone in una comunità riconoscono che qualcosa ha una certa funzione, come – ad esempio – quando tutti sono d'accordo sul fatto che certi pezzi di carta abbiano valore monetario.

Le due forme di intenzionalità collettiva possono lavorare in tandem. Si consideri questo caso molto semplice. Quattro amici decidono di andare a fare una settimana di campeggio. Essi cooperano per decidere chi monterà le tende (due persone), chi raccoglierà il legno per fare il fuoco (una persona), e chi cucinerà (una persona). Il risultato di questa assegnazione cooperativa è il riconoscimento collettivo del ruolo di ciascuna persona. Stando a (AC), situazioni molto più complesse di quella descritta funzionano essenzialmente allo stesso modo, ossia attraverso la cooperazione su fini condivisi, e il riconoscimento collettivo di funzioni di status. Il riconoscimento collettivo è ciò che fornisce la condizione minima per l'esistenza di un dominio di oggetti sociali. In effetti, il riconoscimento collettivo è la condizione minima per l'esistenza di istituzioni, che sono le forme più complesse di organizzazioni sociali: «[...]l'esistenza di istituzioni non richiede la cooperazione, ma semplicemente l'accettazione o il riconoscimento collettivo».⁹

Concentriamoci dunque sul legame fra il riconoscimento collettivo e le istituzioni. Assumendo (AC), ciò che riguarda la realtà istituzionale non è che un'estensione di ciò che avviene a livelli meno complessi di organizzazione sociale. I *fatti istituzionali*, dunque, come i fatti sociali in generale, sono fondati nel riconoscimento collettivo di certe proprietà. In particolare, diciamo che c'è una istituzione X in una data società quando troviamo fatti che riguardano proprietà che persone o oggetti non avrebbero se non ci fossero persone che credono nell'istituzione X. Chiamiamo le credenze che stanno a fondamento dell'esistenza di una istituzione X le *credenze fondative* rispetto a X.

⁹ Searle 2010 (*op. cit.*): 58 (*trad. it. mia*).

Le obiezioni a questa posizione sono due. (1) Presa letteralmente, porta ad alcune conseguenze implausibili rispetto al *contenuto* collettivo delle credenze fondative. Che la maggior parte delle persone nella nostra società abbiano credenze dettagliate sui ruoli e funzioni sociali degli oggetti e delle persone che li circondano è piuttosto improbabile. Eppure se la funzione sociale è una conseguenza dell'attribuzione collettiva, allora l'unico modo di spiegare caratteristiche specifiche di un'entità sociale è facendo appello a una qualche caratteristica specifica del *contenuto condiviso* che ne sta alla base. Se riconosciamo che l'entità sociale ha una proprietà che non le risulta dall'attribuzione collettiva (e, ovviamente, non si tratta di una proprietà dovuta alla sua costituzione fisica), allora la spiegazione standard dell'ontologia sociale deve essere in qualche modo rivista, perché la sua generalizzazione da casi semplici non regge. A questa obiezione si potrebbe rispondere che, benché sia vero che non possiamo estendere la spiegazione standard da casi semplici a quelli più complessi senza fare alcuni aggiustamenti, è anche vero che è piuttosto banale capire come questi aggiustamenti vadano fatti.

Nell'approccio di Searle, i contenuti intenzionali collettivi da cui dipende la realtà sociale non sono sempre *espliciti*, cioè il loro statuto psicologico non è necessariamente quello di una credenza proposizionale pienamente formulata. In generale i contenuti intenzionali possono essere visti come una serie di disposizioni che si determinano sulla base di una serie di capacità di sfondo di origine biologica e culturale. Si consideri il seguente esempio. Ti prometto che ti porterò al cinema domani. Le proprietà sociali (diritti e obbligazioni) che entrambi riceviamo attraverso tale atto sociale esistono in virtù delle nostre credenze esplicite al riguardo. Entrambi crediamo che io abbia un'obbligazione e tu un diritto. Ma in situazioni più complesse la maggior parte delle caratteristiche sociali che emergerebbero dalla intenzionalità collettiva sono lasciate a una implicita *deferenza* a una "autorità" diversa dalle mie intenzioni. Ad esempio, non mi occorre avere una conoscenza dettagliata delle funzioni che attribuisco implicitamente al direttore delegato di una certa azienda, nella misura in cui *altre persone* (chiamiamole "esperti") ce l'hanno e io ho una disposizione implicita a deferire a loro rispetto a tale conoscenza.¹⁰

Questa versione rivisitata della teoria di Searle, però, non basta ancora a rispondere all'obiezione. E' infatti comunque implausibile sostenere che per ciascuna funzione di status complessa ciascuno abbia la *specific*a intenzione a

¹⁰ Questa nozione di deferenza è stata elaborata in campo semantico da H. Putnam 1975, "The Meaning of 'Meaning'", *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press: 215-271.

deferire agli esperti, e che vi siano *sempre* esperti al riguardo. Si può sostenere che la tendenza a deferire in simili casi sia basata su credenze implicite molto *generali*, ossia sia una disposizione basata sulle nostre abilità di sfondo. Ma questa non è una risposta al problema, bensì un modo di riformulare l'imbarazzo in cui si trova la teoria standard nei confronti di funzioni istituzionali complesse, e delle conseguenze per la società che derivano da queste. Legami, vincoli, diritti, doveri istituzionali per essere *reali* (ossia avere un effetto sulle nostre vite) devono essere fondati su intenzioni con un contenuto specifico e non generale. Ovviamente il fondamento specifico di ciascuna funzione istituzionale complessa potrebbe essere nelle credenze *degli esperti* a cui deferiamo. Ma come spero sarà chiaro a breve, non appena elaboriamo una spiegazione di come la deferenza funzionerebbe nei casi più complessi, ci rendiamo conto che questa idea, lungi dal rappresentare un semplice "aggiustamento" della teoria di partenza, ci porta molto lontani da essa. In particolare, ci spinge a rivedere il ruolo costitutivo delle intenzioni collettive e dei contenuti condivisi nella sfera del sociale - l'idea centrale della teoria di Searle.

La seconda obiezione a (AC) è che non sembra lasciare spazio per possibili errori collettivi riguardanti lo status sociale. Si prenda ad esempio una partita di calcio fra il Milan e la Juventus. Il Milan vince per 3 a 1, ma per qualche strano motivo tutti credono che a vincere per 3 a 1 sia stata la Juventus (forse tutti sono sotto l'effetto di una droga che li fa rivivere il risultato dell'anno precedente quando la Juventus aveva vinto per 3 a 1). Non diremmo giustamente che hanno *torto* tutti quanti? Eppure come possiamo spiegarlo, se lo status sociale della partita, e con esso il suo risultato, dipende solo dalle attribuzioni collettive e *tutti* credono che la Juventus abbia segnato 3 goal? Nella teoria standard, nessuno sbaglia, perché la Juventus *ha* vinto. Ma questa analisi non ci sembra giusta. Se tutti venissero a sapere che il Milan ha segnato 3 goal mentre la Juventus ne ha segnato solo uno, e che tutti hanno creduto il contrario per via dell'effetto della droga, tutti si renderebbero conto di essersi *sbagliati*. La teoria di Searle, invece, ci porta a dire che il risultato della partita ora è cambiato!

Anche in questo caso si può difendere la posizione standard facendo ricorso alla nozione di deferenza, non rispetto a esperti di qualche tipo, ma piuttosto ai fatti storici. Infatti, nel caso di una partita di calcio, lo status del risultato finale non è interamente una questione di cosa credono le persone, perché dipende da quanti goal sono stati fatti da ciascuna squadra, e i goal sono eventi fisici il cui accadere o meno è indipendente dalla credenza delle persone (anche se, ovviamente, quali eventi continuo come goal è a sua volta una questione di ciò

che credono le persone). Quanti goal siano stati fatti da ciascuna squadra, dunque, non è una questione di credenze diffuse, ma una questione di fatti storici. E le persone possono avere credenze false riguardo ai fatti storici, e con ciò avere credenze collettive false riguardo a chi vinse. In altri termini, in casi come questi dovremo deferire ai fatti storici, e se scopriamo che ci eravamo sbagliati rispetto ai fatti storici, ammettere che ci sbagliavamo anche rispetto alle attribuzioni di status che compivamo sulla base delle credenze che avevamo rispetto a quei fatti storici. Il problema in questa risposta, è che basta che il contenuto di un atto sociale venga *scritto* in un supporto esterno accessibile perché sia possibile un errore collettivo rispetto ad uno status sociale, e quindi una situazione che sembra eccezionale all'interno della teoria standard, risulta essere invece un caso molto generale. Ad esempio, col firmare un contratto io accetto molti doveri e diritti di cui spesso non ho conoscenza dettagliata, e rispetto a cui posso avere, come qualsiasi altro, credenze sbagliate. Eppure ciò che *stabilisce* i miei doveri e diritti non sono le mie credenze, né le credenze della collettività di cui faccio parte, ma il contenuto del testo scritto del contratto. Deferisco ad esso la conoscenza che non ho in prima persona, perché esso contiene tutte le informazioni che determinano la funzione di status mia, e in generale delle persone e oggetti che hanno a che fare con esso. Il problema per la teoria standard, dunque, è che non riesce a tracciare la distinzione fra ciò che qualcuno (o *ognuno*) crede rispetto allo status sociale di di una entità x , e l'effettivo status sociale di x , a meno di non venire integrata il riconoscimento del fatto che in molti casi l'intenzionalità collettiva debba deferire a cose come memorie storiche, documenti scritti, e simili. Ma ciò, come vedremo, significa sostanzialmente ammettere che l'idea che alla base della realtà sociale ci siano sempre e solo contenuti intenzionali condivisi è errata.

3. *Intenzioni sociali e documenti*

Stando al modello standard dell'ontologia sociale, i riconoscimenti collettivi richiedono un contenuto intenzionale condiviso: l'assegnazione di una funzione a qualcosa o qualcuno. La complessità di molte funzioni di status nelle società contemporanee e la possibilità di errori collettivi riguardo agli status sociali getta più di un dubbio sulla generalità del modello standard. Per situazioni semplici riguardanti comportamenti collaborativi fra membri di piccoli gruppi il modello almeno superficialmente funziona, ma per spiegare situazioni più complesse occorre rivederlo, e non si tratta di revisioni banali. In particolare,

ritenere che lo status sociale di una entità sia determinato dal contenuto di una credenza collettiva su di essa ci forza a vedere il riconoscimento come una forma di collaborazione; ma possiamo continuare a pensarla così e nel contempo accettare l'idea che in alcuni casi occorra deferire a fonti più "autorevoli" del contenuto intenzionale condiviso?

Argomenterò che le intenzioni che sono richieste affinché vi siano entità sociali complesse come le istituzioni *non* hanno la forma del riconoscimento collettivo che è plausibile supporre nei casi più semplici. Si consideri l'esempio seguente. Ti prometto che ti pagherò 5 Euro entro domani. Compiendo tale atto, che richiede una comunità di almeno due persone, un'entità sociale viene portata all'esistenza: una promessa. Ci sono molte teorie filosofiche riguardanti l'esistenza di cose come le promesse, ma grossomodo tutti sono d'accordo nel sostenere che tu e io siamo vincolati dalla promessa in certi modi: io ho l'obbligazione di pagarti, e tu hai il diritto di chiedermi la restituzione dei 5 Euro se domani non te li avrò dati. In altri termini, la promessa ha un potere vincolante. Ma da dove deriva questo potere? Il fatto che le due parti (tu e io) sappiamo che le promesse vanno mantenute è una preconditione per l'esistenza dei vincoli sociali che sorgono dall'atto del promettere. Ciononostante, i fatti che riguardano *chi* è vincolato, e *come* lo sia e *rispetto a cosa* ci siano dei vincoli, dipendono dal *contenuto* dell'atto sociale a cui i due soggetti hanno preso parte. Il contenuto ci dice cosa è stato promesso a chi, e così determina la natura del legame fra i due soggetti. In situazioni semplici la spiegazione standard funziona, perché il contenuto rilevante normalmente coincide con quello delle intenzioni delle parti implicate nelle promesse, e tali intenzioni hanno la forma di un riconoscimento di una funzione di status. Però, in situazioni più complesse, il contenuto che contiene i vincoli e fonda i fatti sociali rilevanti, ossia il contenuto dell'atto sociale, *non è il contenuto delle effettive intenzioni dei partecipanti dell'atto sociale che sta alla base dell'oggetto sociale*. Come abbiamo visto, le persone spesso non hanno, neppure implicitamente, credenze dettagliate rispetto a molte funzioni di status, e possono anzi avere credenze sbagliate. Situazioni sociali più complesse richiedono solo che il contenuto dell'atto sociale sia *accessibile* ai partecipanti, e non che sia parte delle loro intenzioni effettive. Ecco perché il contenuto può essere *registrato su supporti esterni accessibili*. Nelle società contemporanee, il contenuto è spesso registrato su mezzi cartacei o digitali. Se scriviamo che ti ho promesso di pagarti 5 Euro entro domani, e *siamo d'accordo sul fatto che il contenuto di tale iscrizione sia vincolante*, anche se entrambi ci dimentichiamo cosa è stato promesso, ci sarà un modo, *in linea di principio*, di dirimere la questione. Quindi, è il contenuto prodotto nell'atto

sociale e poi registrato ciò che giustifica la persistenza del legame sociale, e che *stabilisce la natura dei vincoli sociali rilevanti*. Nel quadro della documentalità, un *documento* è appunto il contenuto iscritto o registrato che sta alla base di *ogni* entità sociale.

La differenza fra la visione standard e la documentalità è profonda. Nella teoria di Searle, ciò che determina la natura delle entità sociali è un contenuto intenzionale condiviso. Dunque, gli status sociali complessi che troviamo in strutture sociali complesse hanno a fondamento solo delle credenze generiche e delle disposizioni a deferire. Nella documentalità, invece, l'unica intenzione "sociale" condivisa che viene richiesta per l'esistenza della realtà sociale consiste nel riconoscere certi contenuti registrati di atti sociali (ossia documenti) come *validi e vincolanti*. Dunque, le intenzioni sociali collegate a strutture complesse *devono* essere generiche, perché abbiamo bisogno di intenzioni *non specifiche* dal momento che ad essere *specifico* è il contenuto del documento. Il fatto che nei casi più semplici anche le intenzioni condivise abbiano contenuti specifici convergenti, dunque, è una questione accidentale alla realtà sociale, lungi dall'essere il modello costitutivo dell'intera classe degli oggetti sociali.

Quindi, il riconoscimento collettivo che fonda la realtà istituzionale è una forma di collaborazione solo in un senso molto più debole rispetto a come viene inteso nella teoria standard. Stando a quest'ultima, il mondo sociale, composto di entità sociali, esiste solo se e finché ci sono intenzioni collettive con uno *specifico e sostanziale* contenuto condiviso, come ad esempio che *pezzi di carta fatti in un certo modo valgono 5 Euro*. Anche se, strettamente parlando, un fine comune non è richiesto per il riconoscimento collettivo (e anche se il riconoscimento collettivo non deve prendere una forma irriducibilmente plurale), il fatto che il contenuto condiviso abbia a che fare con le caratteristiche specifiche dell'entità sociale rende riconoscimento collettivo e collaborazione due facce di una stessa medaglia. In un certo senso, il riconoscimento collettivo sia un caso limite di cooperazione¹¹. Stando alla documentalità, l'esistenza di istituzioni richiede solo che gli individui in una collettività condividano la credenza generale che il contenuto di certi documenti determini i vincoli sociali, i doveri, i diritti e così via. La parte condivisa del contenuto intenzionale è generale, non solo nel senso che non contiene nessuna attribuzione specifica di funzioni sociali, ma anche perché normalmente non riguarda nessun documento specifico. Ciò che si richiede affinché ci sia una istituzione è solo che ci sian persone che credano che i documenti *di un certo tipo* sono validi e vincolanti.

¹¹ Searle 2010 (*op. cit.*) pagg. 65-8.

Come si possa descrivere nel dettaglio il contenuto di tali intenzioni è probabilmente una questione empirica e lascia aperta la possibilità che possa venire declinata in maniera in diversi contesti sociali. Una ipotesi di lavoro che sembra interessante è la seguente: il contenuto della credenza condivisa che fonda realtà sociali e istituzionali complesse è che *registrazioni di atti sociali sono valide e vincolanti se e solo se vengono prodotte stando a certe procedure stabilite*. Quali procedure rendano un documento valido dipende dal contesto: in certi casi informali basta fare appello alla memoria di una terza persona, mentre in altri è necessario far riferimento a un contratto sulla carta o in formato elettronico, o alla legge. La forma di cooperazione (molto rarefatta) che costituisce la condizione minima per l'ontologia sociale in contesti sociali complessi è quindi molto diversa dalla cooperazione ordinaria che troviamo nelle azioni condivise. Non riguarda fini comuni, nemmeno nel senso limitato di un riconoscimento condiviso di status sociale, ma solo il soddisfacimento di condizioni formali.

4. Conclusioni

La teoria standard dell'ontologia sociale ritiene che la cooperazione (specialmente nella sua forma degenerata del riconoscimento collettivo di funzioni di status) sia l'elemento costituente fondamentale della realtà sociale. Però, come ho argomentato sinora, se questa tesi ha una qualche plausibilità per i casi più semplici, non la si può generalizzare a casi complessi, che sono quelli che riguardano la realtà istituzionale che ci circonda. È importante notare che il fatto che l'esistenza di istituzioni richieda solo l'accettazione generica della validità delle procedure di produzione di documenti è compatibile con il fatto che, nella maggior parte dei casi, alle persone *importi* del contenuto dei documenti validi. Anzi, poiché il "costo" del vivere in una società complessa come quelle contemporanee è accettare che il contenuto dei documenti che rispettano certe caratteristiche formali (ossia siano prodotti stando a procedure valide) sia vincolante, è naturale che vi sia interesse da parte nostra rispetto a *quali* contenuti diventino vincolanti. Che certi contenuti siano vincolanti rispetto ad altri, del resto, vuol dire che ci saranno o potranno esserci certe conseguenze e non altre per la nostra vita.

Del resto, se il comportamento *minimo* richiesto per l'esistenza di istituzioni complesse nelle società contemporanee è collaborativo solo in un senso molto debole, ciò non vuol dire che la collaborazione vera e propria sia da escludersi.

Talvolta c'è una collaborazione sostanziale per raggiungere un fine comune, e analogie fra comportamenti istituzionali e situazioni come quella di due amici che suonano un duetto regge. Ma questo momento collaborativo deve comunque essere rispecchiato nel contenuto dei relativi documenti, prodotti tramite procedure valide e quindi vincolanti, altrimenti la collaborazione, per quanto sia intensa, è destinata a non generare risvolti sociali effettivi. Altre volte l'accordo riguarda *solo* le procedure formali per generare documenti validi, e non è qualcosa che gli individui possano davvero negoziare (a meno, ovviamente, di rinunciare alla vita sociale in toto, ma è davvero un'opzione dal momento che gli Stati dispongono di forze di polizia?). La collaborazione effettiva è in genere un valore aggiunto nelle situazioni sociali proprio perché *non* è la forma più basilare e minimale del comportamento sociale.

SIMPOSIO

Virginio Pedroni, *Ragion pratica e sensibilità morale. L'etica fra discorso e intuizione*, Carocci, Roma 2010

Oltre l'opposizione fra ragione e sensibilità

Adriano Fabris

Università di Pisa

Dipartimento di Filosofia

1. Il libro di Virginio Pedroni *Ragion pratica e sensibilità morale*¹ pone a tema, in 443 dense pagine, il rapporto sussistente in etica fra aspetto normativo-argomentativo e esperienza (o più precisamente: sensibilità) morale, nell'ottica di approfondimento del ruolo cognitivo dei due momenti. Il libro si richiama certamente, per quanto riguarda il suo approccio complessivo, alle posizioni di Apel e di Habermas, che già erano state oggetto di discussione in un precedente libro dello stesso Pedroni². Ma l'impostazione dell'etica della comunicazione e dell'etica del discorso propria di questi due autori, di carattere trascendental-pragmatico, dev'essere sottoposta nell'ottica di Pedroni a uno specifico correttivo: deve cioè essere integrata in senso realistico ed esperienziale.

Più precisamente Pedroni intende mostrare che “una corretta ricostruzione e fondazione della moralità debba evidenziare il ruolo cognitivo sia della sensibilità, intesa, in senso realista, come capacità di fare esperienza delle proprietà morali della realtà, sia della riflessione razionale, considerata, in senso costruttivista, come capacità di costruire un ordine coerente di norme morali appropriate”³. Ciò viene compiuto consapevolmente in controtendenza rispetto al modo in cui, nella storia del pensiero, è stata compiuta una ricostruzione filosofica della vita morale. Quest'ultima, infatti, ha solitamente contrapposto il realismo al costruttivismo e la sensibilità alla riflessione razionale. Invece, secondo Pedroni, “il momento riflessivo-costruttivo e quello intuitivo-realista (connesso all'immediata sensibilità morale) non solo si presentano insieme nella concreta vita morale dei soggetti, che è sempre un impasto di intuizioni immediate e di processi deliberativi, ma devono essere integrati anche sul piano teorico”⁴. L'ambizione del libro è appunto assolvere a questo compito.

¹ V. Pedroni, *Ragion pratica e sensibilità morale. L'etica fra discorso e intuizione*, Carocci, Roma 2010.

² V. Pedroni, *Ragione e comunicazione. Pensiero e linguaggio nella filosofia di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas*, Guerini e Associati, Milano 1999.

³ V. Pedroni, *Ragion pratica e sensibilità morale*, cit., p. 12.

⁴ Ivi, p. 15.

2. Per comprendere in che modo ciò può essere realizzato propongo una lettura a ritroso del testo di Pedroni, partendo dall'ultimo capitolo, il quarto, dedicato a "Ordine morale ed etica del discorso". Qui lo scopo dichiarato è appunto quello di "cogliere la relazione fra immediatezza intuitiva e mediazione discorsiva, seguendo anche in campo pratico quella linea di congiunzione fra sensibilità e ragione che Kant considera rilevante solo nell'ambito della conoscenza teorica". Ne consegue una concezione dell'etica per la quale questa disciplina si fonda "sia sulla capacità di percepire-sentire i tratti normativamente salienti del mondo (come sostiene il realismo morale intuizionista), sia sulla facoltà di costruire un ordine morale costituito da norme giustificabili nell'ambito di una riflessione pubblica, in cui si cerca di far prevalere l'argomento migliore (come sostiene in generale il costruttivismo morale e, in particolare, l'etica del discorso)"⁵.

Si comprende allora perché il percorso che segue Pedroni per legittimare la sua tesi passa attraverso un rinnovato confronto con Habermas, che viene compiuto a partire da una considerazione del "mondo della vita" (oggetto tematico, come vedremo, del capitolo terzo). Ma a differenza di Habermas Pedroni ritiene che non vi è alcun nesso necessario fra intuizionismo e comunitarismo, mentre "una prassi orientata dal riconoscimento di proprietà assiologiche e morali [...] [è] ciò in cui originariamente consiste la vita morale, un livello da cui deve partire anche la dimensione riflessiva e deliberativa, peraltro irrinunciabile". In altre parole – e questo è l'opportuno passo ulteriore che va compiuto nei confronti di Habermas e, più in generale, di un'impostazione astrattamente trascendental-pragmatica – l'universalità presuppone non solamente la struttura normativa della comunicazione, che in questa specifica forma dell'agire viene messa in opera e giustificata, ma la scelta di argomentare a proposito di norme morali. E dunque, per operare una tale scelta, "bisogna che la moralità stessa si sia già affermata ai nostri occhi come dimensione rilevante": ciò che avviene appunto nel mondo della vita⁶.

Il soggetto che vive e compie le sue esperienze nel mondo della vita, infatti, è un soggetto che ha sensibilità percettiva e morale, e che è dotato di un'articolata modalità di relazione affettiva nei confronti delle cose. L'esperienza che viene compiuta da questo soggetto è dunque quella di chi, partendo dal quotidiano, è educato a cogliere e a elaborare ragioni per credere, pensare, agire. Emerge qui, volendo utilizzare il lessico di

⁵ Ivi, p. 307.

⁶ Ivi, pp. 318-19.

McDowell, l'esperienza di una "seconda natura" del soggetto morale. Ed è inoltre possibile, come appunto fa Pedroni, recuperare il tema wittgensteiniano del "vedere come", mettendo così in luce "forme elementari del riconoscimento intersoggettivo con valenza pratica, che precedono ogni mediazione linguistica e dunque la formulazione esplicita di norme"⁷.

In tal modo la contrapposizione di credenze speculative di tipo scientifico e credenze pratiche di carattere morale si rivela ingiustificata. Ciò fa emergere l'opportunità di cogliere un più comprensivo, reciproco rimando fra i due tipi di credenza. Più in generale, ciò sembra suggerire l'esistenza di un legame profondo, da precisare ulteriormente, fra teoria ed etica.

Insomma: l'integrazione del modello dell'etica del discorso con elementi provenienti da un approccio di tipo intuizionistico risulta, secondo Pedroni, non solo possibile, ma anzi necessaria, e dunque auspicabile. Da una parte, infatti, le proprietà assiologiche o morali non possono affatto sottrarsi al momento discorsivo e a quello proprio della discussione pubblica; dall'altra, però, l'idea regolativa del discorso condotto all'interno della comunità illimitata della comunicazione è spinta a trasformarsi in un'idea regolativa per la vita. Si delineano allora tre momenti, che consentono il passaggio dal piano intuitivo a quello dell'esplicita pretesa normativa. Essi sono, rispettivamente: quello dell'esperienza assiologica o morale immediata; quello della deliberazione, sviluppato su di un piano essenzialmente monologico, e infine quello della fase riflessiva dialogica, in cui vengono avanzate esplicite pretese di validità normativa. Ecco dunque come, nella prospettiva di Pedroni, può essere garantita un'intersoggettività relazionale radicata nell'esperienza e nel sentire del soggetto individuale.

Ma se l'estensione intersoggettiva e condivisa dell'esperienza immediata di valori da parte del soggetto individuale è qualcosa che dipende da una discussione, virtuale o effettiva che essa sia, ciò significa che l'esercizio del dialogo assume un ruolo decisivo di coronamento dell'intero processo. Attraverso la pratica del dialogo, certamente, i valori di riferimento nella vita concreta si candidano a divenire norme e a farsi, in tal modo, universali. Ma la via del dialogo è una strada lunga e difficile, il cui sbocco positivo tutt'altro che garantito. Com'è possibile infatti dialogare con chi, ad esempio, non è disposto a farlo? E com'è possibile considerare partner di un dialogo chi non può affatto essere considerato un soggetto morale (come ad esempio il "musulmano" di cui parla Primo Levi)?

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 323-24.

Con questi interrogativi il libro di Pedroni si chiude: nel contempo stabilendo un insuperabile limite alla meccanica applicazione dei criteri insiti nell'etica del discorso e aprendo nuovi orizzonti di riflessione per ricerche future. Dialogare anche quando il dialogo risulta impossibile è infatti la sfida che dev'essere accolta se si vuole lasciare pur sempre uno spazio per un discorso capace di farsi universale. Ma anche al fine di sostenere questo specifico agire – questa è comunque la convinzione di Pedroni – il riferimento all'ambito della comune sensibilità morale può essere ritenuto proficuo.

3. Prima tuttavia di ritornare su questi temi nelle mie considerazioni conclusive voglio mostrare in che modo Pedroni giunge a tale esito. L'itinerario che egli segue, scandito nei precedenti tre capitoli del suo libro, è infatti indicativo. Esso muove dall'analisi di tre modelli di etica (il sentimentalismo etico di Hume, il razionalismo kantiano e il costruttivismo di Rawls, analizzati dettagliatamente nel primo capitolo); analizza poi in maniera approfondita l'etica della comunicazione di Apel e l'etica del discorso di Habermas mettendole a confronto con la posizione elaborata da Rawls (e appunto perciò il secondo capitolo si conclude con una disamina del dibattito fra Habermas e Rawls); passa infine (nel terzo capitolo) ad analizzare il mondo della vita come luogo in cui si annuncia e si sviluppa una dimensione immediata della moralità. Quest'ultimo capitolo è di particolare interesse nella misura in cui, in esso, il legame fra mondo della vita e percezione dei valori viene preso in esame secondo tre approcci via via sempre più ricchi e articolati dell'esperienza morale (ai quali, in parte, ho già accennato). Si tratta dell'idea di un'analogia fra percezione delle proprietà secondarie e percezione delle proprietà assiologiche elaborata da McDowell (e criticata da Blackburn); della questione del riconoscimento, colta a partire dall'esperienza di ciò che Wittgenstein ha chiamato il "vedere come" e discussa tematicamente con riferimento a quanto elaborato (sebbene non in una prospettiva di epistemologia del discorso morale) da Honneth; e infine dell'idea di una teoria delle emozioni che giunge a sviluppare forme di intuizionismo affettivo, come avviene in alcuni autori del contemporaneo dibattito anglo-americano.

È appunto quest'articolata prospettiva di esperienza morale, concreta, che Pedroni vuole veder integrata all'astrattismo normativo e procedurale non solo dell'etica del discorso, ma dello stesso contrattualismo rawlsiano, con la sua elaborazione di una teoria della giustizia basata sull'equilibrio riflessivo. Si delinea di nuovo – come tema di fondo sul quale già il pensiero kantiano e, con esplicito riferimento ad esso, l'ermeneutica novecentesca avevano insistito – di collegare universale e particolare, principî generali e

mondo della vita. Ciò che in ogni caso viene rifiutata, in definitiva, è l'elaborazione, riduttiva e riduzionistica, del naturalismo etico: che, con tutta l'ingenuità del suo realismo, salta, per dir così, a piè pari l'intera questione.

4. Questa dottrina ricostruttiva, e la proposta teorica per molti versi convincente che Pedroni sviluppa, possono sollecitare alcune specifiche riflessioni che espongo schematicamente. In primo luogo c'è da domandarsi se, come già accennavo alla fine del precedente paragrafo, l'integrazione fra modello costruttivistico e intuizionismo realista non possa trovare già un terreno di specifica realizzazione nell'ambito delle cosiddette "etiche applicate". In esse, infatti, il problema del rapporto tra universalità dei principî e particolarità della vita concreta si trova risolto in forme e modi che consentono un radicale ripensamento del concetto stesso di 'fondazione'. Ci si può chiedere allora se è davvero necessario, di fronte a queste esperienze, riproporre il problema del fondamento della morale in forme ancora tradizionali: se basti, cioè, demandare a un secondo momento la questione dell'applicazione, sebbene ponendo la necessità di un'integrazione fra ragione pratica e sensibilità morale, quando invece l'esperienza comune di chi si occupa di bioetica, di etica ambientale, di etica della comunicazione, è quella di ambiti settoriali nei quali non si parte dall'universalità di un consenso, ma la si costruisce a partire dalle tracce di universalità insite appunto in questi ambiti stessi.

Più in generale, ciò che forse dev'essere ripensato – e in questa direzione Pedroni offre spunti preziosi, è la nozione stessa di 'universale' in etica. Bisogna cioè precisare non solo la dinamica in virtù della quale una tale universalità viene a formarsi (ciò su cui Apel e Habermas hanno dato un contributo importante), ma il nesso tra universalità della struttura, nel suo farsi procedurale, e decisione che motiva a metterla concretamente in opera. Rispetto a ciò il ricorso alla sensibilità morale rischia di non essere una soluzione definitiva: nella misura in cui, se è pur vero che in quest'ambito è possibile riferirsi a una sorta di "seconda natura" che caratterizzerebbe l'esperienza morale, ciò non comporta che, nei confronti di tale seconda natura, di fatto non si possano compiere le scelte più diverse.

In definitiva, allora, resta da giustificare la motivazione ad agire secondo ciò che abbiamo chiarito essere bene (e questo è il modo in cui va intesa, nel suo fondo, la questione del rapporto tra universale e particolare). Resta cioè aperta la questione riguardante ciò che c'induce a prendere una decisione morale conforme e fedele a ciò che sappiamo essere tale. La semplice intuizione del bene non è infatti sufficiente a motivare

all'azione buona. La procedura dell'etica del discorso, così come le varie forme di costruttivismo che Pedroni prende in esame, permettono certamente di riconoscere che una determinata relazione intersoggettiva è morale, ma non dicono perché, nella situazione concreta, essa debba essere attuata.

Ancora. Con il collegamento alla concretezza dell'esperienza acquisiamo bensì un radicamento nel mondo della vita, e quindi attingiamo a quel contesto all'interno del quale sappiamo che cosa solitamente è considerato bene e come farlo. La ricerca di Pedroni risulta, sotto questo rispetto, illuminante. Ma la teoria della morale (la meta-etica, appunto) proprio per il suo impianto, che è un impianto sostanzialmente teorico, non offre orientamento per l'esercizio effettivo di una dinamica motivazionale. La teoria, come tale, su di un piano pratico non è infatti in grado di coinvolgere.

Forse, allora, per uscire da questa difficoltà è necessario partire nuovamente dall'esperienza della relazione. Ma dall'esperienza di una relazione concreta, vissuta. Da un'etica della relazione in cui la tradizionale contrapposizione di teoria ed etica, di ragione speculativa e ragione pratica, di riflessione e sensibilità viene finalmente lasciata alle spalle. Per partire invece dal rapporto: non già per arrivarci dopo che la separazione fra i termini in gioco è stata una volta per tutte istituita, e dunque non è possibile più eliminare⁸.

⁸ Per un approfondimento di questi temi mi permetto di rinviare al mio libro *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

Costruire ponti*

Paolo Farina
pfarina@sunrise.ch

1. Non è nelle mie intenzioni una presentazione generale del libro; concentrerò invece l'attenzione su alcune sue parti (il cap. III e IV), dandone una rapida lettura critica, per giungere a porre alcune questioni, non obiezioni, che possano stimolare l'autore ad approfondire il discorso. Non chiedo una risposta esauriente a tutte le questioni: mi preme mostrare la ricchezza del libro, se è vero che questa – la ricchezza di un libro – si misura colla capacità di destare la critica e sollecitare il lettore ad interrogarsi.

Prima, tuttavia, vorrei esprimere un giudizio di carattere generale, che consente di chiarire anche il tipo di lettura che svilupperò nel mio intervento, d'indicare una prospettiva di fondo in cui ritengo che il libro sia collocabile.

Certamente, *Ragion pratica e sensibilità morale*, a cavallo fra meta-etica ed etica normativa, come dichiara lo stesso autore (p. 9), è opera schiettamente filosofica e va inquadrato nel dibattito filosofico sull'etica, in quell'ambito teoretico che (con una certa improprietà) è chiamata «filosofia pratica»: espressione che, indipendentemente da ogni riferimento al suo senso in Aristotele e alla sua «riabilitazione» da parte dei neo-aristotelici negli anni Sessanta del secolo scorso, ha finito per indicare ogni genere di riflessione sull'agire e sul sapere ad esso relativo. Questa è la sua cornice naturale.

Ma credo che il libro costituisca anche un utile contributo ad un altro dibattito, oggi in corso non solo tra specialisti ma anche nelle pagine culturali dei più accreditati giornali e in riviste militanti, come ad esempio «MicroMega». Alludo al dibattito sullo stato democratico centrato sulla questione delle sue basi morali, delle forze che creano vincolo sociale, e sulla tesi di un rinnovato ruolo della religione nella sfera pubblica, della necessità di una religione civile, variamente declinata: in breve, il dibattito che ruota attorno al (cosiddetto) «teorema di Böckenförde».

* È qui riproposto con pochi tagli il testo della relazione letta durante la presentazione del libro di Virginio Pedroni, *Ragion pratica e sensibilità morale. L'etica fra discorso e intuizione*, Roma, Carocci 2010, al Liceo di Lugano 1, il 30 settembre 2010. È stato mantenuto l'andamento colloquiale del testo.

A questo dibattito partecipano costituzionalisti, come lo stesso Böckenförde e Zagrebelsky, teologi, si pensi a Vito Mancuso, storici delle idee, come Maurizio Viroli, sociologi con formazione storica, come Gian Enrico Rusconi, filosofi, come Jürgen Habermas, con cui in *Ragion pratica e sensibilità morale* è intessuto un serrato e continuo confronto in un rapporto di *concordia discors* (o forse, viste le molte riserve e prese di distanza, si dovrebbe dire di *discordia concors*?).

Nel libro, constatato che gli uomini non sembrano inclini ad avere scopi e criteri di valutazione convergenti, constatato cioè che un ordine morale oggettivo non è dato né in partenza né una volta per tutte, si afferma la necessità di stabilire regole universali di condotta che colmino questa lacuna, la necessità di concordare criteri di valutazione morale che, per costituire davvero un ordine morale condiviso, devono essere tenuti «ben distinti e separati da tutto ciò che [...] negli uomini riguarda i valori e ha rilevanza pratica ma non può essere oggetto di consenso universale e obbligo», e tra quanto non può costituire base di edificazione di un ordine condiviso sono annoverati «religioni, visioni della vita, costumi, tradizioni, preferenze personali» (p. 315; c. m.).

Questo passo non va forzato; non penso che l'autore del libro avesse di mira il «teorema di Böckenförde» e, in modo diretto, neppure il dibattito sullo stato democratico. Ciò che gli preme – come ci viene detto subito nella prima pagina del libro – è «elaborare un'idea normativa – dunque fondativa [...] – del sapere morale e della sua validità» (p. 9). Resta tuttavia l'opzione laica: *religioni, ideologie totalizzanti, ...*, sono relegate nella sfera privata e non hanno voce – non devono averla – nel discorso inclusivo fra partner liberi e uguali, impegnati a stabilire i criteri condivisi di valutazione morale indispensabili a colmare la lacuna di un'armonia prestabilita. Ciò che conta in questa impresa sono i principi formali di universalizzazione che regolamentano il discorso pubblico che si applica al sostrato dell'esperienza morale del (cosiddetto) «mondo della vita», e non «impulsi e forze di unificazione interiori mediati dalla fede religiosa»¹. L'ordine morale è costruito e vale *etsi Deus non daretur*.

Questo carattere della proposta teorica formulata in *Ragion pratica e sensibilità morale* – la possibilità di un'etica mondana autonoma nel suo nesso con un'ordinata convivenza umana – la rende utile materia di riflessione anche fuori del contesto in cui nasce. Ma è a questo contesto che è il momento di tornare.

¹ E.-W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione* [1967], in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a c. di G. Preterossi, Bari, Laterza 2007, p. 54.

2. Un primo livello della moralità – primo in quanto più elementare ed immediato: non si richiedono mediazione riflessiva, processi inferenziali, perché prendano corpo valutazioni morali e motivi per agire – è quello del «mondo della vita»: in gioco è la sensibilità morale, intesa in senso realista come capacità di esperire le proprietà morali del mondo. Questa dimensione dell'esperienza morale, che a me pare importante e non trascurabile, è analizzata in tre successive sezioni del cap. III ricorrendo a strumenti teorici messi a disposizione da McDowell (§ 3) e da Wittgenstein (§ 4) e ad una disamina delle emozioni e del loro ruolo nella vita morale (§ 5). Mi preme mettere in luce una convergenza teorica in queste tre concatenate analisi, il cui rilievo consente di porre due o tre questioni meritevoli di attenzione.

McDowell sostiene che noi possediamo la capacità di percepire i tratti moralmente rilevanti delle situazioni, più in generale le proprietà assiologiche (ad esempio, la crudeltà di un'azione sul piano etico, ma anche la bellezza di un'opera d'arte sul piano estetico), non diversamente da come percepiamo le proprietà naturali degli oggetti del mondo che ci circonda (colori, odori, forme, e così via); queste percezioni delle proprietà morali danno immediatamente luogo, secondo il filosofo sudafricano, a valutazioni e alla convinzione di dover agire o non agire in un certo modo. In un caso e nell'altro, si tratti di proprietà assiologiche o di proprietà naturali, la conoscenza percettiva che se ne ha si attua senza che siano operate inferenze: in modo immediato in virtù della relazione che si istituisce tra la sensibilità e i suoi oggetti, cioè «a partire da come [le cose] appaiono» (p. 196 e *passim*) a «un soggetto [...] adeguatamente attrezzato e formato» (p. 194). Questo è fondamentale e decisivo nella teoria in esame: senza una conveniente formazione concettuale, che si accompagni all'indispensabile corredo organico, non si avrebbero percezioni, le quali richiedono imperativamente specifiche competenze concettuali, al punto che, quanto più una competenza è estesa e profonda, tanto più si estende e si approfondisce la percezione. È, ad esempio, possibile – rubo l'esempio al libro – una conoscenza percettiva che attribuisca immediatamente un dipinto a Rembrandt in base al solo gioco di luci e di ombre a condizione di essere esperti; profani, non debitamente addestrati, vedrebbero sì 'un dipinto', possedendone il concetto, ma non 'un dipinto di Rembrandt'.

I problemi che l'empirismo nella versione di McDowell pone sono molteplici e di peso; nel libro vengono accuratamente affrontati in pagine ricche di fini e documentate analisi, su cui per ovvi motivi non è il caso di soffermarsi in questa sede: mi limito a rinviare il lettore curioso e volenteroso alla terza sezione del cap. III. Voglio piuttosto richiamare

l'attenzione e riflettere su quanto è appena emerso, sul peso dell'educazione della sensibilità nella conoscenza percettiva, motivo sottolineato nel libro.

In questa concezione si pone l'accento sui caratteri che assume il soggetto senziente. Il tipo di rappresentazione della realtà che è possibile *dipende* anche dal tipo di sensibilità che è in gioco. [...] La sensibilità può essere educata, formata (il pensatore rinvia all'idea di *Bildung*), assumendo i connotati di una "seconda natura". [...] La capacità di cogliere il normativo, di entrare nello spazio logico delle ragioni, *dipende* dall'educazione della sensibilità» (p. 192; c. m.).

Determinante nella conoscenza percettiva, nel nostro caso delle proprietà morali, è dunque non 'la sensibilità' ma 'la sensibilità ben formata', che costituisce una «seconda natura». È bene non farsi suggestionare dalle parole. «Seconda natura»: si ha a che fare – va detto – con una natura che, non diversamente dalla *coustume* di Montaigne, è assai poco naturale, dal momento che è il prodotto dell'educazione, acquisita nel corso del tempo tramite processi di trasmissione culturale. Il che significa: a una diversa formazione della sensibilità corrisponde una diversa conoscenza percettiva. La percezione dei caratteri della schiavitù di chi è educato ai diritti dell'uomo è la medesima di un antico romano privo di una sensibilità così formata? L'uno e l'altro colgono gli stessi tratti moralmente rilevanti di questo rapporto sociale? La risposta è scontata se, come si legge nel libro (lo si è appena visto), «il tipo di rappresentazione della realtà che è possibile dipende anche dal tipo di sensibilità [formata dalla *Bildung*] che è in gioco».

Si apre nella trama teorica tessuta in *Ragion pratica e sensibilità morale* lo spazio perché la teoria accolga l'*humana varietas*, la diversità nel tempo e nello spazio. Divengono non trascurabili a livello teorico, fondativo, i contesti storici, sociali, culturali (livelli d'istruzione e livelli di civiltà), i contesti in cui s'inscrivono «le prestazioni di un soggetto che è pure un soggetto in carne ed ossa» (p. 10) o, detto altrimenti, l'agire dell'uomo storico-empirico.

Non credo di dare una lettura del tutto esterna al libro, dove si dice ad esempio, a proposito del sapere morale, che «*non* si tratta necessariamente di un sapere fondato esclusivamente su facoltà naturali, prive di storia, non formate culturalmente ed esenti da condizionamenti sociali» (p. 174; c. m.). Non è, questo, un passo insolito. Nell'introduzione, proprio nel cuore della discussione della prospettiva teorica dell'intera ricerca, si legge che

pensiero, sapere, azione non possono [...] essere trattati solo come fatti naturali o storico-sociali, ma indubbiamente sono anche connessi a fatti di questo tipo, poiché sono il prodotto degli esseri umani: di menti, di cervelli, di corpi e di relazioni mutevoli fra menti, fra cervelli, fra corpi (relazioni sociali storicamente determinate) (p. 11).

Lascio all'autore del libro il compito di chiarire fino a che punto la mia lettura può essere spinta. A me premeva far emergere il problema della pluralità dei quadri assiologici, della loro coesistenza e del mutamento, un problema teorico consistente nell'ambito di una riflessione su «la vita e il sapere morale» (pp. 11-12), e saggiare se e in che misura la teoria argomentata nel libro è predisposta a rendere conto di questo problema. L'apertura messa in luce credo sia spia di questa predisposizione, ed è questa una ragione di apprezzamento del libro; in che misura, quale cioè sia l'ampiezza di questa apertura, è appunto un possibile tema di dibattito.

Le analisi della moralità nel «mondo della vita» che nel libro seguono la discussione del pensiero di McDowell mi pare conducano a conclusioni non diverse da quelle cui sono giunto sinora e suggeriscano altri motivi di riflessione.

Ad una conclusione analoga conduce il ricorso allo strumento teorico del *vedere come* di Wittgenstein, che amplia l'indagine sulla moralità tramite l'importante inclusione dell'alterità, del riconoscimento/misconoscimento dell'altro.

Riconoscere può significare molte cose: certo identificare, ma anche considerare, rispettare, stimare, apprezzare. Il riconoscimento ha a che fare in primo luogo con la dimensione visiva. Per riconoscere bisogna *vedere* e poi *vedere come*: come un conoscente, un amico, una persona (p. 221).

Come argomenta Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, analizzate nella quarta sezione del cap. III, il *vedere come* non implica mediazione riflessiva, non è il risultato di inferenze ma di un'immediata presa d'atto che richiede la cooperazione della percezione e dell'immaginazione (si pensi, ad esempio, al vedere figure nelle nuvole); appartiene, cioè, al livello più elementare della vita morale, non diversamente dal *vedere epistemico*, il vedere carico di teoria di McDowell: infatti, «noi cogliamo l'aspetto umano del nostro prossimo così come cogliamo una somiglianza fra due visi» (p. 221). E, non diversamente dal *vedere epistemico*, anche il *vedere come* ha a che fare anche con processi di apprendimento: è – si legge – «risultato di socializzazione» (p. 224).

Di particolare interesse è il carattere pratico del *vedere come*, su cui nel libro è messo l'accento, il suo trovare espressione in un atteggiamento e in comportamenti conseguenti. In questa prospettiva, esaminata sulla scia di Avishai Margalit e di Stanley Cavell oltre che di Wittgenstein, ha rilevanza peculiare il misconoscimento dell'altro, *visto come* essere subumano, visto cioè non come semplicemente diverso ma come 'non conforme' e, perciò, difettoso. È qui soprattutto che gioca il peso dei modelli culturali, e qui la teoria mostra la sua efficacia nel dar conto di un aspetto non trascurabile della vita morale, dei pregiudizi, e del bisogno della dimensione riflessiva e critica per la loro neutralizzazione.

Insomma,

la vita morale degli individui, prima che riguardare la deliberazione e il discorso pratico su norme e casi particolari, affonda le sue radici in questa microrealtà fatta di riconoscimenti avvenuti o mancati, di aspetti colti o ignorati. Ancora una volta è la dimensione dell'immediatezza a venire in primo piano: quella innata della mera natura, ma ancora di più quella acquisita attraverso socializzazione e addestramento, come "seconda natura" (p. 226; ma v. anche p. 231).

Non è il caso di rilevare la ricorrenza dell'espressione "seconda natura", che conosciamo e su cui mi sono già soffermato: valgono qui, corroborate, le considerazioni svolte prima e non voglio sollevare di nuovo la medesima questione. Desidero invece richiamare l'attenzione sul fatto che «questa microrealtà fatta di riconoscimenti avvenuti o mancati, di aspetti colti o ignorati» non solo precede il secondo livello della vita morale, la dimensione riflessiva e argomentativa, ma da questa si svolge autonoma in un senso particolare. Perché io riconosca (o misconosca) l'altro ed esprima questo riconoscimento (o misconoscimento) in un atteggiamento, lo traduca in comportamenti, non occorre l'intervento della mediazione riflessiva e critica. Non intendo mettere in questione l'assunto di fondo del libro sulla compenetrazione tra momento intuitivo e momento riflessivo, tra sentire e pensare, nella concreta vita morale. Più semplicemente, tenuto conto del fatto che – per parafrasare John Locke – l'uomo vive nel «crepuscolo della probabilità», mi chiedo se e in che misura nella concretezza dell'esistenza, nella quotidianità, questa compenetrazione si dia sempre, se la nostra vita morale non si svolga invece, talvolta o per lo più, a livello dell'immediata esperienza morale.

Ancora una volta, non credo questa seconda questione del tutto esterna al libro, dove si riconosce esplicitamente il dato di fatto di un agire morale legato al sentire: «occorre [...] partire proprio dal sentire per analizzare

come da esso emerga o ad esso si agganci l'agire morale e un pensiero morale riflessivo» (p. 240; v. anche p. 318 e *passim*) –, e dove è avvertibile – come ho già osservato – un'attenzione costante a «le prestazioni di un soggetto che è pure un soggetto in carne ed ossa».

Il problema del rapporto tra intuizione e riflessione è posto esplicitamente nel cap. III nei termini del loro reciproco condizionamento: «in che misura – viene chiesto – i nostri criteri morali dipendono da questo sostrato [l'esperienza del «mondo della vita»], hanno legittimità per valutarlo e capacità di trasformarlo?» (p. 23). È questo un problema centrale ed ineludibile, una volta che si sostenga la doppia fonte della moralità, intuizione e riflessione, ma forse vale la pena di interrogarsi anche sulla possibile relativa autonomia della dimensione originaria della vita morale, dal momento che – come si è visto – il soggetto morale già a questo livello elementare coglie i tratti moralmente salienti delle situazioni ed è in grado di riconoscere (o misconoscere) l'altro, di entrare cioè nel gioco delle relazioni sociali: conoscenze che, si è detto e ripetuto, danno luogo a comportamenti ed azioni senza l'ausilio di complessi processi deliberativi.

Ancor più peso e giustificazione ha questo interrogativo, se si considera il terzo approfondimento del «mondo della vita», condotto nell'ampia quinta sezione del cap. III tramite un'elaborata discussione del ruolo cognitivo e valutativo delle emozioni. L'ammissione di «una conoscenza affettiva dei valori» (p. 244) contribuisce a rendere pregnante e compiuta l'esperienza morale del «mondo della vita» e plausibile la supposizione di una sua relativa autosufficienza, della possibilità cioè che, talvolta o per lo più, in essa si esaurisca la vita morale nel suo concreto quotidiano svolgimento.

Per inciso e a volo d'uccello, vorrei osservare che «la possibilità di divergenze radicali nel sentire, nel modo di percepire emotivamente le situazioni, e dunque [di] altrettanto radicali divergenze assiologiche» (p. 271; ma v. anche p. 284, la critica all'Etica del discorso), ripropone anche in questa terza sezione il tema della *humana varietas*, a riprova della convergenza e compattezza teorica delle tre successive concatenate analisi.

In modo invece meno sbrigativo e non incidentale, vorrei sottolineare un passo del libro, che si legge non nel cap. III, esaminato sin qui, ma nel capitolo successivo, il IV. Nell'impostare il delicato rapporto tra i due livelli di moralità, quello immediato ed elementare e quello riflessivo e critico, è asserita la necessità di

distinguere un *livello intermedio* fra i due precedenti, che è *quello dei concreti processi deliberativi del soggetto* che si muove fra sistemi normativi più o

meno articolati e pubblicamente condivisi ed esperienze e intuizioni morali irriflesse» (p. 317; c. m.).

Questo «livello intermedio» nel libro non è approfondito, ma, se non mi sbaglio, potrebbe essere una strada percorribile per esaminare – e riformulare e precisare – la questione che ho posto a proposito della relativa autosufficienza dell’esperienza morale nella quotidianità del vivere. Ancora una volta, lascio all’autore il compito di un chiarimento, se lo ritiene opportuno. Per quanto mi riguarda, questo riconoscimento di un «livello intermedio» è comunque una ragione in più per apprezzare il libro.

3. Questi ultimi rilievi ci conducono direttamente al tema dell’integrazione tra dimensione sensibile e dimensione riflessiva e critica, trattato nell’ampia e importante sezione terza del cap. IV.

È la portata pratica delle intuizioni morali a richiedere l’integrazione, il loro essere non solo ragioni per credere (ad esempio, crudele la schiavitù) ma anche ragioni per agire (nel nostro esempio, in vista dell’emancipazione), e «tutte le volte che riconosciamo ragioni per agire, mettiamo in gioco una relazione con il nostro prossimo» (p. 343), in quanto le nostre azioni modificano un mondo condiviso con altri, a loro volta non diversamente da noi impegnati a valutare e ad agire, dunque soggetti morali, partner di cui tener conto. In breve,

trattandosi anche di ragioni per agire, [le nostre intuizioni morali] va[nno] sempre riesaminate alla luce del criterio della loro accettabilità universale (da parte di tutti i soggetti razionali e perciò autonomi), e quindi sottoposte al vaglio della discussione pubblica (p. 341; v. anche pp. 350-351).

Mi scuso di una sintesi così frettolosa, che fa torto alla ricchezza e finezza dell’argomentazione svolta nel libro, ma non è possibile in questa sede ripercorrerla analiticamente. Un aspetto però vorrei toccare, per mettere a fuoco un’ultima questione.

A determinare il passaggio dal livello intuitivo a quello riflessivo contribuisce anche l’assenza di un’armonia prestabilita tra gli agenti che valutano ed agiscono (p. 354), l’assenza di una spontanea convergenza nell’attribuzione di valore alle cose e nel modo di affrontare le situazioni (p. 316) tra soggetti che sappiamo portatori di esperienze morali varie e mutevoli. Stando così le cose, non è irragionevole pensare che la diversità, talvolta radicale, possa dar luogo a tensioni e conflitti: non sono in gioco

infatti semplici preferenze ma valori con una forte valenza pratica, in rapporto ai quali il soggetto non è indifferente e che esperisce come universali e, quindi, validi e cogenti non solo per sé. Poiché non è pensabile una omologazione dei soggetti, ammesso che sia desiderabile, tensioni e conflitti non sono affrontabili con successo sul piano dell'esperienza morale che li genera, ma richiedono, per essere disennescati, una costruzione consensuale di norme. Si rende perciò necessaria un'integrazione tra dimensione sensibile e dimensione riflessiva, al fine di costruire un ordine morale condiviso, non garantito a livello dell'esperienza morale.

Ma che l'integrazione sia necessaria non significa che sia priva difficoltà: un conto è la sua necessità sul piano teorico, un conto diverso è la sua effettiva possibilità sul piano teorico e su quello pratico. Di queste difficoltà l'autore del libro è perfettamente consapevole: non a caso, la chiusa di *Ragion pratica e sensibilità morale* è aporetica, e questo fatto di congedare il lettore con problemi aperti e di mettersi in gioco come autore, pronto a riaprire il circuito critico, è un motivo ulteriore di apprezzamento del libro.

Nonostante la nostra buona volontà e disponibilità ad assumere un atteggiamento fallibilista riguardo a noi stessi e a cercar ragioni nel comportamento dell'altro su cui misurarsi dialogicamente, «a un certo punto, però, le ragioni finiscono e rimane solo la prassi, la nostra prassi» (p. 378). L'accento è messo più volte su

la possibilità di diversità radicali, connesse a differenze nella moralità del “mondo della vita” che rendono difficile anche solo immaginare sia la possibilità di un accordo sia l'accettazione provvisoria di un disaccordo in un contesto pluralistico condiviso. A determinare la rottura del dialogo e il conflitto violento o la secessione [l'altro diviene un nemico o un estraneo, comunque cessa di essere un interlocutore] non è solo la debole forza motivazionale degli argomenti morali rispetto agli interessi, ma il contrasto cognitivo che si esprime nel conflitto fra intuizioni morali elementari e fondamentali (pp. 178-179).

La presenza della sensibilità, accanto alla ragione, ma di una sensibilità orientata culturalmente, formata fino a divenire “seconda natura”, può mettere in crisi il legame fra moralità e ragione discorsiva (p. 380; v. anche pp. 360, 375 e 376).

Come si vede, in queste pagine di congedo tornano tutti i temi su cui è stata richiamata l'attenzione e che hanno sollecitato interrogativi. In particolare, la sottolineatura della «relativa impermeabilità e inerzia del sentire [...] rispetto all'argomentazione» (p. 375), della potenza della

«seconda natura», rimette in discussione l'integrazione tra la dimensione sensibile e quella riflessiva e una sua ragion d'essere, la possibilità di superare l'*impasse* di distanze invalicabili prodotte dalla diversa formazione della sensibilità, di costruire un ordine morale condiviso che consenta la coesistenza pacifica.

Due osservazioni a questo proposito, prima di concludere. Innanzitutto, l'esistenza di limiti non comporta un'impossibilità totale: i limiti sono interpretabili non come divieto assoluto a procedere ma come 'delimitazione dell'ambito e delle condizioni di possibilità dell'integrazione'. E, per quanto questo ambito sia ristretto e scarse le condizioni, resta che entro questo ambito e nel rispetto di queste condizioni l'integrazione è realizzabile.

In secondo luogo, non va scartata a priori la possibilità di spostare questi limiti. Per riprendere un esempio precedente, la percezione dei caratteri della schiavitù è profondamente mutata e, più in generale, si è diffusa una sensibilità per i diritti dell'uomo che costituisce una base più ampia per l'esercizio della riflessione e deliberazione ponderata di norme condivise di valutazione e d'azione emancipatrice. Come questo sia avvenuto, come si trasformi la «seconda natura», quanto la trasformazione sia legata a dinamiche sociali e processi storici, oppure quanto sia il prodotto di un mutamento di *habitus* e quanto invece sia il risultato delle sedimentazioni di riflessioni e deliberazioni precedenti, è problema aperto.

Ma ho rubato già troppo tempo e non è il caso di dir di più. Per concludere, di fronte a queste difficoltà teoriche e pratiche, di fronte al procedere incerto della ragione – il «lavorar di notte a lume di candela», per usare ancora un'espressione tipica di John Locke, – vorrei ricordare quanto scrisse nel lontano 1963 Italo Calvino nel «Menabò».

L'uscita – scrisse Calvino – da una condizione di minorità è avvenuta per noi quando abbiamo capito che di scacchi alla ragione continueranno ad essercene magari uno ogni dieci minuti, ma il bello è vedere ogni volta quale ponte sei capace di costruire per passare dall'altra parte e continuare la tua strada².

Ebbene, credo di poter affermare che Virginio Pedroni sia uscito dalla minorità e che *Ragion pratica e sensibilità morale* sia uno di questi ponti. Grazie della vostra paziente attenzione.

² Cfr. I. Calvino, *Saggi. 1945-1985*, Milano, Mondadori 1995, t. II, p. 1773.

Risposte ai miei critici

Virginio Pedroni

Istituto di filosofia applicata di Lugano

beretta-pedroni@bluewin.ch

1. Il mio libro sviluppa una riflessione, come ha ricordato Paolo Farina, fra meta-etica e etica normativa, privilegiando il primo ambito. Questa distinzione e le nozioni a essa connesse risalgono alla filosofia morale novecentesca. Il contesto in cui si sono affermate è quello della centralità nella filosofia di lingua inglese dell'analisi del linguaggio. La filosofia del linguaggio era in qualche modo considerata la filosofia prima. In questa prospettiva la filosofia morale diventava analisi del linguaggio morale: non in primo luogo etica, cioè riflessione su ciò che è bene o male, giusto o ingiusto, ma meta-etica, cioè riflessione su che cosa vuol dire “bene” e “giusto”. Infatti, un conto è dire che cosa è buono, un altro dire che cosa vuol dire “buono”. Ad esempio, potrei sostenere, sul piano dell'etica normativa, che il piacere è buono, ma questo non vuol dire che “buono” significhi “piacevole”. D'altra parte, se così non fosse, allora affermare che il piacere è buono significherebbe dire che il piacere è piacevole, facendo così un'affermazione ridondante.

Nel 1973 l'allora giovane filosofo Peter Singer, divenuto poi uno dei più importanti teorici utilitaristi e animalisti, si pronunciava contro il primato della meta-etica con queste parole: “Il mio disappunto nasce dal fatto che ciò che dovrebbe presentarsi solo come una sorta di introduzione a un lavoro di filosofia morale, sia invece divenuto l'unico argomento di quasi tutta la filosofia morale del mondo inglese.”¹ Insomma, chiarire che cosa significhino i termini “buono” e “giusto”, compito della meta-etica, dovrebbe essere solo una sorta di introduzione alla ben più importante riflessione volta all'etica normativa, che mira a spiegare che cosa è buono o giusto: se la guerra, la pena di morte, la ricerca sulle cellule staminali, la libertà di aborto, le imposte dirette progressive, ecc. sono o meno giuste.

Dal 1973 le cose sono molto cambiate. Il mutamento più importante è consistito nel fatto che c'è stato un imponente rilancio delle ricerche filosofiche nell'ambito dell'etica normativa: dal dibattito sull'etica pubblica av-

¹ P. Singer, *The Triviality of the Debate over “Is-Ought” and the Definition of “Moral”*, in “*American Philosophical Quarterly*”, X (1973), p. 56 (tr. it. cit. in E. Lecaldano, *Etica e significato: un bilancio*, in C.A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 59).

viato dalla teoria della giustizia del filosofo americano John Rawls al grande sviluppo delle varie etiche applicate, a cominciare dalla bioetica. Ma la filosofia morale, pur se impegnata anche sul piano normativo, non può rinunciare a essere anche una “filosofia della morale”, per dirla con Giulio Preti, menzionato opportunamente da Eugenio Lecaldano². Essa si interroga sulla natura e sulla genealogia della morale, in un’ottica che deve essere critica: non limitarsi al *quid facti*, di cui deve pur tenere conto, ma affrontare il *quid juris* della moralità, in altre parole esaminare la portata e i limiti del sapere morale.

Tale sapere è costantemente sfidato e messo in discussione da numerosi fattori. La storia, anche e soprattutto quella del secolo scorso, ha palesato lo scarso peso delle considerazioni morali, che potrebbero sembrare esclusivo appannaggio degli ingenui. Se questa conclusione non è giustificata, è necessaria, però, la consapevolezza della fragilità non solo di ogni morale particolare, ma della stessa prospettiva morale, la cui sopravvivenza dipende spesso da vicende storiche contingenti. La moralità è sembrata destinata a soccombere di fronte al peso della ragion di stato, politica, ideologica, in base alla quale il bene è stato immediatamente identificato con gli interessi e la volontà di un soggetto collettivo (stato, nazione, razza, partito, classe), e di fronte alla forza della conseguente regola secondo cui il fine giustifica i mezzi. Oppure, oggi, di fronte alle ragioni dell’efficienza economica, dell’efficacia tecnica, della motivazione identitaria, che sembrano ridurre l’etica, quale riflessione sul bene individuale e comune e sulla condotta giusta, a esercizio retorico e moralistico. La logica dei fatti sembra restringere al minimo lo spazio riservato alle scelte di valore e etiche. Anzi, in una prospettiva radicalmente riduzionistica, la valutazione potrebbe essere ricondotta a descrizione, spiegazione e predizione alla luce delle scienze della natura e di quelle sociali. Inoltre, le scelte di valore paiono fondate su labili e mutevoli convinzioni, espressione di un pluralismo assiologico che sembra giustificare atteggiamenti scettici e radicalmente relativistici riguardo alla possibilità di giustificare le nostre concezioni morali. In questo quadro, la riflessione filosofica sulla natura della moralità non può essere abbandonata. E in effetti, il prepotente affermarsi dagli anni Settanta dell’etica normativa non ha per niente cancellato la riflessione meta-etica, che si dimostra assai vivace. Essa assume forme in parte nuove, connesse a un mutato contesto teorico. Mentre la meta-etica novecentesca era, come detto, inserita in una filosofia volta soprattutto all’analisi del linguaggio, ora, ad esempio, si sono fatte avanti le riflessioni filosofiche sulla mente, favorite dallo sviluppo delle scienze cognitive (psicologia cognitiva, psico-

² Cfr. G. Preti, *Adam Smith. Alle origini dell’etica contemporanea*, Laterza, Bari 1957; E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 7.

logia evoluzionistica, etologia, intelligenza artificiale, neurofisiologia, ecc.), favorendo il costituirsi di un nuovo contesto anche per la filosofia morale.

In conclusione, la meta-etica non gode più di quell'imbarazzante primato lamentato da Singer e non è più un capitolo dell'analisi del linguaggio ordinario, intesa come semantica del verbo "dovere" o del predicato "buono". Credo che in tal modo essa ritorni a essere a pieno diritto, come è stato nella storia della filosofia, parte della più ampia riflessione condotta dalla filosofia della morale, attenta alla dimensione psicologica, antropologica, storico-sociale, e ovviamente a quella più schiettamente normativa.

2. In questo quadro, tornano d'attualità questioni classiche nella storia della filosofia morale, come ad esempio il confronto fra sentimentalismo morale e razionalismo morale, centrale nella filosofia settecentesca. Il mio testo è un'indagine filosofica sulla sensibilità morale, intesa come la facoltà di valutare immediatamente le situazioni, e sul suo rapporto con la sfera riflessiva, in cui formuliamo norme alla luce dell'idea che queste, avendo conseguenze per tutti, devono essere accettabili da tutti. Il carattere immediatamente valutativo della nostra esperienza del mondo è stato messo in luce in particolare da Nietzsche e all'interno della fenomenologia (Heidegger, Scheler). Ma già gli Stoici consideravano le emozioni come valutazioni del mondo, seppur, secondo loro, sistematicamente sbagliate. Nel pensiero moderno, il ruolo dei sentimenti in etica è al centro del sentimentalismo morale proposto da pensatori come Hume e Smith.

La nostra vita morale non consiste in primo luogo nell'applicazione di norme, ma nel sentire che certe azioni concrete in situazioni concrete sono o non sono da compiere, sono o non sono buone. Che effettivamente le compiamo o no dipende anche da successive e approfondite riflessioni di tipo fattuale o normativo e, molto spesso, da considerazioni autointeressate. In questo secondo caso si fanno sentire, eventualmente, le giustificazioni a posteriori, tutte quelle forme di autoinganno e "tartufismo" morale in cui siamo bravissimi: è il momento di quell'ipocrisia che il grande moralista francese François de La Rochefoucauld considerava pur sempre l'estremo omaggio che il vizio rende alla virtù. Nel mio libro sostengo un'interpretazione cognitivista e debolmente realista della sensibilità morale. Il percepire e il sentire morali non vanno concepiti come reazioni cieche prodotte dall'interazione causale fra un mondo descritto in termini a-valutativi e un soggetto descritto in termini altrettanto a-valutativi, bensì come forme di rappresentazione più o meno appropriata di proprietà assiologiche e morali del mondo. Il rapporto fra percepire e sentire valutativo,

da un lato, e mondo non è solo di tipo causale ma normativo, sottoposto a criteri di appropriatezza.

La nostra vita morale avviene, dunque, in primo luogo nell'immediatezza dell'intuizione. In seguito dobbiamo passare alla dimensione riflessiva, in cui cerchiamo di costruire assetti normativi condivisi. Le ragioni alla base di tale presa di distanze e ricerca di norme condivise sono due. In primo luogo, si tratta del carattere fallibile delle nostre intuizioni immediate. La consapevolezza stessa, favorita dal pluralismo culturale, di quanto le nostre convinzioni siano legate all'appartenenza culturale, di quanto ciò che si presenta come immediato sia invece mediato socialmente e psicologicamente, e dunque sotto l'influsso di meccanismi sociali e psichici che ci sfuggono, rende necessaria la riflessione critica, anche se il rapporto fra etica riflessiva e senso comune rimane molto più stretto di quanto non sia, ad esempio, quello fra scienza e senso comune. La socializzazione morale può essere considerata sia come una forma di apprendimento (di acquisizione del sapere etico, in senso aristotelico e hegeliano), sia come una possibile forma di distorsione o almeno di condizionamento limitante, nella misura in cui essa è avvenuta quando noi non eravamo ancora soggetti "pienamente" consapevoli. Tale distinzione ha senso solo dal punto di vista di un soggetto che si vuole critico e consapevole, intento a fare il punto della situazione, sospendendo la validità dei suoi giudizi intuitivi. Per il passaggio alla dimensione riflessiva vi è, però, un'altra ragione, più vicina allo specifico dell'etica. Nella nostra esperienza morale, gli altri appaiono soprattutto come "oggetti morali", da amare, accudire, difendere, soccorrere, considerare, tollerare, disprezzare, ammonire, condannare, correggere, ecc. Ma gli altri sono anche "soggetti morali", capaci come noi di valutazione e di discorso. Anche quando agiamo sinceramente nel nome delle nostre intuizioni morali più profonde, dobbiamo chiederci se saremmo in grado di rendere loro conto di ciò che facciamo, qualora essi lo chiedessero e fossero disposti, a loro volta, a rendere conto a noi delle loro intuizioni. La moralità è sia un'esperienza del mondo di tipo in primo luogo intuitivo, sia un patto fra persone che possono partire da esperienze morali diverse, ma si rispettano e mirano alla costruzione di un mondo morale condiviso e inclusivo. Questa idea è delineata efficacemente dal bioeticista Hugo Tristram Engelhardt, quando sostiene che, a proposito dei problemi morali, "si può decidere di scegliere a proprio vantaggio. Oppure, si può fere appello alle intuizioni della propria coscienza, a ciò che sembra giusto, e farlo bastare. In entrambi i casi si rifiuta la morale come patto pacifico fra le persone. Nel primo caso non ci si preoccupa degli altri né come *oggetti*, né come *soggetti morali*. Nel secondo caso, l'origine delle possibili azioni morali verso gli altri è irragionevole e inesplicabile per coloro che non condividono le mede-

sime intuizioni morali. Semplicemente si dichiarano i propri sentimenti e si sostiene che coloro che non sono d'accordo hanno torto, in quanto sono privi della grazia delle proprie vere intuizioni. In entrambi i casi non vi è un patto in base al quale dar vita alla comunità morale, se con ciò si intende una comunità fondata sul reciproco rispetto, non sulla forza. Al contrario, nella misura in cui ci si preoccupa di una giustificazione che possa valere per altri individui ragionevoli, si entra in una struttura di idee e giustificazioni.³ Credo che sia da un lato necessario prendere sul serio le intuizioni morali, nostre e altrui, che ci immettono nello spazio della moralità e delle ragioni morali, ma nello stesso tempo assumerne la dovuta distanza, alla luce di un'idea di crescente inclusione di tutti nella comunità morale. Tale idea si fonda non sulla capacità di cogliere le proprietà assiologiche e morali del mondo (di cui fanno parte anche altri esseri umani), ma sul riconoscimento dell'autorità degli altri soggetti morali, in quanto esseri ragionevoli, nei nostri confronti. Nel testo elaboro questa idea soprattutto alla luce dell'etica del discorso di Habermas e Apel.

3. Paolo Farina ha sottolineato giustamente come nel libro sia evidenziato il carattere formato, educato, del sentire morale, e dunque il suo condizionamento storico-sociale. Questo, come detto, è uno dei motivi per avviare lo sforzo di prenderne le distanze, per chiedersi se non vi siano buone ragioni di dubitare della nostra sensibilità morale. Inoltre, tale influenza della formazione, radicata nelle diverse culture, contribuisce a spiegare le divergenze in ambito morale; anche se, per quanto vi siano grandi differenze, è pur vero che tendenzialmente tutti noi pensiamo, ma in primo luogo sentiamo, che la sofferenza gratuita è ingiusta (semmai è su che cosa non la renda più gratuita che divergiamo) o che averlo promesso è di per sé una buona ragione per fare una certa cosa (anche se possiamo divergere su quali altre ragioni siano invece sufficienti per violare quella promessa). Spesso, per giustificare la sofferenza o la violazione delle promesse, costruiamo complessi sistemi ideologici che sono anch'essi, forse più delle nostre intuizioni, fonte di conflitti. Detto tutto questo, le divergenze restano e possono essere radicali. Questo è uno dei motivi per cui noi dobbiamo prendere le distanze dalle nostre intuizioni morali e esaminarle criticamente. Avere intuizioni morali non significa ritenerle evidenti.

³ H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford Univ. Press, New York 1986 (tr. it. *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 17). Ovviamente il riferimento a questa formulazione di Engelhardt non comporta l'adesione alla sua impostazione generale e in particolare alla sua idea di patto morale, fortemente critica anche nei confronti di quel contrattualismo kantiano che nel mio libro viene sostenuto.

È vero, come rileva ancora Farina, che la nostra vita morale avviene soprattutto nella sfera dell'immediatezza della "seconda natura", immediata dal punto di vista soggettivo, ma oggettivamente mediata dalla socializzazione. È a questo livello che entriamo nello spazio delle ragioni morali e senza di esso probabilmente la moralità, anche quella riflessiva, non vi sarebbe. Non si tratta di negarne valore cognitivo, ma di sottoporla a revisione critica. Ad esempio, nel caso delle emozioni che sono alla base delle nostre valutazioni, noi sappiamo che l'eccessiva distanza nello spazio e nel tempo, o all'opposto l'eccessivo coinvolgimento, o ancora la presenza di uno stato umorale eccessivamente euforico o depressivo, possono alterare il nostro sensorio emotivo. Di solito i claustrofobici non si fidano della loro paura del chiuso, la considerano irrazionale. Ma se vi sono emozioni irrazionali, vuol dire che altre possono essere razionali, nel senso di appropriate e fonti di conoscenza. Perché andare a visitare un campo di sterminio, per vederlo con i propri occhi? Perché il surplus emotivo, fatto di orrore e sgomento, ci aiuta a capire e valutare. Allo stesso modo, anche l'esercizio dell'immaginazione (favorito dalla letteratura o dal cinema) ci aiuta a correggere la nostra miopia affettiva e a prendere coscienza valutativa delle situazioni. Ad esempio, la diffusione all'inizio degli anni Ottanta dello sceneggiato televisivo *Holocaust* ha dato un contributo importante alla presa di coscienza dei tedeschi riguardo alla portata morale dei crimini perpetrati dai nazisti.

Sappiamo anche che il sentire può resistere a ogni argomento. Ciò fa sì che gli stessi confini degli argomenti che siamo disposti a prendere in considerazione possano dipendere anche dalla nostra sensibilità. Chi ci dicesse che far soffrire o no una persona, provocarne o no la morte siano scelte moralmente indifferenti, non lo considereremmo un interlocutore plausibile. Spesso, in casi del genere, parliamo di follia, altre volte del cieco fanatismo. Vi sono situazioni in cui abbiamo l'impressione che discutere di problemi morali con qualcuno sia come discutere di pittura o di musica con un cieco o un sordo dalla nascita. La capacità di intendersi ha dei limiti, vi è un momento in cui possiamo solo alzare le braccia sconsolati. Non bisogna, però, prendere a pretesto questa possibilità per rifiutare a priori il confronto: l'intesa ha dei limiti, ma non sappiamo mai in anticipo dove siano posti. Rinunciare a capire e a mettersi in discussione perché l'intesa ha dei limiti, è come rinunciare a vivere perché siamo mortali. Occorre tentare di elaborare un ordine morale inclusivo. Ma, è chiaro, ci muoviamo nell'ambito della finitezza e il sentire ci pone in tale dimensione. La trasparenza assoluta, cui mira la ragione, è impossibile, è solo un ideale regolativo.

4. Farina sottolinea anche l'esigenza di approfondire quello che chiamo il livello intermedio del processo riflessivo, collocato fra la moralità intuitiva e una moralità che si muove alla luce dell'idea regolativa di un accordo universale. Si tratta del momento deliberativo "monologico". Nel testo, effettivamente, non mi concentro su questo punto. Il problema della deliberazione in etica è già centrale nell'impostazione aristotelica, connessa al tema della *phronesis* e al nesso fra questa, che è virtù dianoetica, e le virtù etiche (al legame fra uomo saggio e uomo giusto). La questione della deliberazione, in ambito morale ma anche più ampiamente pratico, può essere indagata per il tramite di un approfondimento del carattere riflessivo del soggetto pratico. Possiamo partire dal modello proposto da Harry Frankfurt, che evidenzia come le persone istituiscano un rapporto con desideri e preferenze di maggiore e minore identificazione. Con alcuni di essi ci identifichiamo maggiormente, sentendoli fino in fondo nostri. Si instaura così un rapporto riflessivo che si manifesta nell'esistenza di preferenze di secondo ordine (preferenze di preferenze). Una concezione cognitivista della sensibilità morale e valutativa (che non considera la sensibilità solo come fonte di desideri e preferenze) deve assumere con ancor più convinzione un modello riflessivo. Anzi, già nella nostra esperienza affettiva si manifesta tale riflessività. Il carattere fallace di una certa occorrenza della paura può essere rilevato anche grazie a un'emozione di vergogna riguardo a essa: la vergogna è un'emozione di secondo ordine che può giustificare una valutazione negativa dell'emozione di primo ordine. Alcune delle emozioni (sentimenti) morali, come rimorso, rincrescimento, vergogna, hanno questo carattere riflessivo, potendosi riferire non solo ad azioni compiute, ma anche a emozioni di primo ordine (ad esempio, vergognarsi di aver provato invidia per il successo di un amico, o desiderio di vendetta per un torto subito). Questa dimensione riflessiva rende possibile l'aggancio della nostra sensibilità affettiva ai processi deliberativi, cioè ai ragionamenti pratici, poiché mostra come la portata cognitiva delle intuizioni sia rivedibile (analogamente alla portata cognitiva delle percezioni): non crediamo a tutto quello che sentiamo o vediamo.

Il legame fra sensibilità e deliberazione si fonda sul fatto che le intuizioni valutative colgono ragioni *prima facie* per agire: la paura rileva ragioni *prima facie* per restare immobili o per fuggire. Il carattere criticamente rivedibile della valutazione rende possibile giungere alla conclusione che la paura sia infondata: la situazione non è effettivamente pericolosa (la revisione può essere dovuta ad un più attento esame dei fatti ma anche alla revisione della componente strettamente valutativa, come nel caso delle paure irrazionali). Qualora, invece, la paura risultasse fondata, lo sarebbe la credenza che la situazione è pericolosa e dunque vi sarebbero ragioni *prima*

facie per stare fermi o fuggire. È a questo punto che si avvia il processo deliberativo vero e proprio, volto a stabilire quale sia la linea di condotta corretta: le situazioni di pericolo possono giustificare l'immobilità o la fuga, ma spesso devono essere affrontate, accettandone le possibili conseguenze negative. Il coraggio è sia la capacità di provare paura nella giusta misura (e dunque di cogliere le ragioni per restare immobili o scappare), sia la capacità di adottare la linea di condotta adeguata, che potrebbe non essere immobilismo o fuga, ma ad esempio comportare la disponibilità ad affrontare il pericolo, fino magari al sacrificio della vita, in nome di valori superiori: per questo virtù etica e saggezza sono inseparabili. Nel processo deliberativo devono emergere ed essere soppesate tutte le ragioni per agire, non solo quelle emergenti dalla paura. In questo lavoro giocheranno un ruolo anche altre intuizioni valutative, magari frutto di esperienze precedenti, di modelli pratici assimilati (la virtù come *habitus*), riferimenti a dottrine morali in parte esplicitamente articolate e forme di razionalità strumentale (calcolo del nesso fra mezzi e fini). Sul piano della razionalità pratica, fra paura giustificata, da un lato, e immobilità e fuga non vi è, dunque, un rapporto deduttivo, ma in un certo senso abduttivo: la paura giustificata è un indizio a favore di immobilità e fuga. Il processo deliberativo serve ad accertare se questo indizio è sufficiente per agire di conseguenza o se altre considerazioni devono prevalere. Più in generale, possiamo dire che il processo deliberativo conduce a conclusioni che sono sempre soggette a possibile revisione. È da notare che il ragionamento pratico così delineato non si configura come mera massimizzazione della soddisfazione di preferenze o desideri. Infatti, la paura non è riducibile alla credenza che una certa situazione possa produrre determinati effetti unita al desiderio di evitare tali conseguenze. È semmai il desiderio in questione che trova giustificazione nella paura e nel suo riferimento alla pericolosità, intesa come proprietà assiologia negativa. Non è di valore ciò che è desiderato, ma è desiderabile ciò che ha valore.

Resta ora da chiarire il carattere specifico della deliberazione morale. Potremmo, ispirandoci a Scheler, sostenere che il suo carattere specifico è che in essa si mira ad agire in base al valore sentito come superiore, che è il bene in quella situazione, cioè a fare quello che si deve. In questa prospettiva la deliberazione morale non si caratterizza per un ambito specifico, ma per un orientamento specifico: quello al valore superiore. Di questa caratteristica peculiare ci rendiamo conto soprattutto quando percepiamo un forte contrasto fra il valore superiore e il valore più fortemente motivante (ad esempio i valori legati ai nostri interessi egoistici). Oppure potremmo ritenere che vi sia un ambito specifico delle deliberazioni morali, quando sono in gioco scelte che hanno conseguenze per terze persone (d'altra parte,

anche Scheler considera i valori personali come quelli superiori) o pretese forti di validità universale. Il carattere specifico di emozioni come l'orrore per la sofferenza gratuita causata da azioni volontarie, l'indignazione, il senso di colpa, una certa forma di vergogna o disgusto sembrano deporre a favore dell'idea che già a livello della nostra sensibilità vi sia una chiara distinzione fra scelte moralmente rilevanti e moralmente indifferenti.

Nell'ambito della deliberazione morale dobbiamo ad esempio partire dall'orrore per la crudeltà di un'azione: esso ci permette di cogliere una chiara ragione *prima facie* per non compierla, per prevenirla, per punirla, ecc. Nel processo deliberativo dobbiamo valutare se questa ragione sia preponderante, o se altre ragioni morali debbano prevalere, ad esempio perché siamo in guerra o in una situazione di emergenza. La difficoltà sul piano cognitivo di scelte come questa e la responsabilità che comportano spiegano il loro carattere fortemente (spesso in modo molto sofferto) riflessivo, il frequente ricorso, dove è possibile, al confronto con altri e anche lo sforzo di elaborare teorie morali che ci possano orientare nella decisione.

Come detto, quel che io sostengo nel mio testo è che a livello della deliberazione morale fin qui considerata le persone coinvolte dalla scelta compaiono solo o almeno in primo luogo come *oggetti* morali da prendere in considerazione adeguatamente. Quando compaiono come *soggetti*, lo fanno nella qualità di "consulenti" nell'ambito del processo deliberativo. La dimensione più specificamente morale della riflessione deliberativa è invece quella in cui le persone coinvolte dalla scelta compaiono, di fatto o controfattualmente, come *soggetti* morali, cioè come persone coinvolte e come fonti di rivendicazioni potenzialmente legittime. In tal caso le nostre scelte avvengono alla luce dell'idea di accettabilità universale, secondo un modello che si ispira a Kant, al contrattualismo kantiano di Rawls e Scanlon e all'etica del discorso di Habermas e Apel.

5. Adriano Fabris solleva il problema della motivazione all'agire morale. In effetti, nel mio testo si indaga la questione della portata cognitiva della moralità, connessa alle dimensioni della sensibilità e della ragione, ma non quella della capacità delle ragioni morali a motivare all'azione. Ovviamente la questione è vastissima e percorre tutta la storia della filosofia morale. Quando nel mio testo parlo di un sapere consistente nella capacità di cogliere proprietà morali, e più in generale valutative, che sono anche ragioni per agire, intendo queste ragioni nel senso di ragioni in favore di una certa linea di condotta. Sono quelle che Dancy definisce "ragioni normative", distinguendole dalle "ragioni motivanti"⁴. Più che due tipi di ragioni, sostiene Dancy, vi sono due diverse domande per rispondere alle quali facciamo

⁴ Cfr. J. Dancy, *Practical Reality*, Oxford Univ. Press, New York 2000, pp. 1 ss.

ricorso alla nozione di “ragione”. Intendiamo “ragioni motivanti” quando ci chiediamo perché un agente abbia compiuto una certa azione. Intendiamo “ragioni normative” quando ci chiediamo che cosa bisognerebbe fare in una certa situazione. Le ragioni normative sono le *buone* ragioni. Si apre a questo punto la classica questione se vi possano essere delle buone ragioni perché un agente faccia qualcosa, senza che queste siano necessariamente ragioni che lo motivano. Come noto, la prospettiva “internalista”, il cui più acuto esponente nel dibattito contemporaneo è Bernard Williams, sostiene di no. Dire che qualcuno ha una ragione per fare qualcosa significa sostenere che sulla base del suo assetto motivazionale ha “ragioni motivanti” per farlo. Nella prospettiva “internalista” le ragioni normative coincidono con quelle che motivano. Le buone ragioni devono esserlo in relazione all’assetto motivazionale dell’agente (non necessariamente quest’assetto motivazionale deve essere ridotto a desideri o preferenze). Certamente, potremmo giudicare immorale il suo comportamento, ma ciò non significa sostenere che egli avesse buone ragioni per non adottarlo, nel senso che il fatto di averlo adottato sia imputabile a una qualche forma d’irrazionalità. Nella prospettiva “esternalista”, invece, ha senso dire che l’agente ha ragioni per fare qualcosa a prescindere dal suo sistema motivazionale. Come noto, anche Williams ammette che l’assetto motivazionale da considerare non coincida con le motivazioni di cui al momento l’agente è in possesso, ma che vi sia spazio, nel processo deliberativo, per una revisione delle motivazioni, ad esempio attraverso l’acquisizione di nuove informazioni. Ma alla fine di tale processo saremo sempre di fronte a ragioni “interne” fondate sul nuovo assetto motivazionale. In base a questa distinzione, la prospettiva che adotto è “esternalista”: la moralità è in primo luogo la capacità di cogliere buone ragioni (per chiunque) per compiere certe azioni, ragioni che non comportano il riferimento a un particolare assetto motivazionale. Si tratta, semmai, anche di ragioni per modificare un determinato assetto motivazionale.

Tutto ciò non comporta affatto l’idea che le ragioni morali non possano avere forza motivazionale in quanto tali. Il mero riconoscere ragioni morali a favore di una certa azione può essere un movente sufficiente, senza che occorra ipotizzare un’ulteriore spinta, proveniente da una modificazione dell’assetto motivazionale che deve avvenire in base ad altri fattori oltre al riconoscimento delle ragioni morali in questione. Il fatto che spesso agiamo contro le nostre ragioni morali non significa che queste non possano avere forza motivante, ma solo che altre ragioni hanno prevalso. In questo senso ritengo che le ragioni morali possano essere coinvolgenti e motivanti quanto altre considerazioni. Questo è ancora più vero quando tali ragioni sono colte anche attraverso una sensibilità connotata affettivamente: cogliere

sensibilmente-affettivamente le ragioni per aiutare una persona sofferente significa anche avere un movente per aiutarla. Non a caso le emozioni possono fungere anche da spiegazioni dell'azione (come quando diciamo che qualcuno è fuggito per paura), salvo che si decida, secondo me a torto, di ridurre ogni spiegazione dell'agire alla coppia credenza e desiderio. D'altra parte, chi non sente nella sofferenza della persona un motivo per aiutarla, non è un soggetto che si limita a cogliere il bisogno di aiuto di quella persona senza però sentirsi motivato ad aiutarla. Egli, in realtà, è cieco a ciò che in quella persona "chiama all'aiuto". È come se, per fare un paragone meramente percettivo, vedesse i tratti di matita sulla carta, ma non il disegno di una testa di anatra o di lepre. Deficit cognitivo e deficit motivazionale sono inseparabili.

Occorre, però, ammettere che il problema sollevato da Fabris non può essere liquidato in questo modo. La sfasatura fra punto di vista normativo e motivazionale permette di cogliere alcuni caratteri specifici dell'ambito etico e più in generale pratico. Quando una persona non agisce in conformità a quelle che riteniamo buone ragioni, di solito non ci limitiamo a pensare che si tratti di un errore (come in ambito teorico), ma parliamo di debolezza o, quando le buone ragioni sono di tipo morale, di colpa. Addirittura la stessa incapacità di cogliere cognitivamente quelle ragioni può essere a volte vista come colpevole. Ciò vale anche quando l'agente considera le proprie azioni. Da qui nasce il senso di colpa. Dobbiamo ammettere la possibilità che un agente sappia qual è la cosa moralmente giusta da fare (ma la stessa cosa vale per l'azione prudenzialmente avveduta) e non la faccia (la possibilità che quelle che ai suoi occhi sono le buone, anzi le migliori ragioni non divengano ragioni sufficientemente motivanti), senza che il suo agire sia però imputabile a cause impersonali, che sottraggano deterministicamente le azioni alla sua responsabilità, cioè senza negare l'esistenza del libero arbitrio. Noi possiamo pensare contemporaneamente che a) le buone ragioni non coincidano con le ragioni che motivano l'agente e b) che tale mancata coincidenza non sia un mero errore incolpevole o effetto inevitabile delle circostanze. Siamo di fronte al classico tema della natura del libero arbitrio. Sidgwick ha evidenziato il duplice significato in Kant (d'altronde secondo una distinzione già presente ad esempio nella seconda Scolastica) della nozione di libertà, intesa sia come capacità di agire sotto l'esclusivo imperio della ragione (l'autore inglese la chiama "libertà buona"), sia come possibilità di scegliere fra il bene e il male (detta "libertà neutrale")⁵. Siccome nella prospettiva kantiana anche il bene è agire in base esclusivamen-

⁵ Cfr. H. Sidgwick, *La concezione kantiana del libero arbitrio*, in "Mind" 1888, vol. XIII, n. 51 (tr. it. in H. Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995, Appendice, pp. 539-45).

te alla ragione, verrebbe da pensare che ogni agire libero debba essere per il bene (cioè in base a buone ragioni) e che l'agire per il male non sia libero ma patologico. D'altra parte, è chiaro per Kant come per il senso comune che la libertà comporta sempre la possibilità della scelta per il male e dunque l'attribuzione di responsabilità all'agente che la compie. In connessione con il problema della libertà, il contrasto fra ragioni e motivazioni rinvia anche alla grande questione della natura del male.

Infine, credo che la questione peculiare della motivazione si colleghi nel discorso di Fabris al problema del rapporto fra norma morale e questione della vita buona, cioè alla possibilità di inserire la moralità entro una visione del bene che dia senso alla nostra vita intera e per questo ci coinvolga. Si tratta, in fondo, del rapporto fra il "giusto" e il "bene" e della questione di quanta discontinuità possiamo permetterci fra l'una dimensione e l'altra. Credo che anche questo problema sia insito nella questione del "senso", di cui parla Fabris. Si tratta di capire in che misura la moralità sia parte integrante di una vita degna di essere vissuta agli occhi dello stesso agente morale e si possa configurare come una sorta di fedeltà a se stessi. Mi sembra, anche sulla base di quanto Fabris sostiene con grande efficacia nel suo più recente libro⁶, che egli ponga l'accento sul carattere relazionale e dialogico della condizione umana in quanto tale, che nella dimensione etica si attua pienamente (con la scelta di sottomettersi all'imperativo "divieni ciò che sei!"). Mentre nel mio testo la dimensione dialogica, come viene ad esempio sviluppata nell'etica del discorso, si presenta come vincolo esterno e coronamento di un'esperienza etica che può assumere in prima battuta tratti "monologici", Fabris vede la componente relazionale, e in particolare quella di una relazionalità autoespansiva, come già da sempre presente nella dimensione etica stessa e in grado non solo di giustificarla cognitivamente, ma di motivarla praticamente. Fabris coglie un problema reale nella mia impostazione: la questione del passaggio dal piano intuitivo e sensibile a quello riflessivo e universalistico. Io tendo a sostenere che ciò deve avvenire nel nome di una rappresentazione dell'altro come *soggetto* morale, e non solo come *oggetto* di considerazione morale, che è connessa alla sua rappresentazione, in ambito non etico prima che etico, come interlocutore di un reale o controfattuale dialogo, cioè come essere razionale e comunicativo. Io non credo che tale rappresentazione sia insita in ogni forma di esperienza morale, né che l'idea di universalità presente anche nella moralità intuitiva comporti già il riferimento alla dimensione dialogica, che invece emerge principalmente in sede riflessiva. Al contrario, Fabris, se ben intendo, è spinto a mostrare come essa sia implicita in ogni considerazione autenticamente etica, cioè autenticamente relazionale e creativa di relazione. In un

⁶ A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

certo senso, potremmo dire che ogni considerazione etica, anche intuitiva, è improntata all'amore "inteso come dimensione nella quale si mira a unificare, non già a distinguere."⁷ Io invece tendo a credere che il rapporto fra universale e particolare, momento riflessivo e intuitivo, sia costantemente carico di tensione, anche tragica, poiché la rappresentazione sensibile-affettiva dell'altro come un *Tu unico* e della situazione di scelta come una *situazione unica*, e la prospettiva universalistica come rappresentazione dell'altro in quanto un *Tu qualunque* e della situazione come una *situazione di un certo tipo*, entrano costantemente in tensione, una tensione messa ben in luce da Lévinas. Credo, comunque, che la vita etica sia un campo di tensione e incontro fra due elementi eterogenei ma non incommensurabili: sensibilità e ragion pratica. Ciò che, al di là delle differenze, mi avvicina molto all'impostazione di Fabris è la centralità del tema della comunicazione.

6. Vengo, infine, alla seconda questione sollevata da Fabris: quella del rapporto fra etica generale e etiche particolari, che egli vede come una declinazione del nesso fra universalità e particolarità. In proposito penso che occorra, come suggerito da Hare, distinguere fra carattere universale e carattere generale di una norma o massima. Una norma può essere generale ma non universale. Ad esempio il comandamento "non uccidere!" è certo generale, ma non universale, qualora noi pensassimo che in certe situazioni non sia valido. Viceversa, la norma che prevede che non si uccida in una situazione debitamente descritta può essere universale, cioè valida in tutti i casi simili, ma assai meno generale. Il fatto di fornire una descrizione della situazione, ricavandone un "tipo", dà, comunque, un grado di generalità a ogni norma. In alternativa, dovremmo sostenere una concezione radicalmente particolarista, in base alla quale ogni obbligazione si riferirebbe alla situazione pertinente in forma meramente deittica ("in questa situazione io devo agire così"), rendendo inattuabile ogni idea di un ordine morale socialmente accettabile e condivisibile. Questo accade quando le ragioni per agire sono colte immediatamente nella percezione affettiva; ma, come detto più sopra, si tratta solo del punto di partenza della deliberazione. Certamente le varie teorie morali ambiscono a determinare norme sia universali sia generali. Nel caso kantiano ciò avviene con una norma universale e generale, quale l'imperativo categorico, che riesce a conciliare universalità e generalità solo presentandosi come norma meramente formale. La riformulazione dell'etica del discorso che sostengo mira ad abbandonare completamente l'idea che sia possibile formulare un principio, anche solo formale, che poi possa essere applicato alle situazioni concrete, quasi in forma algo-

⁷ A. Fabris, *L'Etica e il problema del senso*, in C. Dovovich (a cura di), *Etica come responsabilità. Prospettive a confronto*, Mimesis, Milano 2003, p. 28.

ritmica. Il principio U dell'etica del discorso⁸ va inteso, a mio avviso, non come regola generale e universale da applicare per ricavarne quasi deduttivamente massime o norme sostantive, ma come ideale regolativo che esprime quella rappresentazione degli altri come soggetti e non solo come oggetti morali di cui ho detto, rappresentazione da cui possiamo ricavare dei vincoli normativi, per altro deboli e generali (ad esempio quello del rispetto dell'autonomia dei soggetti coinvolti nelle varie situazioni), alle norme sostanziali di volta in volta formulabili. Per il resto, i risultati del discorso pratico vertente sulle norme obbligatorie dipendono da argomenti sostantivi connessi alla varietà delle situazioni, che si presentano spesso come assolutamente inedite (si pensi alle questioni di bioetica, connesse alla gestione moralmente corretta di nuove tecnologie sempre più potenti). Il ragionamento pratico non assume i tratti di un'inferenza deduttiva. Esso deve imparare dall'esperienza, cioè dal confronto con le situazioni concrete. Da questo punto di vista l'etica è per forza sempre in ritardo, e i risultati del lavoro di "equilibrio riflessivo" fra intuizioni connesse alle situazioni particolari e quadri teorici generali che tentiamo di elaborare sono sempre provvisori e fallibili. L'obiettivo non può mai essere quello di formulare norme eternamente valide, quanto di fornire orientamenti normativi a livelli diversi di generalità che vengano a costituire un sistema il più possibile coerente e di portata il più possibile universale. Per fare questo credo che sia necessario partire, come dice giustamente Fabris nel suo intervento, dalle "tracce di universalità" insite negli ambiti particolari, per volgersi poi alla costruzione di un mondo morale condiviso.

⁸ "Una norma è valida soltanto quando le prevedibili conseguenze ed effetti collaterali che la sua generale osservanza verosimilmente provocherebbe sulle situazioni di interesse e sugli orientamenti di valore di *ciascun singolo individuo* potrebbero essere liberamente e *collettivamente* accettate da *tutti* gli interessati." (in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; tr. it. *L'inclusione dell'altro*, Faltrinelli, Milano 1998, p. 57).

VARIA

Climate science research is rigged: but what about economics?

Walter Block

Loyola University New Orleans

Joseph A. Butt, S.J. College of Business

wblock@loyno.edu

ABSTRACT

Recent discoveries have revealed that there is intellectual bias in the field of climate science; the present paper makes the case that this moral and intellectual rot has also affected the field of economics.

I. Introduction

It is by now clear to everyone that all is not well in the field of climate science. Recent events have demonstrated that when it comes to scientific open mindedness (Gold, 1989), buttressed by double blind refereeing and peer review, something is rotten in the state of temperature measurement.¹ No longer can we take claims from mainstream climatologists to the effect that we are now experiencing man made global warming, without buckets and buckets of salt. Skeptics and “deniers” have now been given a shot in the arm because of this disgraceful intellectual hanky-panky.²

What about economics? Particularly, I ask, has the Austro-libertarian movement been victimized by similar shenanigans? Although there is no similar “smoking gun,”

1 Anderson, 2009; Booker, 2009; Lott, 2009; North, 2009; Rockwell, 2009

2 See the following in this regard: <http://www.lewrockwell.com/spl/settled-science.html>;
<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748703499404574559630382048494.html?mod=djemEditorialPage>;
<http://www.lewrockwell.com/spl/new-zealand-climategate.html>;
<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704342404574576073505546070.html?mod=djemEditorialPage>;
<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704779704574552533758682774.html>;
http://www.blogowogo.com/blog_article.php?aid=2491499;
<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704107104574572093483921568.html?mod=djemEditorialPage>;
<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704342404574578012533089846.html?mod=djemEditorialPage>;
<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704342404574576073505546070.html?mod=djemEditorialPage>

there would appear to be at least some prima facie evidence in support of this contention: we are now suffering in the midst of economic doldrums. Opinions differ as to whether we are in the throes of merely a serious recession or the second coming of the Great Depression, but, whatever the situation, it is clear that none of the main stream schools of economic thought – Keynesian, neoclassical, monetarist, New Classical/rational expectations, New Keynesian, Real Business Cycles, Stochastic Dynamic General Equilibrium – have a clue as to the genesis of this misery, nor what to do about solving the problem. And yet, the Austrians, the only ones to whom such a negative assessment does not apply, have been all but frozen out of the public discussion³ by the mainstream media. The Austrian or praxeological school is, as it were, the economic equivalent of “deniers” or skeptics.

Why is this?

There are two prominent viewpoints within the Austro-libertarian movement that attempt to explain this sad state of affairs. The first, mainly associated with initially with Israel Kirzner, and, now, also, with Peter Boettke, is that we have tried our best, but, with a few exceptions, we have been found wanting. We the followers of Menger, Mises and Hayek must simply do better work if our analysis is to be accepted by the scholarly community. We must show them that our insights help explain economic reality, and we have usually fallen down on the job. But the gatekeepers of the profession, editors and referees of the prestigious publications, and members of the economics departments at the top schools such as Harvard, MIT, Columbia, NYU, Chicago, Berkeley, Stanford, etc., are open minded. When and if we do get our act together, our colleague economists representing other schools of thought will judge our output fairly, and accept it if it is good.

The alternative explanation was propounded by Murray Rothbard when he created the *Review of Austrian Economics* (the successor journal is now the *Quarterly Journal of Austrian Economics*). The editor of the latter, Joseph Salerno, is now perhaps the most prominent articulator of this critical viewpoint.⁴ The perspective that arises from this quarter is that there is chicanery afoot; prestige in the economics profession is based on publication in the leading journals, such as the *American Economic Review*, the *Journal of*

3 For a few exceptions that prove the rule, see

<http://online.barrons.com/article/SB125452487696260701.html>;

<http://online.barrons.com/article/SB125815706103247805.html>;

<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704471504574443600711779692.html>

4 Dan Klein (see Klein and Chiang, 2005), editor of *EconJournal Watch* also deserves mention in this regard.

Political Economy, and others of that ilk. But the editors and referees of those journals see Austrianism as a cult, or a religion, and with but very few exceptions refuse to publish the findings of members of this school of economic thought. The Rothbard founded the *RAE* because of this very fact: Austrians were all but barred from mainstream “prestigious” journals.⁵

There is some evidence in support of the optimistic hypothesis. There are, after all, a few Austrians who have managed to publish in the top journals.⁶ However, several of them are merely short notes, or replies, not full length articles (Garrison, 1985; Kirzner, 1963; Rothbard, 1951a, 1951b). One of them appeared in Papers and Proceedings, not in the “main” section of the journal (Anderson and Hill, 1967). Some of them are Austrians only if a rather inclusive definition of this term is employed (Heiner, 1983; Frech, 1976). Some of these were written by Austrians, but the article in question had nothing to do with this school of thought, and could have been written by a (very gifted) neoclassical economist (Leeson, 2007).⁷ Some of them are criticisms of other Austrian economists (Cowen⁸ and Fink, 1985), something to which the mainstream, according to this critical hypothesis, would not be adverse.⁹ One is struck by the paucity of the number of such

5 The position of Peter Boettke is more than passing curious. On the one hand, he buys into the notion that it is not the fault of an unfair mainstream that Austrians do not get more of a hearing within the profession. The recipe is for Austrians to do more and better research. When they do, they will be welcomed with open arms by the neoclassicals. There is this no need for refereed journals specifically created to promote Austrian research, on the ground that the mainstream will not appreciate it. On the other hand, he serves as editor of *RAE*, a refereed journal as its name implies, devoted to focusing on Austrian economics. Who says contradictions can't exist in nature?

6 We are now discussing modern Austrians, who I operationally define as published after 1950. Bohm-Bawerk and Hayek, for example, were regular publishers in this literature. See for example, Anderson and Hill, 1967; Cowen and Fink, 1985; Cowen and Kroszner, 1987; Frech, 1976; Garrison, 1985; Heiner, 1983; Kirzner, 1962, 1963; Leeson, 2007; Machlup, 1967; Rothbard, 1951a, 1951b; White, 1984.

7 As but one indication of this phenomenon, Leeson, 2009 (a book length expansion of Leeson, 2007) is very light on Austrianism. In Leeson, 2009, prominent mention is made of leading neoclassical economists such as Daron Acemoglu, Gary Becker, James Buchanan, Ronald Coase, G. Warren Nutter, Charles Tiebout, Gordon Tullock. To be sure, Hayek is treated in a similar manner, but among the missing, at least from the index, are Austrians Eugen Bohm-Bawerk, Hans Hermann Hoppe, Israel Kirzner, Carl Menger and Murray N. Rothbard; Ludwig von Mises's “Socialism” is mentioned on p. 180, and in the index, but does not appear in the footnote section. Buchanan *was* an Austrian economist when he wrote Buchanan, (1969) and Buchanan and Thirlby (1981), but has subsequently renounced the praxeological school as a “cult.”

8 Cowen's Austrian credentials have been called into question by Barnett and Block, 2006.

9 Caplan (1999), although not appearing in a top journal, is another case on point regarding the publication of attacks on Austrianism appearing mainstream journals. Interestingly, the *Southern Economic Journal* rejected several rejoinders to Caplan (Block, 1999, Hulsmann, 1999), which were then

publications, since there have been dozens, scores, maybe even hundreds of Austrians actively publishing¹⁰ since then, particularly after 1974, the year of the awarding of the Nobel Prize in economics to F. A. Hayek.¹¹

II. *Evidence*

In my assessment, if there is some very limited support for the Panglossian hypothesis, there is much more for the more critical realistic one. Consider the following points.

1. *The “Review of Austrian Economics”*

Exhibit A in this regard may well be the introduction to the first issue of the *Review of Austrian Economics*. State its editors (Rothbard and Block, 1987, xi):

“The existence of the *Review of Austrian Economics* will resolve some dilemmas now faced by Austrian-oriented researchers who attempt to publish in the mainline journals. Articles that simply assume a familiarity on the part of the profession with methodological norms and theoretical developments within the Austrian tradition are unlikely to be published; the profession, by and large, has no such familiarity. Articles that devote substantial space to stating and defending the methodological norms and retracing the theoretical development are also unlikely to be published; they are seen, and correctly so, as unoriginal. Articles whose backgrounds are extensive in absolute terms but brief in relation to the remainder of the article do not constitute a workable compromise; they are rejected on the basis of length. These constraints do not totally preclude the publication of Austrian-oriented articles in mainline journals, but they make such events much more difficult. The *Review of Austrian Economics* will allow the praxeologically oriented researcher to assume a certain familiarity with the Austrian literature on the part of its readers.”

published elsewhere, mainly in “movement” Austrian scholarly periodicals. It is not too extreme a hypothesis to claim that without these other journals, Caplan’s attack would have gone unanswered in the scholarly literature. See on this: Block, 1999, 2003, 2005, 2007; Callahan, 2003; Carilli and Dempster, 2003; Hoppe, 2005, 2007; Hulsmann, 1999; Machaj, 2007; Murphy, 2008; Murphy, Wutscher and Block, 2010; Stringham, 2001, 2008; Stringham and White, 2004.

10 It would be ideal to know the rejection rate for Austrians and non Austrians in the mainstream academic literature. Unfortunately, no such statistics are available.

11 Salerno (2002), however, correctly in my view, dates the renaissance of praxeology not to this year, but rather to about a decade earlier, the year of first publication of Rothbard (1962).

Note the cordial tone of these authors. Bias against the praxeological school nowhere appears in this “Introductory Editorial.” Even apart from that, though, as we can see, there are strong barriers against the acceptance of Austrian analysis in the pages of mainstream journals. “Doing good work” will scarcely overcome them.

2. The Social Science Citation Index (SSCI)

Klein and Chiang (2005) state: “Thus, the SSCI is an important component in the academic apparatus of rank and prestige. Those who decide which journals are to be included in the SSCI exercise an enormous influence over the social sciences. But surprisingly little scrutiny has been given to SSCI and its journal selection process—I have searched on “SSCI” in ISI’s own Web of Science and found little pertinent to this investigation. In fact, in reading the scientometricians, including the economists who work with citation data, one perceives an attitude that Citation is of a divine and immaculate nature. The researchers who work with citation data almost never so much as raise a question about who is making the all-important decisions about journal inclusion, how they make those decisions, and whether they are fair or reasonable. This paper seems to be the first critical examination of SSCI.”

These authors have uncovered a sort of intellectual “Catch 22” which works to the detriment of the Austrian School. Prestige of the economics departments of universities is based to a significant degree upon the prestige of the scholarly journals in which they publish. And who are the gatekeepers (the editors and referees) of the latter? Why, members of the former.

3. Other biases

According to Holcombe (2004) “... economists working in the Austrian tradition seem to be more inclined to publish their ideas in books rather than journal articles, perhaps creating a bias against such scholars. There are two journals aimed explicitly at publishing Austrian economics, *The Review of Austrian Economics* and *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, but neither is in the ISI/SSCI database. For obvious reasons, this could push young scholars interested in the ideas of the Austrian school, but hoping to achieve tenure at a research university, toward doing more mainstream types of research.”

I think this author, in an attempt to be measured, understates the matter. I would go further. I do not think that such a phenomenon merely “could” push young scholars, and, indeed, all academics interested in tenure and promotion, in a non Austrian direction; I would maintain that it does, and has done in the past. While I have no data

to support this contention, I rest my case¹² on the nature of demand curves to be downward sloping.

4. *The Fed rears its ugly head*

Consider the sad story of the Fed's takeover of large parts of the economics profession (Higgs, 2009; Grim, 2009, Auerbach, 2008), particularly that aspect of it concerned with monetary, banking and business cycle analysis. The central bank of the U.S. has practically turned monetary economists into a totally (well, largely) owned subsidiary of itself. According to Grim (2009): "Auerbach (2008) found that in 1992, roughly 968 members of the AEA designated "domestic monetary and financial theory and institutions" as their primary field, and 717 designated it as their secondary field. Combining his numbers with the current ones from the AEA and NABE, it's fair to conclude that there are something like 1,000 to 1,500 monetary economists working across the country. Add up the 220 economist jobs at the Board of Governors along with regional bank hires and contracted economists, and the Fed employs or contracts with easily 500 economists at any given time. Add in those who have previously worked for the Fed – or who hope to one day soon – and you've accounted for a very significant majority of the field."

It is a veritable staple of the dismal science that businessmen often put their private interests over that of others. Public choice economists call this "rent seeking."¹³ Perhaps Smith (1776) said it best: "Seldom do businessmen of the same trade get together but that it results in some detriment to the general public." It would appear that this moral failing applies not only to commercial interests, but to academic economists as well. These purchased mainstream monetary economists are not stupid.¹⁴ They know on which side of their bread the butter is to be found: on the Fed side.

5. Sherwin Rosen

Rosen (1997) threw down the gauntlet at the Austrians. He asks the question: "Austrian and Neoclassical Economics: Any Gains from Trade?," and answers that if there are any at all, they are pretty paltry. So much so, that members of this school of thought would

12 As the co-author of Barnett and Block (2010), I cannot rest my case too strongly on this consideration.

13 For a critique of this nomenclature, but not of the underlying concept, see Block (2000A).

14 They are merely evil to the extent they allow their analysis and conclusions to be determined by whoever it is that is paying the piper and calling the tune.

do well not to set up their own refereed journals, and, instead, abide by the assessment of the mainstream as to the value of their intellectual contribution.¹⁵

Why? Because they have lost the “market test” of truth; there are, after all, more neoclassical economists now practicing, than there are members of the praxeological school. In response to this sally, Yeager (1997, p. 159) replies to Rosen (1997): “He evidently holds it against the Austrians that they do not pass his market test in the intellectual atmosphere created by members of his own camp, an atmosphere pervaded by narrow yet tacit methodological preaching.”

Rosen (1997) insists that the Austrians play by the rules set up by members of his own school of economics, acknowledge the legitimacy of neoclassical editors and referees, and not try to set up their own alternative institutions. How is this different from the manner in which Prof. Jones treats the global warming deniers? Consider the following gem: “In one e-mail, the center’s director, Phil Jones, writes Pennsylvania State University’s Michael E. Mann and questions whether the work of academics that question the link between human activities and global warming deserve to make it into the prestigious IPCC report, which represents the global consensus view on climate science.

“I can’t see either of these papers being in the next IPCC report,” Jones writes. “Kevin and I will keep them out somehow--even if we have to redefine what the peer-review literature is!”

“In another, Jones and Mann discuss how they can pressure an academic journal not to accept the work of climate skeptics with whom they disagree. ‘Perhaps we should encourage our colleagues in the climate research community to no longer submit to, or cite papers in, this journal,’ Mann writes. . . .”¹⁶

Yes, to be sure there are differences in the two cases. The freezing out of the economics “deniers” is far more subtle and implicit than in the case of environmentalism. And, also, it looks as if the former will far more longer endure than the latter, which is now the subject of widespread disgust and derision.

15 Critics of Austrianism include Rosen (1997), Vedder and Gallaway (2000) and Laband and Tollison (2000); see rejoinders by Anderson (2000), Block (2000), Block Westley and Padilla, 2008; Thornton, 2004; Yeager (1997, 2000)

16 <http://www.therightreasons.net/index.php?/topic/17429-green-totalitarianism/>

III. Conclusion

There is reason to believe that there are strong parallels between the mainstream economists' treatment of the Austrian School of Economics, and the mainstream school of environmentalism's treatment of the Anthropogenic Global Warming "deniers." While there is now an uncovered smoking gun in the latter but not the former case, there is enough evidence in the economic realm to seriously consider this hypothesis.

References:

Anderson, Terry and P.J. Hill, 1967. "The Evolution of Property Rights," *American Economic Review*, papers and proceedings

Anderson, William L. 2009. "The Meaning of 'Climategate,'" December 7; <http://www.lewrockwell.com/anderson/anderson272.html>

Anderson, William L. 2000. "Austrian Economics and the 'Market Test': A Comment on Laband and Tollison." *Quarterly Journal of Austrian Economics* 3(3): 63-73.

Appraisal." *Quarterly Journal of Austrian Economics* 3(1): 43-48.

Auerbach, Robert D. 2008. *Deception and Abuse at the Fed: Henry B. Gonzalez Battles Alan Greenspan's Bank*; Austin, TX: University of Texas Press

Barnett, William and Walter Block. 2010. "Mises never used demand curves; was he wrong? Ignorant? No: The Antimathematicality of Demand Curves." *Dialogue*, Vol. 1, pp. 23-31; March; <http://www.uni-svishtov.bg/dialog/2010/1.10.WB.pdf>

Barnett, William II and Walter Block. 2006. "Tyler Cowen on Austrian Business Cycle Theory: A Critique." *New Perspectives on Political Economy*, Vol. 2, No. 2, pp. 26-84; http://pcpe.libinst.cz/nppe/2_2/nppe2_2_2.pdf; <http://pcpe.libinst.cz/nppe/>

Block, Walter, Christopher Westley and Alex Padilla. 2008. "Internal vs. external explanations: a new perspective on the history of economic thought," *Procesos De Mercado: Revista Europea De Economia Politica*; issue 2, pp. 35-132; http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=6790&lave_busqueda=217457

Block, Walter. 1999. "Austrian Theorizing, Recalling the Foundations: Reply to Caplan," *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 2, No. 4, winter, pp. 21-39; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2_4_2.pdf; errata: http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2_4_9.pdf

Climate science research is rigged: but what about economics?

Block, Walter. 2000A. "Watch Your Language," February 21; <http://www.mises.org/fullarticle.asp?control=385&month=17&title=Watch+Your+Language&id=19>

Block, Walter. 2000B. Austrian Journals: A Critique of Rosen, Yeager, Laband and Tollison and Vedder and Gallaway," *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 3, No. 2, Summer, pp. 45-61; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae3_2_4.pdf

Block, Walter. 2003. "Realism: Austrian vs. Neoclassical Economics, Reply to Caplan," *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 6, No. 3, Fall, pp. 63-76; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae6_3_4.pdf

Block, Walter. 2005. "Rejoinder to Caplan on Bayesian Economics," *Journal of Libertarian Studies*. Vol. 19, No. 1, Winter, pp. 79-95; <http://blog.mises.org/blog/archives/003654.asp>

Block, Walter. 2007. "Reply to Caplan on Austrian Economic Methodology" *Corporate Ownership & Control*, Vol. 4, No. 2, November, pp. 312-325.

Booker, Christopher. 2009. "Climategate reveals 'the most influential tree in the world,'" December 5; <http://www.telegraph.co.uk/comment/columnists/christopherbooker/6738111/Climategate-reveals-the-most-influential-tree-in-the-world.html>

Buchanan, James M. and G.F. Thirlby. 1981. *L.S.E. Essays on Cost*, New York: New York University Press.

Buchanan, James M. 1969. *Cost and Choice: An Inquiry into Economic Theory*, Chicago: Markham

Callahan, Gene. 2003. "Choice and Preference," February 10; <http://mises.org/story/1163>

Caplan, Bryan. 1999. "The Austrian Search for Realistic Foundations," *Southern Economic Journal*, April, Vol. 65, No. 4, pp. 823-838; <http://www.gmu.edu/departments/economics/bcaplan/ausfin2.doc>

Carilli, Anthony M., and Dempster, Gregory M. 2003. "A note on the treatment of uncertainty in economics and finance" *Journal of Education for Business* 79.2 Nov. 1, pp. 99-103.

Cowen, Tyler and Kroszner, Randy. 1987. "The Development of the New Monetary Economics," *Journal of Political Economy*, 93 (3): 567-590.

Cowen, Tyler and Richard Fink. 1985. "Inconsistent Equilibrium Constructs: The Evenly Rotating Economy of Mises and Rothbard." *American Economic Review*, Volume 75, Number 4, September, pp. 866-869

Frech III, H.E. 1976. "The Property Rights Theory of the Firm: Empirical Results from a Natural Experiment." *Journal of Political Economy* 84, no. 1 (February): 143-152

Garrison, Roger W. 1985. "Predictable Behavior: Comment," *American Economic Review*, 75(3) June, pp. 576-78; <http://www.auburn.edu/~garriro/j7rheiner.htm>; <http://www.jstor.org/stable/1814830>

Gold, Thomas. 1989. "The inertia of scientific thought." *Speculations in Science and Technology*, Vol. 12, No. 4, p. 245-253, reprinted as: "New ideas in science" *Journal of Scientific Exploration*, Vol. 3, No. 2, p 103 - 112; <http://www.suppressedscience.net/inertiaofscientificthought.html>

Grim, Ryan. 2009. "Priceless: How The Federal Reserve Bought The Economics Profession." October 23; http://www.huffingtonpost.com/2009/09/07/priceless-how-the-federal_n_278805.html

Heiner, Ronald. 1983. "The Origin of Predictable Behavior," *American Economic Review*, 73:560-595

Higgs, Robert. 2009. A Reader's Guide to Bernanke's Preemptive Attack." November 30; <http://www.lewrockwell.com/higgs/higgs137.html>

Holcombe, Randall G. 2004. "The National Research Council Ranking of Research Universities: Its Impact on Research in Economics." *Econ Journal Watch*, Vol. 1, No. 3, December, pp. 498-514; <http://www.econjournalwatch.org/pdf/HolcombeInvestigating1December2004.pdf>

Hoppe, Hans Hermann. 2005. "Must Austrians Embrace Indifference?," *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 8, No. 4, Winter, pp. 87-91; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae8_4_6.pdf

Hoppe, Hans Hermann. 2007. "The limits of numerical probability: Frank H. Knight and Ludwig von Mises and the frequency interpretation." *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, vol. 10, no. 1, spring: 3-21; http://mises.org/journals/qjae/pdf/qjae10_1_1.pdf

Hülsmann, Jörg Guido. 1999. "Economic Science and Neoclassicism." *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 2, Num. 4, pp. 1-20; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae2_4_1.pdf

Kirzner, Israel M. 1963. "Reply." *Journal of Political Economy*. February. 82-85.

Kirzner, Israel, M. 1962. "Rational Action and Economic Theory," *Journal of Political Economy*. August. 380-385.

Klein, Daniel B., with Erich Chiang. 2005. "The Social Science Citation Index: A Black Box –with an Ideological Bias?" *Econ Journal Watch*. Vol. 1, No. 1, April, pp. 134-165; <http://www.econjournalwatch.org/pdf/Klein-Chiang%20Investigating%20April%202004.pdf>

Laband, David N. and Robert D. Tollison. 2000. "On Secondhandism and Scientific

Leeson, Peter T. 2007. "An-arrgh-chy: The Law and Economics of Pirate Organization," *Journal of Political Economy*, Vol. 115, No. 6, pp. 1049-1094

Climate science research is rigged: but what about economics?

Lott, John. 2009. "Surprise, Surprise, Many Scientists Disagree On Global Warming," December 8; <http://www.foxnews.com/opinion/2009/12/08/john-lott-climate-gate-global-warming-east-anglia/>

Machaj, Mateusz. 2007. "A Praxeological Case for Homogeneity and Indifference." *New Perspectives on Political Economy*, Vol. 3, No. 2, pp. 231 – 238; http://pcpe.libinst.cz/nppe/3_2/nppe3_2_5.pdf

Machlup, Fritz. 1967. "Theories of the Firm: Marginalist, Behavioral, Managerial," *American Economic Review*, 57:1-33

Murphy, Robert P. 2008. "Austrian Realists." July 17; <http://mises.org/story/3028>

Murphy, Robert P., Robert Wutscher and Walter E. Block. 2010. "Mathematics in Economics: An Austrian Methodological Critique." *Philosophical Investigations*, January, Vol. 33, No 1, pp. 44-66; <http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/fulltext/123209256/PDFSTART>

North, Gary. 2009. "The Myth of Neutral Academic Peer Review Exploded." December 9; <http://www.lewrockwell.com/north/north791.html>

Rockwell, Llewellyn H., Jr. 2009 "The Left Fell into the Climate Morass," December 7; <http://www.lewrockwell.com/rockwell/lost-left-climate-morass136.html>

Rosen, Sherwin. 1997. "Austrian and Neoclassical Economics: Any Gains from Trade?" *The Journal of Economic Perspectives*. 11(4): 139-152; <http://www.econ.ucla.edu/doepke/teaching/resources/e202ros.pdf>

Rothbard, Murray N. 1951a. "Mises' 'Human Action': Comment." *American Economic Review*, Vol. 41 No. 1: 181-185.

Rothbard, Murray N. 1951b. "Praxeology: Reply to Mr. Schuller." *American Economic Review* Vol. 41 No. 5: 943-946.

Rothbard, M. N. [1962] 1993, *Man, Economy, and State* (Ludwig von Mises Institute, Auburn, AL).

Rothbard, Murray N., and Walter Block. 1987. "Introductory Editorial," *The Review of Austrian Economics*, Vol. 1, 1987, pp. xi-xiii; http://mises.org/journals/rae/pdf/RAE1_1_1.pdf

Salerno, Joseph. 2002. "The Rebirth of Austrian Economics--in Light of Austrian Economics." *Quarterly Journal of Austrian Economics*. Vol. 5, No. 4, pp. 111-128, Winter; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae5_4_8.pdf

Stringham, Edward, and White, Mark. 2004. "Economic Analysis of Tort Law: Austrian and Kantian Perspectives" in *Law and Economics: Alternative Economic Approaches to Legal and Regulatory Issues*, Margaret Oppenheimer and Nicholas Mercuro (editors) New York: M.E. Sharpe, 374-92. <http://www.sjsu.edu/stringham/docs/Stringham.and.White2005.pdf>

WALTER BLOCK

Stringham, Edward. 2001. "Kaldor-Hicks Efficiency and the Problem of Central Planning" *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 4, No. 2 (Summer) 41-50; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae4_2_3.pdf

Stringham, Edward. 2008. "Economic Value and Cost Are Subjective" in *The Handbook of Austrian Economics*, Peter Boettke (editor), Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, <http://mises.org/journals/scholar/stringham4.pdf>

Thornton, Mark. 2004. "Does Academic Publishing Pass the Real Market Test?," *Public Choice*, Springer, vol. 120(1_2), pages 41-61, 07.

Vedder, R. and L. Gallaway. 2000. "The Austrian Market Share in the Marketplace for Ideas, 1871-2025." *Quarterly Journal of Austrian Economics* 3(1): 33-42; http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae3_1_3.pdf

White, Lawrence H. 1984. "Competitive Payments Systems and the Unit of Account," *American Economic Review*, 74(4) September, 699-712

Yeager, L. B. 2000. "The Tactics of Secondhandism." *Quarterly Journal of Austrian Economics* 3(3): 51-61

Yeager, Leland. 1997. "Austrian Economics, Neoclassicism, and the Market Test," *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 11, No. 4, Fall 1997, pp. 153-163

Diritti minimi

Edoardo Greblo

Università di Trieste

Dipartimento di Filosofia, Lingue e Letterature

edgreblo@tin.it

ABSTRACT

The point of this essay is that the arguments advanced by thinkers like John Rawls e Michael Ignatieff in favour of a core rights to life and liberty are not consistent with their positions in favour of human rights minimalism. Just the fact that human rights minimalism implies the right to physical security and to basic freedom of movement should lead these philosophers not only to recognize both the importance and the value of other rights, but also to include certain aspects of the sphere of private life and of cultural practice in the field of international law. Human rights, that are going to become popular through international debates, compell us first to reconsider the dichotomy between public and private sphere; second, the dichotomy between social and political interests; third, the necessity of subordinating politics of human right, with no exception, either to prudential and historical convenience (see Ignatieff), or to the observance of pluralism (see Rawls).

1. L'evoluzione (e l'involutione) dei diritti

Se si osserva la contrastata evoluzione dei diritti umani in una prospettiva storico-sociologica, che non si limiti, cioè, a criteri solo formali di classificazione, non è difficile osservare la crescente tendenza – per quanto contrastata e discontinua – a estendere e generalizzare il sistema delle garanzie. I sociologi del diritto, a partire dal lavoro pionieristico di Marshall,¹ hanno interpretato questa tendenza parlando di “ondate” e “generazioni”. Con la prima “ondata”, i cittadini si conquistano il diritto a non subire interferenze nell’esercizio delle loro libertà private soggettive: si tratta dei diritti di “prima generazione”, i diritti civili, che riguardano in particolare la proprietà privata, la libertà personale e l’autonomia negoziale. Con la seconda, si vedono riconosciuta la possibilità di tradurre i loro interessi privati in una volontà politica capace di orientare l’amministrazione pubblica: si tratta dei diritti di “seconda generazione”, i diritti politici, che favoriscono l’ampliamento dell’area della cittadinanza al di là delle istituzioni elitarie dello Stato liberale. Con l’ultima “ondata”, infine, l’autorità politica conviene sull’opportunità di emanare provvedimenti finalizzati all’erogazione di prestazioni e servizi proceduralmente definiti per tutti i cittadini: si tratta dei diritti di “terza

¹ T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), Laterza, Roma-Bari 2002.

generazione”, i diritti sociali di ripartizione, i quali corrispondono all’idea che non sia possibile agire in maniera politicamente autonoma se non vengono create le condizioni effettive per la piena realizzazione dell’autonomia privata.

Nonostante questa linea evolutiva abbia rappresentato il vettore del progresso morale che ha conferito credibilità e forza di attrazione alla dottrina “occidentale” dei diritti dell’uomo, essa è attualmente sottoposta a pressioni fortissime.² Mentre sul piano nazionale si assiste all’attacco retorico e materiale alle politiche di *Welfare*, sul piano globale si mira a sganciare le libertà civili e politiche dalla garanzia dei diritti sociali ed economici. Un intellettuale autorevole come Michael Ignatieff sostiene per esempio l’idea che siano i diritti suscettibili di tutelare la libera capacità umana di agire (*agency*) in modo autonomo in vista della realizzazione di scopi razionali – la “libertà negativa” nell’accezione attribuita al concetto da Isaiah Berlin per distinguerla dalla “libertà positiva” – a rappresentare la sola classe dei diritti verosimilmente capace di riscuotere un consenso internazionale sufficientemente ampio.³ Per John Rawls, invece, la “speciale urgenza”⁴ dei diritti umani non è strettamente limitata alla tutela della libertà da una costrizione esterna, ma ricomprende anche le classiche libertà civili e politiche – e tuttavia non contempla i diritti democratici che permettono ai cittadini di partecipare a una prassi comune. Nella misura in cui questi approcci “minimalisti” ai diritti umani dissociano radicalmente i diritti-immunità dai diritti-pretese e ripropongono l’idea che per assicurare un diritto a una persona è sufficiente che lo Stato si astenga da ogni ingiustificata intrusione negli affari privati dei cittadini, si pongono in controtendenza rispetto alla giurisprudenza sui diritti umani prevalente in ambito internazionale, che invece considera i diritti come un sistema indivisibile di garanzie reciprocamente intrecciate. Il fatto che la concezione minimalista dei diritti umani venga attualmente riproposta per ridimensionare i diritti sociali, culturali ed economici, non meno che gli sforzi dei movimenti per i diritti umani per estendere i diritti civili e politici a fattispecie in precedenza ignorate o sottostimate, può anzi essere considerato come una risposta alla costante espansione del discorso interculturale sui diritti umani, al fenomeno che Ignatieff definisce come “l’inflazione dei diritti”.⁵

² Sull’idea che l’età dei diritti stia attraversando una crisi profonda, cfr. U. Allegretti, *Diritti e stato nella mondializzazione*, Città aperta, Troina 2002, pp. 121-197; R. Falk, *L’eclisse dei diritti umani*, in L. Bimbi (a cura di), *Not in My Name. Guerra e diritto*, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 72-86 e Id., *The Great Terror War*, Arris Books, Gloucestershire, 2003, pp. 147-172; T. Mazzarese, *Is the Age of Rights at a Turning Point?*, in “Finnish Yearbook of International Law”, 13, 2002, pp. 107-126.

³ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), Feltrinelli, Milano 2003.

⁴ J. Rawls, *Il diritto dei popoli* (1999), Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 104.

⁵ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 92. Cfr. anche A. Gutmann, *Introduction*, in A. Gutmann (a cura di), *Human Rights as Politics and Idolatry*,

All'origine dell'idea che per giustificare una *pratica* dei diritti umani più efficace di quella attuata dalle organizzazioni internazionali impegnate in questo campo sia necessaria una procedura deflattiva o una giustificazione "minimalista" vi sono due distinti ordini di considerazioni. Da una parte vi è chi ritiene che il pluralismo, un dato di fatto che non può ovviamente essere eluso, implichi una qualche forma di relativismo: ogni tradizione, immagine del mondo o cultura porta impressa su di sé i propri rispettivi – e incommensurabili – criteri di giudizio alla cui luce vanno valutate le violazioni dei diritti umani, si tratti di questioni come l'inviolabilità della vita privata o della libertà di opinione, della libertà di associazione o del diritto di partecipazione. Dall'altra vi è chi ritiene che tutto quello che si può dire dei diritti umani è che essi sono necessari per difendere gli individui dalla violenza ingiustificata e che la sola possibile giustificazione adducibile a loro sostegno sia di natura storica e prudenziale. Queste due distinte forme di giustificazione "minimalista" si distinguono perciò a seconda di quale sia la caratteristica dei diritti umani a richiedere una sorta di "dimagrimento" concettuale rispetto a ogni credenza di tipo sia universalistico e fondativo, sia contenutistico e sostantivo. Nel primo caso si pone l'accento sull'ascetismo giustificativo: se il discorso dei diritti umani deve dare ascolto in anticipo a *tutte* le voci, occorre ridurre al minimo le particolarità che dissimulano sotto il mantello dell'universalità criteri e principi che non andrebbero esportati al di fuori della validità meramente locale del loro rispettivo contesto di origine – e *quindi* di applicazione. Nel secondo caso l'accento cade invece sulla necessità di ridimensionare l'estensione e le finalità dei diritti umani: questi vanno ricondotti essenzialmente alla tutela dei diritti di cui gli individui godono nei confronti dello Stato e dei concittadini. I diritti sono diritti "negativi" e servono a garantire i margini di scelta entro i quali le persone devono essere e rimanere libere da coercizioni esterne.⁶

Di là delle differenze, alla base della concezione minimalista vi è l'idea che il

Princeton University Press, Princeton 2001, secondo la quale "la proliferazione dei diritti umani, che arriva a includere diritti che non sono evidentemente necessari a proteggere le capacità di agire essenziali o i bisogni o la dignità delle persone finisce per screditare le finalità dei diritti umani e per indebolire i propositi di coloro che dovrebbero potenzialmente applicarli" (p. X). Cfr. anche C. Douzinas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart, Oxford 2000 e A. Cassese, "Ripensare i diritti umani: quali prospettive per i prossimi decenni?", in Id., *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 211-229. Di "inflazione" dei diversi soggetti titolari dei diritti parla anche C. Margiotta, *I diritti e l'inflazione dei soggetti*, in "Filosofia Politica", 3, 2005, pp. 422-426.

⁶ J. Cohen, in *Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?*, "The Journal of Political Philosophy", 3, 2004, p. 192, si riferisce a queste prospettive richiamandosi, rispettivamente, al "minimalismo giustificativo" e al "contenuto sostantivo".

sistema dei diritti possa – e *debba* – essere disaggregato e scomposto, isolando e differenziando le diverse tipologie di diritti e riclassificandoli in funzione di singoli scopi particolari, con buona pace di quanto affermato dalla Dichiarazione di Vienna del 1993, nella quale, all’art. 5, si afferma espressamente che “tutti i diritti umani sono universali, indivisibili, interdipendenti e interconnessi”, e che “la comunità internazionale ha il dovere di trattare i diritti umani in modo globale e in maniera corretta ed equa, ponendoli tutti su un piano di parità e valorizzandoli allo stesso modo” – oltre che delle tendenze prevalenti nella giurisprudenza internazionale e nelle campagne promosse dagli attivisti e dalle varie Organizzazioni non governative impegnate in questo campo.⁷ In effetti, non c’è dubbio che alla universalità solennemente proclamata dei diritti dell’uomo non corrisponda una eguale efficacia nel loro grado di protezione internazionale. E tuttavia, secondo questa dottrina, ciò non è imputabile soltanto al particolarismo degli Stati nazionali e al principio della inviolabilità delle loro frontiere, ma anche e (forse) soprattutto alla loro tendenza a espandersi al di là del solo contesto di applicazione in cui esprimono legittimi interessi universali: quello di creare una cornice normativa in cui gli individui più vulnerabili e privi di potere possano usufruire delle protezioni offerte dalla “libertà negativa”, cioè della pura e semplice difesa dell’integrità psicofisica personale, dell’attività economica e della *privacy*. L’idea soggiacente è che il passaggio dai diritti civili ai diritti politici e poi ai diritti sociali, ossia dalle libertà negative alla “libertà positiva”, richieda ai poteri, alle autorità e alle agenzie chiamate ad amministrarli prestazioni destinate a essere sempre più difficili da realizzare. E ciò perché il riconoscimento di nuove categorie di diritti a nuove categorie di persone genera problemi tanto sul piano dei contenuti, dal momento che comporta obblighi non solo di astensione ma anche di azione da parte dei poteri pubblici, quanto dal punto di vista del pluralismo, dal momento che quanto più ci si avvicina alla loro effettiva implementazione tanto più ci si deve misurare con la varietà e pluralità dei modelli di vita buona. La domanda che è opportuno porsi è allora la seguente: le concezioni minimaliste dei diritti umani – sia quelle fondate sul richiamo al *fatto* del pluralismo (Rawls), sia quelle motivate (almeno prevalentemente) da considerazioni pragmatiche e prudenziali (Ignatieff) – mantengono quanto promettono? E cioè: per porre alcuni diritti al riparo dalle critiche e dalle contestazioni, è davvero necessario isolare un

⁷ La *Dichiarazione di Vienna* (1993) afferma che “tutti i diritti umani sono universali, indivisibili, interdipendenti e interrelati”. Cfr. E. Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 2001; I.E. Koch, *Human Rights as Indivisible Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 2009. Per una visione critica, cfr. D.J. Whelan, *Indivisible Human Rights. A History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010.

nucleo circoscritto di libertà e rinunciare alle concezioni che ne suggeriscono, invece, l'indivisibilità e l'interdipendenza?

Naturalmente, l'indivisibilità e l'interdipendenza dei diritti umani potrebbero essere difese in vari modi. È per esempio possibile ricorrere alle strategie argomentative che attestano i legami strutturali tra le differenti classi di diritti umani e suggeriscono di astenersi dall'introdurre una chiara linea di demarcazione tra diritti (umani) negativi e positivi.⁸ Oppure è possibile ricavare sostegno dai teorici delle capacità, che dimostrano la complementarità tra l'incremento delle capacità umane e lo sviluppo delle condizioni che permettono la realizzazione dei diritti umani.⁹ In questa sede ci si limiterà a un obiettivo decisamente più circoscritto: a sostenere, cioè, che neppure le protezioni più elementari garantite dalla "libertà negativa" – come il diritto alla incolumità fisica, alla sicurezza personale, alla difesa dal male e dalla crudeltà che gli esseri umani possono infliggere ad altri esseri umani – possono essere assicurate senza alcune forme di protezione economica e sociale e senza le libertà che sono (almeno in parte) costitutive di questi stessi diritti. I cosiddetti "nuovi" diritti umani, che estendono alcuni diritti, in particolare i diritti civili, ben al di là della loro classica collocazione e che servono a difendere i membri più vulnerabili di una nazione o di una cultura da pratiche – violazioni all'integrità fisica, traffico di esseri umani, schiavitù domestica e altre – considerate giuste e legittime nell'ambiente di provenienza, illustrano in modo particolarmente chiaro in quale misura le violazioni dei diritti civili, sociali ed economici siano intrecciate le une con le altre.¹⁰

Alcune recenti critiche alla concezione neoliberale dei diritti umani si sono appuntate sul fatto che nel *sancta sanctorum* dei diritti, il nucleo minimo considerato realisticamente difendibile, non compaiano i diritti politici di partecipazione democratica.¹¹ Ora, nella prospettiva minimalista è certo possibile concedere che la libertà di parola e la libertà politica debbano

⁸ Cfr. per esempio J.W. Nickel, "A Defense of Welfare Rights as Human Rights", in T. Christiano e J. Christman (a cura di), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, pp. 437-455, e Id., *Rethinking Indivisibility: Towards a Theory of Supporting Relations Between Human Rights*, "Human Rights Quarterly", 4, 2008, pp. 984-1001.

⁹ M.C. Nussbaum, *Diventare persone* (2000), Il Mulino, Bologna 2001, e Ead., *Le nuove frontiere della giustizia* (2006), Il Mulino, Bologna 2000; A.K. Sen, *Lo sviluppo è libertà* (1999), Mondadori, Milano 2000, e Id., *Elements of a Theory of Human Rights*, "Philosophy and Public Affairs", 4, 2004, pp. 315-356.

¹⁰ Cfr. C. Bob (a cura di), *The International Struggle for New Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA), 2009.

¹¹ Cfr. J. Cohen, in *Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?*, cit.; M. Nussbaum, *Women and the Law of Peoples*, "Politics, Philosophy and Economics", 3, 2002, pp. 283-306; S. Benhabib, *Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference*, The University of Kansas, Lawrence (KS) 2008.

prevedere alcuni prerequisiti materiali, da una ridiscussione della distribuzione economica alla distribuzione dell'istruzione, e tuttavia rimane indiscussa la convinzione che, per ragioni ispirate alla prudenza, sia opportuno adottare una procedura deflazionista, così da tenere a freno la crescita incontrollata di una politica dei "diritti insaziabili"¹², ossia la tendenza a definire come un diritto tutto ciò che è desiderabile. Per essere efficaci, le politiche orientate a promuovere il rispetto dei diritti umani dovrebbero rinunciare a una retorica sentimentale che scalda il cuore, ma mette in moto un processo di moltiplicazione arbitraria di tutto ciò che si rivendica come diritto da realizzare. E dovrebbero, invece, isolare, in nome di un'antiretorica orientata in chiave pragmatica alternativa alla cattiva retorica di "un umanesimo in adorazione di se stesso", come dice Ignatieff, un numero limitato di diritti fondamentali, che andrebbero considerati obiettivi prioritari, e creare degli spazi orientati a risultati concreti nei quali predisporre iniziative coerenti in vista della loro attuazione.

Questa linea di attacco perde però molta della sua persuasività non appena si presta attenzione al fatto che alcuni diritti civili e politici sono parzialmente comprensivi dei diritti e delle libertà sociali che operano a sostegno della integrità e della sicurezza fisica. La concezione minimalista dei diritti umani non presta il fianco a dubbi legittimi soltanto dal punto di vista – messo in luce dalle critiche di matrice democratica – che rileva l'assenza, nella individuazione dei diritti umani fondamentali, del diritto all'autodeterminazione politica, ma anche da un punto di vista più originario, per così dire. Nella giurisprudenza internazionale relativa ai diritti umani si è infatti cominciato a riconoscere che vi sono paesi nei quali esistono strutture di socializzazione, rituali, usanze matrimoniali (tra le quali i sistemi di controllo o di proprietà dei beni) che, essendo consuetudinari, vengono tradizionalmente sottovalutati nonostante siano profondamente lesivi della dignità umana.

¹² A. Pintore, *Diritti insaziabili*, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2002², pp. 179-200. Cfr. anche A. Gutmann, *Introduction*, in Ead. (a cura di), *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. X, secondo la quale "la proliferazione dei diritti umani, che arriva a spingersi sino a comprendere diritti che non sono certamente necessari a proteggere la capacità di agire o i bisogni o la dignità delle persone, ridimensiona le finalità dei diritti umani e indebolisce, in misura corrispondente, la determinazione di coloro che sono potenzialmente incaricati di applicarli", e A. Cassese, *Ripensare i diritti umani: quali prospettive per i prossimi decenni?*, in Id., *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 211-229, secondo cui che le istituzioni internazionali disperdono il loro impegno per la protezione dei diritti su un "fronte troppo esteso" e suggerisce una razionalizzazione improntata alla focalizzazione dell'attenzione di tali organizzazioni "su un ristretto numero di diritti umani essenziali", alla predisposizione di "pochi ma efficaci meccanismi di controllo e di garanzia effettiva dell'attuazione di tali diritti", e all'accentuazione e diffusione di una "'risposta penale' alle più gravi violazioni dei diritti umani" (pp. 213-214).

Alcune delle più controverse usanze di questo tipo rappresentano una seria sfida all'idea di poter costringere l'intera gamma dei diritti soggettivi entro lo spazio normativo circoscritto da alcuni diritti minimi, poiché rivelano quanto alcune libertà civili e politiche dipendano in misura sostanziale dalla titolarità non solo formale di certi diritti e di certe forme di protezione sociale, come una corretta equiparazione giuridica (neutra cioè rispetto al genere) e un effettivo diritto al lavoro, all'educazione e alla salute. Il carattere profondamente intrecciato di queste rivendicazioni, non meno che delle risposte che occorre dare alle loro violazioni, pone così radicalmente in discussione la biforcazione tra diritti umani di prima, di seconda e di terza generazione – oltre che di ogni distinzione precostituita tra pubblico e privato, dovuta, almeno in parte, al pregiudizio che le violazioni dei diritti umani riguardino unicamente la dimensione pubblica, quasi che le leggi che regolano il matrimonio, il divorzio, l'istruzione obbligatoria e l'eredità fossero una faccenda puramente intrafamiliare.

2. Le ragioni del pluralismo...

L'approccio di Rawls a un diritto dei popoli scelto dai rappresentanti dei popoli liberali e che possa risultare accettabile anche ai popoli non liberali è ispirato alla volontà di rispondere alla sfida del pluralismo. Assumendo le società o i "popoli", e non gli Stati né, tanto meno, gli individui,¹³ quale unità analitica in materia di relazioni internazionali, Rawls si chiede: "Quale può essere la base di una società dei popoli, date le ragionevoli e attese differenze dei popoli fra di loro, con le loro istituzioni e lingue, religioni e culture distintive, e inoltre con storie differenti, variamente situati in regioni e territori diversi del mondo e infine con l'esperienza di vicende differenti?"¹⁴ La sua risposta ripropone la soluzione al problema della giustizia ideata per essere

¹³ Questa scelta è stata ampiamente dibattuta. Cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, pp. 60 ss., per la quale "nel *Diritto dei popoli* di Rawls gli individui non sono i principali agenti della giustizia, ma tendono piuttosto a scomparire all'interno delle entità che Rawls chiama 'popoli'".

¹⁴ J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 70. Cfr. T. Pogge, *An Egalitarian Law of the People*, "Philosophy and Public Affairs", 3, 1994, pp. 195-224; A. Kuper, *Rawlsian Global Justice*, "Political Theory", 5, 2000, pp. 640-674; S. Caney, *Cosmopolitanism and the Laws of the People*, "Journal of Political Philosophy", 1, 2002, pp. 95-123; T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, "Philosophy and Public Affairs", 2, 2005, pp. 113-146; A. Buchanan, *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, "Ethics", 110, 2000, pp. 697-721; R. Martin e D.A. Reidy (a cura di), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell, Oxford 2006.

applicata su scala nazionale: le leggi, le istituzioni e le norme che riguardano la giustizia su scala globale non devono essere basate su dottrine moralmente comprensive, e perciò controverse.¹⁵

Al dato di fatto del pluralismo ragionevole a livello domestico, espressione permanente di una cultura democratica che assicura eguali libertà a tutti i cittadini senza distinzione di provenienza culturale, convinzione religiosa e condotta di vita individuale, corrisponde la varietà dei popoli ragionevoli con le loro differenti culture e tradizioni di pensiero, sia religiose sia non religiose. Al “fatto” del pluralismo ragionevole sia a livello nazionale sia a livello internazionale, Rawls reagisce suggerendo una concezione sufficientemente neutra delle norme chiamate a definire i criteri di giustizia globale: se si vuole che possa cristallizzarsi un’intesa di fondo tra popoli con concezioni religiose o metafisiche diverse, è necessario collegarsi a enunciati normativi la cui validità possa essere trasversale rispetto ai confini delle varie concezioni del mondo. Se applicato alla sfera delle relazioni internazionali, il “fatto” del pluralismo ragionevole – che addomestica le differenze ideologiche o religiose trasformandole in fonti di ragionevoli divergenze di opinione – suggerisce un insieme di principi-guida che Rawls definisce “diritto dei popoli” e che incorpora *fin dall’inizio* una gamma decisamente minore di norme tipicamente liberali rispetto a quanto si verifica nel caso del liberalismo politico, ovvero la teoria domestica della giustizia.¹⁶

Uno dei principi cardine del diritto dei popoli è il rispetto dei diritti umani, cui Rawls attribuisce il compito divenuto paradigmatico nella comunità internazionale: portare a termine il processo di legalizzazione di un’autorità statale che potrebbe altrimenti agire senza freni. Lo Stato, inteso come l’organizzazione politica di un popolo, è un’autorità potestativa la cui sovranità giuridica interna deve rispondere alla crescente pressione di normative e giurisdizioni sovranazionali. Questa pressione lo costringe a sottoscrivere una serie di veri e propri obblighi formali, che lo vincolano al rispetto degli interessi universali di chi è privato di potere, pena l’applicazione di sanzioni internazionali. Quando uno Stato mette in pericolo la vita dei suoi cittadini minacciandone i diritti fondamentali, la comunità internazionale non può solo stare a guardare. L’appartenenza al consesso internazionale che Rawls definisce “società dei popoli”, tuttavia, implica la condivisione soltanto di *alcuni* fondamentali diritti umani, i quali rappresentano un “sottoinsieme proprio dei diritti posseduti dai cittadini in un

¹⁵ Cfr. J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice*,² Cornell University Press, Ithaca 2003,² pp. 40 ss.

¹⁶ A. Buchanan, “Taking the Human out of Human Rights”, in R. Martin e D.A. Reidy (a cura di), *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, cit., p. 151.

regime costituzional-democratico”.¹⁷ Questa versione minimalista e politica dei diritti umani, che si inquadra nel contesto del pluralismo ragionevole applicato al mondo globale, dipende a sua volta in misura cruciale dalla distinzione tra le società dei popoli liberali bene ordinati e le società dei popoli gerarchici decenti. Mentre i popoli liberali dispongono di un governo democratico costituzionale ragionevolmente giusto al servizio dei loro interessi fondamentali, i cittadini condividono un certo “comune sentire” e aderiscono a una concezione politica e morale del giusto e della giustizia,¹⁸ i popoli non liberali sono privi di queste caratteristiche di base, anche se dispongono di una concezione della giustizia quale bene comune e mostrano di rispettare questa concezione nel funzionamento della loro gerarchia di consultazione decente.

Non vi sono perciò ostacoli che impediscano alle società dei popoli liberali di aderire all’insieme dei principi regolativi incorporati nel diritto dei popoli, che includono i doveri di non-intervento, di rispetto per i diritti umani e di assistenza nei confronti delle società svantaggiate da condizioni sfavorevoli. I principi incorporati del diritto dei popoli sono però compatibili con il “fatto” del pluralismo soltanto se l’universalismo che li sottende è decisamente minimalista. Devono cioè essere l’espressione di alcuni *minima moralia* “leggeri” abbastanza da poter essere condivisi anche dai popoli gerarchici bene ordinati, e non soltanto dai popoli liberali. Rawls ritiene infatti che sia di importanza cruciale che il diritto dei popoli non richieda alle società decenti di abbandonare o modificare le loro istituzioni religiose per adottare istituzioni di tipo liberale,¹⁹ e che anzi queste società abbiano l’opportunità di interpretare e applicare l’universalismo dei diritti umani in linea con quel senso morale condiviso che coincide con i confini dei singoli popoli. Rinunciando preventivamente a ogni giustificazione di tipo comprensivo e limitandone il contenuto a un nucleo normativo circoscritto, Rawls si aspetta che i diritti umani possano rendersi indipendenti dalla specificità culturale e contestuale dell’Occidente, e che se ne possa così rendere conto anche nella prospettiva delle altre culture. Come ha sostenuto Kenneth Baynes, nella posizione di Rawls si riflette una decisa presa di distanze dalle giustificazioni basate sul diritto naturale e da ogni affermazione che possa risultare “controversa dal punto di vista filosofico, metafisico o religioso, a vantaggio di una fondazione dei diritti umani improntata in un senso spiccatamente politico”.²⁰

Rawls sviluppa perciò la sua concezione politica e minimalista dei diritti umani nel contesto delle norme che potrebbero verosimilmente essere adottate

¹⁷ J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 107.

¹⁸ Ivi, p. 30.

¹⁹ Ivi, p. 161,

²⁰ K. Baynes, *Discourse Ethics and the Political Conception of Human Rights*, “Ethics and Global Politics”, 1, 2009, p. 1.

sia dalle società liberali sia dalle società non liberali. Ora, la distinzione tra le une e le altre dipende dallo *status* conferito ai diritti politici di partecipazione democratica. I popoli non liberali differiscono in misura significativa dai popoli liberali per il fatto di non garantire la piena eguaglianza politica dei cittadini. Inoltre, le forme istituzionali che queste società possono assumere, forme religiose e forme secolari, mostrano una caratteristica comune che Rawls definisce “associazionistica”, nel senso che la partecipazione dei singoli cittadini alla vita della società non avviene *uti singuli*, ma in quanto membri dei rispettivi gruppi di appartenenza, ai quali è concesso di accedere a una gerarchia di consultazione decente.²¹ Il pluralismo ragionevole richiede perciò che i diritti umani incorporati nel diritto dei popoli debbano limitarsi a ritagliare un sottoinsieme della gamma completa dei diritti di cui godono i cittadini delle democrazie costituzionali e di alcune società comunitarie o associazioniste.²² Nella visione di Rawls, questo sottoinsieme comprende

il diritto alla vita (mezzi di sussistenza e sicurezza personale); il diritto alla libertà (libertà dalla schiavitù, dalla servitù e dal lavoro coatto), nonché alla libertà di coscienza, garantita in una misura sufficiente ad assicurare la libertà di religione e di pensiero; il diritto alla proprietà (proprietà personale); e infine il diritto a quell’eguaglianza formale che è espressione delle regole della giustizia naturale (casi simili vanno trattati in modo simile). I diritti umani, così intesi, non possono essere respinti perché tipicamente liberali o specifici della tradizione occidentale. Il loro non è un orizzonte politico parrocchiale.²³

Basta poco per vedere come dalla lista di Rawls siano assenti molti dei diritti umani specificati nella Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, oltre che nei due Patti delle Nazioni Unite sui diritti umani – il Patto internazionale sui diritti civili e politici e il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali – emanati nel 1996 ed entrati in vigore dieci anni più tardi, così come nella Convenzione per l’eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW, 1979). In particolare, spicca l’assenza dei diritti individuali di partecipazione e rappresentanza politica: invece di offrire ai cittadini la possibilità di associarsi in modo da esprimere una volontà politica in grado di influire sulle autorità o i governi, le società gerarchiche decenti possiedono “una *gerarchia di consultazione decente* o un suo equivalente” e riconoscono un certo diritto al dissenso, rinunciando a liberarsi dei dissidenti “semplicemente tacciandoli di incompetenza o di scarsa

²¹ J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 84.

²² Ivi, p. 81.

²³ Ivi, pp. 85-86.

comprensione”.²⁴ Questa forma “corporativa” di consultazione politica – che presta ascolto alla voce dei cittadini solo in quanto “membri delle associazioni” ed è associata a un regime interno di leggi che corredano i privati di eguali doveri e diritti (distinti dai diritti umani) – fa le veci delle libertà soggettive (ancorché distribuite fattualmente in maniera diseguale) di cui nelle società liberali i cittadini possono godere in qualità di “persone giuridiche” (quali titolari dei diritti). Nella concezione di Rawls, una carenza di diritti democratici può essere la *ragionevole* espressione di una concezione del bene comune tipica di un determinato popolo.

È in effetti sorprendente che Rawls non preveda di includere tra le norme destinate a governare le relazioni internazionali una qualche forma di garanzia per l’uniforme inclusione dei cittadini nel processo legislativo e per l’accesso egualitario ai fori decisionali in cui i governi prendono le decisioni politicamente rilevanti. Lasciando da parte la questione, fortemente controversa, di un “diritto umano alla democrazia”, è tuttavia opportuno attirare l’attenzione sulla “speciale urgenza” dei diritti alla vita e alla libertà che Rawls colloca in cima alla sua lista dei diritti, in modo da avere un punto di riferimento per comprendere realmente cosa significa garantire un diritto – ovvero se ciò comporti la semplice rimozione di ostacoli o se, invece, richieda sostegni istituzionali e programmi di azione positiva. Seguendo l’impostazione proposta da Henry Shue, Rawls concepisce il diritto alla vita in modo da includere nel suo raggio d’azione i “mezzi di sussistenza” e la “sicurezza personale”.²⁵ Ciò ovviamente non significa trasformare gli individui in clienti sempre insoddisfatti di anonime burocrazie nazionali e internazionali, che scambiano per un diritto tutto ciò che considerano desiderabile. E però deve includere per lo meno il diritto all’alimentazione e alla libertà dalla fame, come indicato all’art. 11 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, e il diritto alla protezione dalla violenza fisica, come indicato, per esempio, dalla risoluzione 48/10 del 23 febbraio 1994 dell’Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

Ora, nessuno può godere pienamente di un diritto formalmente riconosciuto se qualcun altro può credibilmente minacciarlo di omicidio, stupro, maltrattamenti e così via. Le violazioni alla sicurezza e all’integrità fisica, peraltro endemiche in molte parti del mondo, costituiscono un ostacolo talvolta insormontabile al godimento di qualsiasi diritto. Se un diritto può essere esercitato solo a prezzo di gravi rischi, difendere le persone per ciò che può loro accadere nello spazio del male non può che essere prioritario rispetto a qualsiasi altra garanzia eventualmente riconosciuta. Se alle persone risulta preclusa una seria protezione dai mali sociali fondamentali, esse non sono in

²⁴ Ivi, p. 80.

²⁵ Ivi, p. 80.

grado di avvalersi degli altri diritti nominalmente garantiti. Il diritto alla piena sicurezza fisica rientra a pieno titolo tra i diritti fondamentali perché la sua mancata applicazione potrebbe lasciare a disposizione di altri, governi compresi, mezzi (purtroppo) estremamente efficaci per fare in modo che la garanzia dei diritti risulti, nella migliore delle ipotesi, giuridicamente selettiva e politicamente discrezionale.²⁶ L'idea che il diritto alla sicurezza fisica costituisca un prerequisito all'esercizio di ogni altro diritto, poiché la sua mancanza nega alla radice la capacità di ogni individuo di realizzare i propri fini, quali che siano, dovrebbe perciò essere considerata come una componente fondamentale dei "diritti minimi" nel senso di Rawls.

Il diritto alla sicurezza fisica dovrebbe così assolvere a una duplice funzione, a seconda che debba fronteggiare minacce provenienti da organi o persone che occupano posizioni di autorità all'interno di un sistema politico, funzionante o in via di disgregazione, oppure da organi o persone ascrivibili a un contesto di inserimento privato o genericamente sociale non direttamente legato all'attività dello Stato. Nel primo caso gli appelli al diritto alla sicurezza fisica mirano a opporsi sia all'*azione* dei governi che non esitano a servirsi di pratiche ingiustificate e ingiustificabili come la tortura o l'incarcerazione arbitraria, sia alla loro *inazione* dinanzi agli atti di violenza destatalizzata che hanno in più casi la loro prima origine dalla dissoluzione di un'autorità statale, che si disgrega in un'atroce combinazione di etnonazionalismo, faide tribali e terrore da guerra civile.²⁷ Nel secondo caso mirano a opporsi a fenomeni meno episodici e più strutturali, che rappresentano una beffarda e sistematica smentita dei diritti universalmente garantiti, come le pratiche "culturali" di assegnazione precostituita di ruoli e posizioni sociali che trasformano la violenza in una componente "normale" della vita quotidiana. Il diritto umano delle donne alla libertà dalla violenza, sotto qualunque profilo questa venga esercitata, rappresenta un chiaro esempio di un diritto la cui realizzazione richiede un approccio multifattoriale. La Dichiarazione del 1993 sulla Eliminazione della violenza contro le donne ha assegnato agli Stati la responsabilità di introdurre e applicare entro i rispettivi confini una legislazione che trasformi in fattispecie penalmente perseguibili sia alcune delle più controverse usanze "culturali" tipiche di certe società patriarcali, dalla clitoridectomia ai matrimoni in età infantile o ad altre forme di matrimoni imposti, sia le pratiche oppressive, ma socialmente approvate, nei confronti delle donne, che spesso rimangono nascoste nella sfera privata o domestica. In aggiunta a questa Dichiarazione, esistono numerosi altri strumenti a tutela e promozione dei diritti umani che puntano l'obiettivo sulla violenza correlata al

²⁶ H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and the U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press, Princeton 1980, 1996².

²⁷ J. Habermas, *L'Occidente diviso* (2004), Laterza, Roma-Bari 2005, p. 172.

genere, come la Dichiarazione di Vienna (1993), la Convenzione inter-americana sulla prevenzione, punizione e sradicamento della violenza contro le donne (1994), la Piattaforma d'azione delle Nazioni Unite per l'eguaglianza di genere (1995) eccetera.

In questi documenti si afferma l'idea che le discriminazioni capaci di attentare all'integrità fisica e psichica dei membri più vulnerabili del nucleo familiare, per quanto rientrano nella sfera privata e dipendano da modelli culturali consolidati, abbiano un carattere strutturale, nel senso che dipendono dal modo in cui la cultura trasmette e impone particolari ruoli sociali. E si sostiene il principio che i necessari cambiamenti debbano essere indotti promuovendo una significativa azione legislativa diretta a sconfiggere le pratiche, sia nella sfera sociale sia in quella domestica, che non solo violano l'integrità delle persone più vulnerabili, ma che spesso riescono a plasmarne i vissuti emotivi e cognitivi sino al punto da indurle a interiorizzare lo *status* loro assegnato – a prescindere dal fatto che ciò si verifichi tra le mura di casa, nei luoghi di lavoro, nelle sedi educative e formative e così via. In questi documenti viene respinto ogni tentativo di spostare le pratiche “culturali” incompatibili con la dignità umana – leggi differenziate sul divorzio, leggi ingiuste sullo stupro e l'adulterio, poligamia riservata ai soli uomini – in un contesto sottratto alla sfera d'azione degli strumenti internazionali preposti alla tutela dei diritti umani. È vero che la funzione dei diritti umani non si esaurisce nell'azione legislativa,²⁸ ma certo non la esclude. In certi casi, invocare l'aiuto della legge sia contro la violenza domestica, lo stupro coniugale, l'abuso sessuale infantile e così via, sia contro innumerevoli altre e meno tangibili violazioni della dignità e dell'eguaglianza della persona, può essere la sola soluzione realisticamente praticabile.

Ora, in che modo questo approccio estensivo alla definizione di ciò che andrebbe fatto rientrare nella fattispecie della violenza contro la dignità e l'integrità delle persone è compatibile con la concezione minimalista dei diritti umani proposta in *Il diritto dei popoli*? Anzitutto, se si intende porre rimedio alle forme di violenza correlate al genere occorre astenersi dal considerare la casa come un ambito privato – il centro ipotetico della sfera privata degli affetti e delle cure – in cui la legge e lo Stato non dovrebbero “ficcare il naso”.²⁹ In secondo luogo, se si vuole fare in modo che la violenza correlata al genere venga *riconosciuta* come la violazione di uno dei più fondamentali diritti umani, ovvero il diritto alla sicurezza fisica e all'integrità corporea, si dovrebbe rinunciare all'idea preconstituita che violazioni di questa natura siano sempre provenienti da fonti ufficiali, legate sia ad agenzie e funzionari

²⁸ A. Sen, *L'idea di giustizia* (2009), Mondadori, Milano 2010, pp. 370 ss.

²⁹ M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 313.

governativi, sia – per esempio – ai dirigenti di un movimento di guerriglia o di una multinazionale. Spesso sono invece ascrivibili a ruoli e funzioni che distribuiscono in maniera asimmetrica diritti e doveri, specie là dove sulla vita familiare incombono forme di dominio patriarcale improntate a gerarchia e subordinazione. Negare la politicità dello spazio domestico significa non dare il giusto peso alle forme di violenza intrafamiliare, quasi che la famiglia fosse una sfera di rapporti intangibili, una giurisdizione autonoma governata da norme proprie. Ma, soprattutto, non è coerente con l'importanza che la prospettiva di Rawls annette alla sicurezza fisica, che rientra pienamente nel *sancta sanctorum* dei diritti umani destinati a regolare la società dei popoli. Sebbene Rawls non escluda esplicitamente questa tipologia di violazione, la sua convinzione che alle società non liberali, ma decenti, dovrebbe essere permesso di interpretare e implementare il nocciolo dei diritti umani in un modo che risulti compatibile con la “comunità di senso morale condiviso”, fa sospettare che la questione della violenza correlata al genere venga da lui considerata come un problema che esula dal campo d'azione tipico dei diritti umani universali – per lo meno sino a quando si rimane nella cornice del diritto dei popoli.

Questa conclusione è in sintonia con la convinzione di Rawls che le diseguaglianze sociali non siano una materia che riguardi il diritto dei popoli, ed è compatibile con l'altra sua convinzione, e cioè che le società gerarchiche, ma decenti, non sono tenute a garantire alcuna forma di partecipazione politica diffusa, dal momento che offrono ai loro cittadini l'opportunità di esprimere opinioni discordanti. La forma associazionista di consultazione politica che Rawls attribuisce a queste società corrisponde a una concezione della società mondiale come un arcipelago anarchicamente decentrato, in cui gli assetti politici e sociali si trovano al di fuori dell'ambito d'azione del diritto internazionale tenuto a rispettare i vincoli imposti dai diritti umani. Non può dunque sorprendere che nel Kazanistan immaginario descritto da Rawls, esempio fittizio di una società non liberale, gerarchicamente ordinata ma decente, la diseguaglianza giuridica delle donne e delle minoranze religiose (o di altro tipo) attuata mediante diritti differenziati sia pienamente legittima, poiché questi assetti riflettono la concezione locale e socialmente diffusa del bene: in una società gerarchica decente le persone non sono “considerate alla stregua di cittadini liberi ed eguali, né come individui separati meritevoli di eguale rappresentanza (secondo la massima: un individuo, un voto)”, poiché “ciascuna persona appartiene a un gruppo rappresentato da un organo nella gerarchia di consultazione”.³⁰ Rawls asserisce che una società con fini collettivi forti può rispettare la diversità, anche quando ha a che fare con persone che non condividono i suoi fini comuni, per quanto non è detto che alle minoranze

³⁰ J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 94.

religiose vengano riconosciute le medesime garanzie giuridiche assicurate ai membri (delle varie religioni non islamiche e alle altre minoranze) della maggioranza (islamica). Se perciò una società dovesse decidere di perseguire delle politiche improntate alla discriminazione di genere o di orientamento sessuale, non sarebbe possibile muovere, *dal punto di vista del diritto dei popoli*, alcuna obiezione di principio. È vero che Rawls accenna al problema della “rappresentazione nella gerarchia di consultazione dei membri delle società, come per esempio le donne, la cui lunga storia di oppressione ed abusi si configura come violazione dei loro diritti umani”.³¹ E aggiunge l’eventualità che possa essere necessario “predisporre le cose in modo che la maggioranza dei membri degli organi che rappresentano gli oppressi (di una volta) sia scelta fra quelli i cui diritti sono stati violati”.³² Tuttavia, il sostegno offerto al diritto delle società di interpretare il diritto dei popoli nella prospettiva del partecipante che giudica a partire dalla propria comprensiva concezione del mondo, indica chiaramente che le pratiche e gli assetti socioculturali, inclusi quelli che minano direttamente i diritti umani dei membri più vulnerabili dei gruppi, non rientrano nel *sancta sanctorum* dei diritti umani riconosciuto dal diritto dei popoli.

Anche se Rawls, cioè, riconosce che l’incompleta equiparazione giuridica dei cittadini praticata nelle società non liberali è dissonante con il punto di vista dei diritti che in Occidente è ormai considerato “classico”, ritiene tuttavia che questa sorta di daltonismo non sia incompatibile con il nucleo ristretto dei diritti umani incastonato nel diritto dei popoli. Proprio l’esempio rappresentato dalla violenza contro le donne e i membri più vulnerabili dei gruppi e della società è però lì a dimostrare quanto ciò possa essere problematico. Non è chiaro, in particolare, come si possa affermare che i diritti umani fondamentali dei membri delle minoranze, oppure degli individui particolarmente vulnerabili della società, sono stati rispettati quando, nelle società di appartenenza, viene loro negata persino l’equiparazione politico-giuridica formale. Se il diritto alla vita include il diritto alla sicurezza fisica e il diritto alla libertà comprende la libertà di muoversi e spostarsi liberamente, negare il godimento dei più elementari diritti economici e sociali – come il diritto all’educazione e il diritto al lavoro – in un contesto socioeconomico che offre invece queste opportunità a *tutti gli altri* cittadini significherà intaccare anche quel nocciolo duro dei diritti che Rawls considera irrinunciabili. Come ha osservato Nussbaum, i diritti diseguali in materia di proprietà personale, divorzio e custodia dei figli lasciano le donne prive di realistiche possibilità di vita autonoma oppure di fuga dalla prigionia delle pareti domestiche, aggravando così la loro subordinazione – e, si potrebbe aggiungere, la loro

³¹ Ivi, p. 98.

³² Ibid.

vulnerabilità alla violenza.³³

È però la realtà macroscopicamente visibile nei paesi in via di sviluppo a smentire la convinzione di Rawls circa la possibilità di rispettare il nocciolo intangibile dei diritti umani anche quando si negano i diritti sociali e le libertà civili di una parte dei cittadini. Da un lato le diseguaglianze strutturali correlate al genere non rientrano nella concezione dei diritti umani proposta da Rawls, ma dall'altro sono proprio queste le diseguaglianze che hanno le implicazioni di più vasta portata per le distinzioni arbitrarie tra le persone lungo le linee della sicurezza del diritto alla vita e alla libertà. Nel caso delle donne, le disparità nella distribuzione delle risorse e delle opportunità all'interno della famiglia, l'assenza di sostegno pubblico nella cura dei bambini e degli anziani, la giurisprudenza che regola il matrimonio, il divorzio, l'istruzione obbligatoria e l'eredità modellano, limitano e condizionano, pervasivamente e in profondità, le libertà civili formalmente e potenzialmente a disposizione di tutti. Le sistematiche diseguaglianze che affliggono le donne e i membri delle minoranze etniche o religiose incrementano drammaticamente la loro esposizione alle più diverse e crudeli forme di illibertà, che vanno dal mancato accesso a beni fondamentali come le cure mediche, un'istruzione adeguata o un impiego remunerativo sino alla discriminazione razziale, all'incarcerazione arbitraria o alla tortura.

Tuttavia, poiché nell'orizzonte concettuale di Rawls non rientrano né i diritti umani sociali e culturali né, in larga misura, i diritti economici, considerati troppo controversi per ispirare le relazioni che dovrebbero sussistere tra le società liberali e le società non liberali, non vi è neppure alcuna ragione di principio per cercare di contrastare le strutture di socializzazione, i sistemi di proprietà dei beni e di controllo delle risorse che portano alla sistematica emarginazione delle donne e delle minoranze dal mondo sociale e pubblico. La tensione tra i presupposti universalistici del liberalismo politico di Rawls e l'orientamento tendenzialmente particolaristico che impronta la sua concezione del diritto dei popoli emerge qui in tutta evidenza. La scelta di non applicare la visione etica della giustizia considerata valida su scala *nazionale* anche sul piano *internazionale* del diritto dei popoli – in nome di quella “decenza” che dovrebbe servire a prefigurare un'estensione normativa della società dei popoli anche ai popoli non liberali – permette che uno dei diritti umani più violati, come quello “ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione e alle cure mediche” (*Dichiarazione universale*, articolo 25), possa rimanere ostaggio di governi corrotti, repressivi e impopolari. Tanto più che le persone estremamente

³³ Cfr. anche C. Fabre e D. Miller, *Justice and Culture: Rawls, Sen, Nussbaum e O'Neill*, “Political Studies Review”, 1, 2003, pp. 4-17.

povere, spesso fisicamente e mentalmente compromesse dalla malnutrizione e schiacciate dal problema di assicurarsi le risorse necessarie alla pura e semplice sopravvivenza quotidiana, non sono certo in condizioni di esercitare particolari pressioni sulle autorità che le governano. L'incoerenza di Rawls, come Nussbaum ha sottolineato, implica fra l'altro una specie di arbitrarietà morale, nel senso che mentre le persone che aderiscono a culture, religioni e tradizioni compatibili e a cui è capitato in sorte di vivere in società democratiche e liberali meritano, stando alla sua prospettiva, di godere della piena protezione dei diritti umani, le persone che hanno avuto la sfortuna di nascere al di là dei "nostri" confini possono invece scoprire che i loro diritti godono di un livello di tutela spesso marcatamente inferiore, senza, e questo è il punto, che ciò comprometta la concezione rawlsiana della giustizia internazionale.³⁴

Rawls è evidentemente dell'avviso che i diritti politici minimi incorporati nel diritto dei popoli possano essere sufficienti per arginare le violazioni più macroscopiche dei diritti umani, poiché sono comunque in grado di far risuonare eventuali voci di dissenso o contestazione. Tuttavia, come si è già avuto modo di osservare, il diritto democratico alla rappresentanza politica non rientra nella classe speciale dei diritti umani specificata dal diritto dei popoli.³⁵ Anche se vi è stato chi ha asserito che le società capaci di governare collettivamente se stesse nel quadro del diritto dei popoli concedono ai propri cittadini maggiori diritti di quanto comunemente si creda,³⁶ riesce difficile credere che i gruppi e le persone discriminate possano usufruire di un'equa e paritaria politica dell'inclusione nel caso in cui ai diritti collettivi venga attribuita una qualche preminenza sui loro fruitori individuali. Se ai diritti politici non viene riconosciuta la natura di diritti soggettivi già a partire dal loro concetto, e se lo *status* ascritto ai cittadini dipende da modelli fortemente asimmetrici di distribuzione delle risorse sociali, ai diritti viene a mancare quel valore intrinseco che può trasformare affermazioni magari largamente condivise in una dottrina capace di sottoporre l'autorità politica a vincoli e obblighi.

È difficile che gli esseri umani possano disporre di una sia pur minima libera capacità di azione in condizioni di stridente diseguaglianza nello spazio dei redditi. La perdita del reddito genera infatti danni psicologici, perdita di motivazione al lavoro, di capacità professionale e fiducia in sé, disgregazione delle relazioni familiari e della vita sociale, inasprimento dell'esclusione sociale

³⁴ M. Nussbaum, *Women and the Law of Peoples*, "Politics, Philosophy and Economics", 3, 2002, pp. 293-294.

³⁵ Cfr. A. Kuper, *Democracy Beyond Borders. Justice and Representation in Global Institutions*, Oxford University Press, Oxford 2004.

³⁶ S. Macedo, *The Law of Peoples: What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity and the Law of Peoples*, "Fordham Law Review", 5, 2004, pp. 1735-1736.

e delle asimmetrie tra i sessi.³⁷ Questo non significa che per l'esercizio della libera capacità di agire sia necessario, in nome di un ideale astratto di equità, che la distribuzione delle risorse economiche tra gli individui avvenga a prescindere da ogni altra considerazione, per esempio di efficienza, produttività o incentivazione. Ma in un contesto in cui la distribuzione dei beni primari – “diritti, libertà e opportunità, reddito e ricchezza, e la coscienza del proprio valore”, stando all'elenco di Rawls³⁸ – avviene in maniera spaventosamente iniqua e in cui molte libertà civili sono drammaticamente ridotte – per esempio la capacità delle donne di fare scelte sulla direzione da dare alla propria vita –, risulta a dir poco irrealistico continuare a pensare che le persone svantaggiate o i membri più vulnerabili di certi gruppo possano essere davvero in condizioni di far sentire la propria voce.

Il problema, cioè, non è semplicemente che nella teoria di Rawls non è previsto che le società gerarchiche decenti siano tenute a riconoscere diritti politici, o di autonomia politica, ai loro cittadini. Il problema è soprattutto nel fatto che, in assenza di eguali libertà e di una efficace tutela dei diritti sociali ed economici *fondamentali*, anche i diritti più elementari di espressione e consultazione politica che il diritto dei popoli *non può non* incorporare finiscono per scomparire o per diventare inaccessibili, almeno per alcuni dei membri della comunità politica. Persino il diritto a esprimere opinioni dissenzianti, che secondo Rawls le società gerarchiche decenti devono impegnarsi a rispettare, può essere messo in pericolo quando si nega – strutturalmente e sistematicamente – alle persone ogni possibilità di godere delle opportunità sociali ed economiche fondamentali. È difficile dare voce a progetti di cambiamento di istituzioni e pratiche quando le capacità di agire liberamente sono rese più vulnerabili dalla precarietà o atrofizzate dalla miseria. Le capacità di agire incontrano ostacoli spesso insormontabili non solo in un reddito inadeguato, che condanna a una vita di privazioni o malattie, ma anche nelle difficoltà per alcune persone di prendere parte alla vita della comunità politica. “Gli assetti istituzionali possono invalidare le capacità di agire sia limitando le capacità di pensare e di agire in modo indipendente, sia facendo in modo che le richieste vadano incontro ai bisogni e soddisfino i desideri degli altri”.³⁹

Rilievi di questo tenore suggeriscono almeno una conclusione, e cioè che il ruolo critico che certi diritti sociali ed economici rivestono per l'attuazione

³⁷ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia* (1999), Mondadori, Milano 2000, p. 99.

³⁸ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 2008, p. 103.

³⁹ O. O'Neill, “Justice, Gender and International Boundaries”, in Ead., *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 163. Cfr. S.E. Merry, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. University of Chicago Press, Chicago 2005.

effettiva dei diritti civili e politici, inclusi i diritti alla vita, alla libertà e alla sicurezza fisica, impone al diritto dei popoli di accogliere anche i diritti umani di tipo socioeconomico. Il fatalismo di Rawls riguardo al fatto che molte delle pratiche in uso nelle società gerarchiche decenti servono semplicemente a coprire con il mantello delle tradizioni, dei costumi o delle usanze forme tutt'altro che "decenti" di diseguaglianza giuridica e sociale potrebbe, in altre parole, significare che molti dei diritti umani ipoteticamente garantiti ai cittadini di queste società finiscono per essere, per alcuni o per molti di loro, drasticamente ridimensionati. La distinzione, così viva in Rawls, tra la sfera pubblica e politica, in cui trova applicazione la dottrina dei diritti umani, e la sfera privata, nella quale lo Stato non dovrebbe intervenire per regolare la condotta delle persone, a meno di un forte interesse vincolante, è – almeno in parte – ciò che gli permette di immaginare che una società, in cui i cittadini hanno anche formalmente diritti sociali diseguali e libertà civili asimmetriche, sia una società che rispetta il nucleo essenziale dei diritti umani.

L'implicita dipendenza dalla dicotomia pubblico/privato non aiuta Rawls a riconoscere che proprio queste diseguaglianze possono essere così acute da minare alla radice alcuni dei diritti umani ai quali il diritto dei popoli annette una intrinseca importanza, come il diritto alla vita e alla sicurezza fisica. E soprattutto gli impedisce di vedere, a differenza di quanto ormai avviene nella comunità internazionale, che sia i mali sociali evitabili, sia molte delle forme di violenza alle quali sono soggetti, in numerose parti del mondo, i membri di certe minoranze religiose, etniche o sessuali, rappresentano altrettante violazioni dei diritti umani. Se poi capita che delle pratiche ingiuste o crudeli riescano a trovare appoggio nelle verità di fede o nelle visioni del mondo di tipo confessionale – che Rawls considera al di là dell'orizzonte che circonda le norme della giustizia internazionale –, non vi è modo per gli *insider* di ottenere la protezione dei loro diritti all'interno della loro cultura, e neppure di salvaguardare quel nucleo minimo di diritti umani sul quale un'etica delle relazioni internazionali ispirata al liberalismo non dovrebbe in alcun modo transigere.

3. ... e le ragioni della prudenza

L'impulso a limitare i diritti a un sottoinsieme delle libertà garantite a tutti i cittadini liberi ed eguali di una società liberaldemocratica e a lasciare da parte i diritti umani sociali, culturali e economici, sia perché più contestati e controversi, sia perché meno esigibili e *justiciable*, trova piena espressione

nell'opera di Ignatieff.⁴⁰ Come Rawls, anche Ignatieff ritiene necessario garantire efficacemente, a livello internazionale, l'attuazione di quel nucleo essenziale di diritti umani che è diretta espressione delle più fondamentali libertà umane. E, come Rawls, anche Ignatieff ritiene che i diritti da considerare come realmente essenziali, per il rispetto dei parametri di giustizia internazionale, debbano essere circoscritti e individuati tra le libertà civili e politiche di base, trascurando quelli economici e sociali, nonché le varie formulazioni di terza e quarta generazione. E, soprattutto, ritiene opportuno rinunciare preventivamente a ogni pretesa fondativa: siccome le pretese fondative dividono, occorre “cercare di costruire il sostegno ai diritti umani sulla base di ciò che nella realtà essi *fanno* per gli esseri umani”,⁴¹ cioè proteggere la capacità di azione umana, la capacità di ogni individuo di coltivare i propri progetti di vita senza essere ingiustificatamente ostacolato o intralciato. I diritti umani intesi in questo senso coincidono con lo spazio coperto dalla “libertà negativa”, che garantisce al singolo individuo spazi ben definiti di libertà, quindi sfere di libero arbitrio e di autonoma progettazione dell'esistenza.

In questo modo, di nuovo come Rawls, Ignatieff si propone di circoscrivere un nucleo difendibile di diritti umani al riparo da giustificazioni problematiche, come quelle che coltivano l'ambiziosa quanto irrealistica pretesa di appellarsi alle perdute certezze della metafisica oppure a modelli vincolanti di vita buona. Trattare i diritti umani come se fossero una “religione secolare” basata su nozioni controverse di ciò in cui consiste la dignità, il valore o la sacralità umana non può che essere controproducente rispetto ai fini che ci si prefigge, poiché è probabile che sprecare tempo su questioni che creano divisioni solo per cercare di convincere gli scettici possa distogliere l'attenzione dall'urgenza ben più pressante di reagire agli indecenti soprusi che si consumano in molte aree del nostro pianeta. Solo un'impostazione pragmatica, che si astiene dall'attendere un chiarimento preliminare di carattere teorico, può consentire un'immediata applicazione dei diritti umani in grado di contrastare situazioni di estrema povertà o di pesante oppressione. Una giustificazione dei diritti umani in chiave prudenziale e pragmatica resta comunque una giustificazione sviluppata in una prospettiva esplicitamente *politica*, cui spetta il compito di riportare i fini morali sul terreno delle situazioni concrete. Il vero contenuto dei diritti è rappresentato dai conflitti: tra individui e gruppi di appartenenza, tra gruppi e pratiche, norme e istituzioni oppressive e tra diritti, beni e rivendicazioni in reciproca

⁴⁰ Su Ignatieff, cfr. gli interventi all'indirizzo <http://www.juramentum.unifi.it/it/forum/ignatieff/>

⁴¹ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 57.

competizione. I diritti servono cioè a stabilire un “minimo invalicabile”⁴² oltre il quale ogni richiesta volta a sottoporre a costrizioni la vita degli individui non è legittimata a spingersi. All’atto pratico, ciò significa che ogni concreto intervento a tutela dei diritti umani, ogni stimolo per un’azione sociale più incisiva, ogni sforzo per tradurre progressivamente in realtà importanti libertà umane richiede tutta una varietà di strumenti e di mezzi, ma, soprattutto, costringe a compromessi spiacevoli sia tra i fini e i mezzi, sia, e soprattutto, tra un fine e l’altro.

Diversamente però da Rawls, che considera il minimalismo dei diritti umani come un modo per depotenziare la polemica tra individualisti e collettivisti e trovare una interpretazione che sappia renderne conto anche nella prospettiva delle altre culture, Ignatieff ripropone con forza la concezione dei diritti soggettivi nata con Locke, che considera i diritti umani parte di un ordinamento giuridico individualistico. I diritti umani sono pretese azionabili che offrono agli individui una sorta di guscio protettivo per la privata condotta di vita della singola persona, ed è proprio questa loro caratteristica che permette di prestare la dovuta attenzione alle importanza di specifiche libertà in contesti specifici. È solo perché vengono riconosciuti alle singole persone giuridiche, cui conferiscono pretese individualmente azionabili, che i diritti umani possono porre un argine a interventi arbitrari negli ambiti autonomi e privati della vita compiuti dalla famiglia, dal gruppo, dallo Stato o dalla religione. Poiché però le rivendicazioni costitutivamente legate all’importanza della libertà umana sono inevitabilmente questioni politiche, se si vuole che possano essere considerate compatibili con la “vera natura” dei valori locali occorre procedere con estrema precauzione quando ci si inoltra sul terreno del *bene*. Se i diritti umani possono realisticamente pretendere di proteggere la libertà negativa delle persone è solo perché si astengono dall’indicare quali debbano essere i modelli di vita buona che gli individui possono condurre. Anche Ignatieff, tuttavia, ritiene opportuno che la difesa dei diritti privati di libertà possa andare a spese dei diritti politici di partecipazione e persino, in nome della prudenza politica, del diritto al “giusto processo” contro le pratiche di detenzione arbitraria. Per tutelare il *sancta sanctorum* dei diritti umani è sufficiente un accordo negativo, ossia la comune ripulsa per violazioni perpetrate da bande e governi criminali, oppure la comune indignazione per le pulizie etniche e i genocidi. Al di là di questo accordo negativo, che muove dal disvalore rappresentato “dall’esperienza del dolore e dalla nostra capacità di immedesimarci con il dolore degli altri”,⁴³ ossia dal fatto che ciò che è sofferenza e umiliazione per un altro è anche sofferenza e umiliazione per me, piuttosto che dal valore rappresentato

⁴² Ivi, p. 71.

⁴³ Ivi, p. 90.

dall'idea del bene, si apre lo scenario in cui si svolge il conflitto delle interpretazioni – uno scenario per il quale Ignatieff dimostra una certa insofferenza. Parafrasando Marx, si potrebbe pensare che, anche per Ignatieff, quando ci si batte per i diritti umani cambiare il mondo è più importante che interpretarlo.

La decisione di astenersi dal prendere in considerazione le obiezioni sulla natura e il fondamento dei diritti umani e, soprattutto, di negare la legittimità di alcune delle voci specifiche che potrebbero rientrare in questa categoria, risulta non meno problematica di quanto sia apparsa in Rawls. Se, seguendo Shue, riteniamo che i diritti fondamentali alla vita e alla libertà debbano includere la tutela della sicurezza fisica, dell'integrità corporea e della libertà fondamentale di movimento, è difficile immaginare come ciò sia possibile in assenza di opportune protezioni sociali ed economiche. Basta guardare alla Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, che pone sotto il proprio ombrello protettivo una serie di libertà e di istanze molto più ampia di quella riconosciuta da Ignatieff. Nella lista rientrano non solo i diritti politici fondamentali, ma anche il diritto al lavoro, all'istruzione, alla tutela dalla disoccupazione e dalla povertà e persino a una retribuzione adeguata. Ignatieff riconosce che i diritti individuali possono essere esercitati solo all'interno di un quadro di diritti collettivi e che hanno bisogno di essere integrati con diritti sociali ed economici,⁴⁴ ma ritiene che l'inclusione di queste libertà nel novero dei diritti finisca per indebolire l'efficacia di un nucleo difendibile di rivendicazioni legittime. L'esclusione non deriva dalla negazione della loro importanza, ma ha che fare con la convinzione che i diritti economico-sociali abbiano prevalentemente a che fare con la tipologia dei diritti collettivi. E il fatto che i diritti collettivi veri e propri implicino un macrosoggetto, una comunità o un gruppo che ne sia titolare, rischia di depotenziare la sensibilità per le effettive costrizioni che possono limitare la libertà *individuale* in culture o comunità politiche che non conoscono diritti soggettivi a priori, ma soltanto diritti attribuiti a posteriori agli individui. Ispirandosi a Sen, Ignatieff afferma che determinate libertà politiche sono di fatto la condizione logica per i successivi diritti sociali ed economici: “Senza la libertà di costruire ed esprimere opinioni politiche, senza la libertà di parola e di riunione, insieme alla libertà di proprietà, gli attori non possono organizzarsi allo scopo di lottare per la sicurezza sociale ed economica”.⁴⁵ In altre parole, Ignatieff si serve degli argomenti proposti da Shue e da altri in direzione opposta. Vi possono cioè essere circostanze in cui l'esercizio dei diritti individuali preveda il riconoscimento dei diritti collettivi – il diritto a parlare nella lingua materna, per esempio, che non può essere tutelato dai soli diritti individuali –, ma i

⁴⁴ Ivi, p. 91.

⁴⁵ Ivi, p. 92.

diritti individuali senza quelli collettivi si concludono nella tirannia.

Come dimostra l'esempio delle varie forme di violenza correlate al genere, le minacce portate alla sicurezza fisica e agli aspetti più essenziali della libertà personale non possono essere facilmente isolate dalle condizioni strutturali che rendono i membri individuali dei gruppi subalterni particolarmente vulnerabili a ciò che può loro accadere nello spazio del male. In società profondamente ineguali, le persone che non godono di alcun diritto in settori come l'abitazione, l'alimentazione, l'educazione di base e il lavoro, oppure in materia di legislazione familiare o di protezione da discriminazioni basate sull'appartenenza a un gruppo che le autorità o la cultura di maggioranza considerano meritevole di ostracismo o di repressione, corrono rischi proporzionalmente più alti di essere colpite da forme di sofferenza socialmente evitabili e di vedersi quotidianamente limitate nell'esercizio effettivo delle proprie libertà civili. Correggere queste radicate diseguaglianze strutturali richiede impegni concreti, sia istituzionali sia politici. Come gli attivisti per i diritti umani sostengono da tempo, per ridurre la vulnerabilità delle donne alla violenza è necessario che le autorità politiche ne promuovano la capacità di procurarsi un reddito, di conquistarsi un ruolo economico al di fuori della famiglia, di avere accesso alle fonti che potrebbero favorirne l'alfabetizzazione e l'istruzione, di vedersi riconosciuti i diritti di proprietà e così via.⁴⁶ Da questo punto di vista, l'idea di Ignatieff che gli Stati onorano i propri obblighi in materia di diritti umani quando si astengono dall'infrangere la libera "capacità di agire" dei loro cittadini, o quando impediscono che siano altri, nella società civile o in famiglia, a farlo, è inadeguata e insufficiente. Perché una libertà rientri nello spettro dei diritti umani in un modo che al singolo, indipendentemente dai suoi sforzi personali, risulterebbe precluso, è necessario che le definizioni minimaliste dei diritti umani vengano integrate con i diritti di seconda e di terza generazione, dilatandone in misura significativa il raggio d'azione. Per esempio, come ricorda Sen, l'alfabetizzazione femminile risulta correlata in modo "inequivocabile e significativo" a livello statistico alla riduzione della mortalità sotto i cinque anni, a prescindere dal livello di alfabetizzazione maschile.⁴⁷

Sebbene la lista incastonata nel nucleo difendibile dei diritti umani proposta da Ignatieff sia persino più breve di quella suggerita da Rawls, e riguardi sostanzialmente i diritti strettamente necessari per vivere comunque la propria vita, il fatto di porre l'accento sulla libertà degli *individui* – la cui libera capacità di azione è la prima a cadere vittima di un *ethos* che agli individui chiede anzitutto inserimento e sottomissione – sembra promettere una

⁴⁶ Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., cap. VIII ("Ruolo attivo delle donne e mutamento sociale"), pp. 192-205.

⁴⁷ Ivi, p. 199.

concezione più incisiva dei diritti civili e politici. Per esempio, sarebbe possibile ascrivere le violazioni più macroscopiche compiute ai danni delle minoranze sessuali al novero delle autentiche violazioni dei diritti umani rubricandole nella fattispecie giuridica dello stupro quale crimine di guerra. E tuttavia, anche se Ignatieff non è certo bendisposto nei confronti delle teocrazie o dei nazionalismi,⁴⁸ la sua prospettiva risulta limitativa riguardo alla definizione appropriata delle condizioni di soglia che devono essere soddisfatte affinché vi sia sufficiente convergenza sulla individuazione dei mali sociali primari che possono essere considerati come altrettante inconfutabili violazioni dei diritti umani. Ciò è dovuto, in primo luogo, al modo in cui i diritti civili e politici vengono distinti dai diritti sociali ed economici, e al fatto che solo un nucleo selezionato dei primi può essere, secondo Ignatieff, ragionevolmente candidato a superare le differenze di concezione dei sistemi sociali e i contrasti interculturali – soprattutto tra un Occidente secolarizzato e le correnti fondamentalisticamente ispirate dell'Islam da un lato, e tra un Occidente individualistico e i sostenitori dei cosiddetti “valori asiatici”, per i quali le esigenze della comunità sarebbero prioritarie rispetto alle pretese giuridiche individuali e mettono al primo posto la disciplina e non i diritti, l'autorità e non i titoli, dall'altro.

Ma è anche dovuto, in secondo luogo, alla dicotomia, correlata e parallela, tra sfera pubblica e sfera privata, che porta a ignorare il ruolo delle leggi e delle istituzioni nel modellare la famiglia come istituzione, quasi che la famiglia fosse qualcosa che esiste “per natura” – quando invece la forma della struttura familiare, non meno che certi diritti e privilegi riconosciuti ad alcuni dei suoi membri, sono per molti aspetti prodotti dell'azione dello Stato. Così, anche se nella prospettiva di Ignatieff è possibile considerare lo stupro indirizzato a operazioni di guerra come una flagrante violazione dei diritti umani, è molto più difficile farvi rientrare le varie forme di violenza domestica o sessuale nell'eventualità che lo Stato si astenga sistematicamente dal proteggere le donne dalle forme di violenza direttamente correlate a pratiche “culturali” privatizzate e destatalizzate per definizione. Se il linguaggio dei diritti umani intende superare le presunte tensioni culturali riducendosi a un nucleo circoscritto di alcune specifiche libertà, allora, per quanto riguarda la sfera privata, daranno solo i crimini più crudeli ed efferati a poter essere rubricati nella fattispecie di una violazione ai diritti umani. Mentre non vi è alcuna violazione, in questo senso, quando lo Stato rinuncia a introdurre o ad applicare normative che vietino lo stupro coniugale, impongano l'istruzione obbligatoria, proibiscano il matrimonio e il lavoro minorile e così via se le pratiche dannose per la vita e l'integrità delle persone traggono origine da

⁴⁸ Ivi, p. 35: “La democrazia senza il costituzionalismo è semplicemente la tirannia della maggioranza etnica”.

tradizioni religiose e culturali, dal momento che la casa è un ambito “privato” in cui è inopportuno interferire.⁴⁹ È come se, in questa prospettiva, il rispetto che si deve agli esseri umani dovesse fermarsi – tranne eccezioni clamorose – sulla porta di casa. Come Rawls, anche Ignatieff ritiene infatti che gli assetti sociali e le pratiche culturali siano al di fuori del raggio d’azione che è proprio del diritto internazionale e della dottrina dei diritti umani. Si tratta di una posizione sorprendente, dal momento che Ignatieff attribuisce ai diritti umani il compito di tutelare la libera capacità di agire non solo rispetto agli Stati, ma anche alla società e alla famiglia. Ma comprensibile, poiché Ignatieff ritiene che i diritti umani possano essere disaggregati e traccia una decisa linea di demarcazione tra libertà negativa e libertà positiva – e tra le rispettive classi di diritti che ne sono il corollario.

Nel ragionamento di Ignatieff vi sono però anche altri aspetti discutibili. L’idea che una concezione più espansiva dei diritti umani possa impedire il cristallizzarsi di una intesa politica di fondo che sia trasversale rispetto ai confini delle diverse concezioni del mondo è tutta da provare. Nel campo dei diritti umani, l’indivisibilità dei diritti e la rinuncia a porre la distinzione pubblico/privato nei termini di un’alternativa sono principi saldamente consolidati – e sarebbe semmai la concezione minimalista, che squalifica i “diritti umani” alla sicurezza sociale, al lavoro, al riposo e al tempo libero, a un adeguato standard di vita, all’istruzione o alla cultura indicati dagli articoli 22-27 della *Dichiarazione universale*, a non soddisfare l’importanza di certe libertà fondamentali e degli obblighi sociali necessari a salvaguardarle.⁵⁰ Inoltre, non è affatto necessario definire i diritti economici e sociali in maniera inflattiva, al punto per esempio da includervi i bisogni legati a una dimensione personale ed eccessivamente al di là dell’effettivo raggio d’intervento delle politiche sociali. Un diritto come quello indicato nell’articolo 25 della *Dichiarazione universale*, che fa riferimento “a un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della propria famiglia, con particolare riguardo all’alimentazione, al vestiario, all’abitazione, e alle cure mediche”, possiede già elementi sufficienti per superare la soglia della rilevanza sociale e per potersi candidare allo *status* di diritto umano. E questi elementi, come suggerisce Beitz, impongono ai singoli Stati l’obbligo di fare tutto ciò che è in loro potere per sradicare la povertà, oppure – nella eventualità che non abbiano i mezzi per combattere la fame endemica di massa

⁴⁹ Ivi, p. 76: “Infatti, coloro che aderiscono a una tradizione religiosa possono credere che la partecipazione a essa consenta di godere di forme di appartenenza che per loro hanno un valore maggiore della libertà negativa propria di una capacità di azione privata”.

⁵⁰ A. Eide, “Interdependence and Indivisibility of Human Rights”, in Y. Donders e V. Volodin (a cura di), *Human Rights in Education, Science and Culture. Legal Developments and Challenges*, UNESCO/Ashgate, Paris – Aldershot - Burlington 2007, pp. 11-51.

che debilita centinaia di milioni persone e ne uccide, con andamento statistico regolare, una quota non trascurabile – di astenersi dal frapporre obiezioni ad aiuti umanitari prestati dalla comunità internazionale anche nell'eventualità che gli interventi esterni ne limitino la sovranità interna.⁵¹

Il fatto inoltre che per Ignatieff la tutela da riservare ai diritti umani vada limitata alla promozione e alla difesa delle libertà già riconosciute come tali lo porta sia a negare l'idea che riconoscere l'esistenza di qualcosa che risponde al nome di diritti umani equivalga a indicare decisi pronunciamenti etici su ciò che andrebbe fatto, sia a sottovalutarne il carattere storicamente espansivo, che ha progressivamente introdotto vincoli sempre più restrittivi a ciò che può accadere nello spazio del male e della sofferenza socialmente evitabile. Inoltre, l'orientamento volto a limitare la tutela coercitiva dei diritti dell'uomo, e in particolare della forza militare a usi umanitari, ai soli "casi di necessità rigorosamente definiti – quando è a rischio la vita umana",⁵² tende a giustificare l'inerzia del sistema internazionale, che in genere è sfavorevole all'intervento negli affari interni di un paese sovrano e preferisce restare alla finestra quando gli abusi riguardanti i diritti umani non appaiono tali da varcare la soglia della rilevanza politica, neppure se si tratta di catastrofi umanitarie compiute sotto l'ombrello della sovranità di un regime criminale. Discutendo la questione dello statuto delle donne nelle società non liberali, Ignatieff sostiene che "ciò che a un attivista può sembrare una violazione dei diritti umani può non sembrare tale a quelle persone alle quali gli attivisti dei diritti umani spiegano che sono delle vittime. Questa è la ragione per cui il consenso deve essere il vincolo determinante per gli interventi in quelle aree nelle quali non sono in gioco la vita umana stessa o un grave e irreparabile danno fisico".⁵³ Una prospettiva di questo genere pone Ignatieff in contrasto con la Dichiarazione sulla eliminazione della violenza del 1993. La Dichiarazione di Vienna e il Programma di Azione hanno definito la violenza contro le donne come "qualunque atto di violenza di genere che produca, o possa produrre danni o sofferenze fisiche, sessuali o psicologiche, ivi compresa la minaccia di tali atti, la coercizione o privazione arbitraria della libertà, sia nella vita pubblica che nella vita privata". Questa definizione comprende le violenze che si verificano all'interno della famiglia, all'interno della comunità, e le violenze perpetrate o condonate dagli Stati. Le forme di violenza correlate al genere comprendono, senza esservi limitate, violenze domestiche, abusi sessuali, stupro, molestie sessuali, tratta di donne, prostituzione forzata, e

⁵¹ C. Beitz, "Human Rights and the Law of the People", in D. Chatterjee (a cura di), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 207-208.

⁵² M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 23.

⁵³ Ivi, p. 76.

pratiche tradizionali dannose. Questa definizione gode ormai di largo consenso tra i governi e le istituzioni transnazionali ed è gradualmente diventata una priorità strategica per le Nazioni Unite e gli attivisti dei diritti umani, poiché si è riconosciuto che la trasformazione della condizione femminile è strettamente legata a molti aspetti del processo di sviluppo ed è uno dei principali fattori del mutamento economico e sociale.

Ignatieff ritiene che sia opportuno astenersi dall'ampliare la fattispecie giuridica di ciò che può essere considerato, dal punto di vista della tutela dei diritti umani, come una forma di abuso, sfruttamento o crudeltà. E preferisce fissare la condizione di soglia ai mali perpetrati dai governi, dai loro funzionari, dirigenti e collaboratori, come la tortura e l'incarcerazione arbitraria oppure la soppressione della libertà di espressione e di riunione. Le violazioni dei diritti umani, per essere considerate tali, devono essere ufficiali, nel senso che i diritti umani proteggono le persone da violenze provenienti da alcune fonti, come i governi o i loro funzionari, ma non da tutte – non, per esempio, da altri privati.⁵⁴ Se però il ruolo dei diritti umani non venisse circoscritto alla sola funzione di coprire il fabbisogno di legittimazione per interventi di polizia in favore dei diritti fondamentali di cittadini del mondo che vanno protetti contro i loro stessi governi, sarebbe possibile immaginare una concezione più espansiva dei diritti. Riconoscere i diritti umani non significa pretendere una sollevazione generale contro i regimi autoritari, o persino dispotici o criminali, che violano sistematicamente gli impegni da loro formalmente riconosciuti; significa piuttosto comprendere che se qualcuno si trova in una posizione che lo mette in condizioni di intervenire con successo per scongiurare la violazione di un certo diritto, questo qualcuno dispone di una buona ragione per agire in questo senso. Come ha affermato Beitz in rapporto ai vincoli analoghi posti da Rawls ai diritti umani,

a meno che non si intenda sostituire la concezione tradizionale dei diritti umani con un'idea tecnica o si intenda riformularne la definizione, occorre riconoscere che i diritti umani servono non soltanto a stabilire le condizioni minime necessarie a ottenere riconoscimento internazionale, ma anche [...] quali debbano essere gli standard di condotta dei governi e delle politiche delle varie istituzioni internazionali e delle agenzie per lo sviluppo, quali gli obiettivi condivisi di riforma politica tra le organizzazioni non governative (gli elementi di una società civile globale emergente), e quali, nelle società non democratiche, debbano essere i punti focali per i movimenti sociali in ambito nazionale.⁵⁵

⁵⁴ T. Pogge, *Povertà mondiale e diritti umani* (2002), Laterza, Roma-Bari 2010, p. 75.

⁵⁵ C. Beitz, *Rawls's Law of the People*, in "Ethics", 110, 2000, pp. 687-688.

Ignatieff respinge questa concezione più estensiva poiché ritiene che l'inclusione di troppe voci specifiche nella categoria dei diritti umani finisca alla lunga per trasformarli in dichiarazioni etiche generiche e irrilevanti, oppure in aspirazioni prive di elementi sufficienti per varcare la soglia della rilevanza sociale ed essere perciò considerate parte integrante di un certo diritto umano. E finisca quindi per rendere sempre più evanescenti i legami con i relativi doveri sia da parte dei singoli Stati, sia della comunità internazionale nel suo complesso.

L'idea che per essere reali i diritti debbano trovare una precisa corrispondenza in relativi doveri riecheggia in molti di coloro che sollevano obiezioni alla proliferazione dei diritti umani.⁵⁶ O'Neill, per esempio, condanna la proclamazione "a cuor leggero" di diritti universali che si dispensano "dal mostrare che cosa colleghi ciascun portatore di questi presunti diritti al/i relativo/i portatore/i degli specifici obblighi corrispondenti. In tal modo il contenuto di questi presunti diritti rimane del tutto oscuro".⁵⁷ Ci si appella cioè al linguaggio dei diritti umani senza disporre degli strumenti capaci di fare in modo che, come è stato detto, all'avanguardia delle grandi dichiarazioni di principio segua la salmeria delle sanzioni – persino in caso di stragi, delitti contro l'umanità o crimini di guerra. Il timore è che l'uso inflattivo dei diritti umani equivalga sia al loro depotenziamento, sia a un incremento dei potenziali di conflitto tra diritti fondamentali che non possono godere tutti dello stesso *status* normativo e che possono pertanto trovarsi in tensione gli uni con gli altri.⁵⁸ All'idea che le Dichiarazioni proclamino "diritti di carta" è però possibile opporre alcuni argomenti, sia a) sul piano empirico, sia b) sul piano normativo, sia c) sul piano politico.

a) Il *fatto* che molti diritti, soprattutto quelli economici e sociali, siano (rimasti) inapplicati non dice nulla circa la loro validità: se la praticabilità fosse la condizione indispensabile di qualsiasi diritto, allora non solo i diritti socioeconomici, ma tutti i diritti, incluso il diritto alla libertà, sarebbero privi

⁵⁶ Non si tratta certo di una tesi inedita. Già Kelsen sosteneva che "non vi è nessun diritto per qualcuno senza un dovere giuridico per qualcun altro" (*Teoria generale del diritto e dello stato* (1945), Edizioni di Comunità, Milano 1959, p. 76). Cfr. anche Id., *La dottrina pura del diritto* (1960), Einaudi, Torino 1966, p. 150: "Questa situazione, definita come 'diritto' o 'pretesa' di un individuo, è semplicemente l'obbligazione dell'altro od egli altri. Se si parla in questo caso di un diritto soggettivo o della pretesa di un individuo, come se questo diritto e questa pretesa fossero qualcosa di diverso dall'obbligazione dell'altro o degli altri, si crea il miraggio di due situazioni giuridicamente rilevanti, allorché la situazione è una soltanto".

⁵⁷ O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 131. Cfr. anche Ead., *The Dark Side of Human Rights*, in "International Affairs", 2, 2005, pp. 427-439.

⁵⁸ Cfr. D. Zolo, "Fondamentalismo umanitario", in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 14-141.

di significato, dal momento che non è possibile garantire *con certezza* che la vita e la libertà di ogni singola persona siano sempre e dovunque al riparo da eventuali violazioni. È questione di gradi: mentre alcuni diritti possono essere assicurati con relativa facilità e senza che sulle autorità preposte alla loro tutela gravino oneri ingiustificabili o insostenibili, altri possono invece richiedere, per essere attuati, interventi economicamente dispendiosi o socialmente controversi, che possono anche essere discrezionali, non formalizzabili e privi di controlli giurisdizionali. Ma l'effettiva consistenza del loro approccio non dipende dal livello di attuazione: "l'errore di chi nega certi diritti umani sulla base della loro non completa attuabilità sta nel fatto che un diritto non pienamente tradotto in realtà resta comunque un diritto, che richiede un intervento in sua tutela".⁵⁹

b) Come Sen ha più volte ricordato, anche se le varie *Dichiarazioni* tendono a configurarsi come se con esse venisse riconosciuto qualcosa che risponde al nome di diritti umani, si tratta in realtà di pronunciamenti etici su ciò che andrebbe fatto. Danno cioè nome a delle *aspettative*, di ordine morale e dotate di valore imperativo, che indicano la necessità di promuovere gli interventi destinati a rendere concrete le libertà individuate dai diritti così riconosciuti. Può certo darsi che l'aspettativa-diritto non coincida con l'aspettativa-previsione, ma l'asimmetria tra questi due aspetti rappresenta un efficace indicatore del grado di attuazione del diritto, e non una dimostrazione della sua insussistenza. La "prova dell'esistenza" che spesso viene chiesta agli attivisti dei diritti umani andrebbe rovesciata: le persone parlano dei propri diritti morali quando si attendono che le loro aspettative possano operare da stimolo – una volta superata la soglia della rilevanza sociale – per l'elaborazione di nuove norme giuridiche. L'eventuale assenza di un valore di legge nel riconoscimento *etico* di diritti privi di codifica o di interpretazione in forma di legge è una sorta di lacuna, o di aporia, all'interno di un ordinamento giuridico, "che è obbligo dei pubblici poteri, interni e internazionali, riempire".⁶⁰

c) Ancora diversa, anche se spesso viene sovrapposta alle precedenti e a queste addebitata, è la questione della realizzabilità politica di queste garanzie, sia a livello nazionale sia, e soprattutto, a livello internazionale. L'assenza di un potere sovranazionale che procuri alla comunità degli Stati che opera secondo il diritto le capacità di azione indispensabili a far rispettare i diritti umani fa venir meno, a livello globale, la possibilità di una adeguata compenetrazione tra potere e diritto. Non vi sono attori che dispongano di un mandato negoziale che sia sufficientemente rappresentativo e che disponga

⁵⁹ A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit., p. 390.

⁶⁰ L. Ferrajoli, "Diritti fondamentali", in Id., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari 2002², p. 31.

contemporaneamente dei mezzi, anche coercitivi, di attuazione. La distonia tra la norma e la realtà rende parziali o selettive, quando vi sono, le varie misure relative alla tutela dei diritti umani ed emerge nella sua forma più acuta in occasione di violazioni dei diritti umani compiute da grandi potenze dotate del diritto di veto in sede di Nazioni Unite. In realtà, almeno per quanto riguarda regimi che violano le risoluzioni da loro stessi (formalmente) condivise e sottoscritte, l'asimmetria tra norma e realtà esercita una sorta di pressione di adattamento sugli Stati autoritari e costringe i rispettivi governi a servirsi, se non altro per ragioni funzionali imposte dagli oneri di integrazione nell'economia globale, delle prestazioni integrative garantite dai diritti soggettivi. In una società globale sempre più complessa, le crescenti interdipendenze tra gli Stati creano attese normative e costrizioni al compromesso che possono essere la matrice di nuovi rapporti giuridici.

In realtà, i problemi relativi all'assegnazione di obblighi definiti in capo a Stati, regimi o autorità si presentano soprattutto quando le pratiche sociali discriminatorie e inegualitarie sono dotate di un limitato tasso di formalizzazione e si basano prevalentemente su regole informali e consuetudinarie, su usi, costumi e tradizioni che talvolta non arrivano neppure alla soglia di percezione degli individui coinvolti, e che però possono risultare gravemente lesivi delle loro libertà civili. Trovare il modo di applicare la legislazione vigente sui diritti umani, soprattutto là dove esistono forme tribali di società e di vita che mal si adattano, o non si adattano affatto, a ordinamenti giuridici individualistici ed egualitari, è un problema di non certo facile soluzione. E però, il riconoscimento dei "nuovi" diritti umani, come il diritto alla libertà da ogni forma di violenza sessuale o di violenza correlata al genere, serve a rimettere in discussione l'idea convenzionale – per quanto soggetta a critiche crescenti da parte della comunità internazionale – che i diritti umani "veri e propri" siano degli scudi difensivi da opporre alle forme di violenza arbitrari ed efferata compiute dai soli attori statali, come l'incarcerazione arbitraria, la tortura, la pulizia etnica, il genocidio o i crimini di guerra. Ispirandosi a questa visione convenzionale, il minimalismo dei diritti umani rimane cieco a tutta quella gamma di violazioni alla sicurezza fisica – e quindi al "nucleo difendibile" dei diritti umani alla vita e alla libertà – che le persone possono subire sia in ambito privato sia in ambito sociale.

Considerare, per esempio, la violenza correlata al genere come una violazione dei diritti umani significa asserire che gli individui possono far valere le proprie rivendicazioni non solo nei confronti dello Stato, ma anche nei confronti dei loro concittadini o delle agenzie della società civile che possono essere ritenute complici o parte attiva nella violazione dei diritti umani. Ciò però significa che gli assetti sociali e culturali degli Stati (o dei gruppi) non sono affatto al di là dell'orizzonte in cui rientra il "nocciolo difendibile" dei

diritti umani, come sostengono sia Ignatieff sia Rawls. E significa, inoltre, che il diritto a essere tutelati da ogni forma di violenza sessuale o correlata al genere non può essere garantito se ci astiene dal prendere in considerazione almeno alcuni dei diritti socioeconomici – pensiamo alla capacità delle donne di guadagnarsi un reddito indipendente, di avere un lavoro extradomestico o delle proprietà – che entrambi ritengono invece opportuno lasciare ai margini dei processi di legalizzazione delle relazioni internazionali. Rawls e Ignatieff si trovano perciò di fronte al seguente dilemma: se si astengono dal condividere i progetti volti a espandere il raggio d'azione dei diritti umani sino a includere le violazioni alle libertà civili e alla sicurezza fisica dei membri più vulnerabili della società, si espongono all'accusa di incoerenza e arbitrarietà morale; se invece riconoscono che queste violazioni non caricano le aspettative delle vittime di false analogie, ma rientrano nella fattispecie giuridica delle infrazioni ai diritti umani, non possono ulteriormente rinunciare all'idea che i diritti sociali possano godere delle procedure di difesa e giustiziabilità introdotte dalle garanzie liberali "classiche" a difesa dei diritti di libertà.

Ora, non è certo in discussione il fatto che i problemi correlati all'autodeterminazione delle società, al pluralismo culturale e religioso e all'"inflazione" dei diritti possano talvolta ostacolare l'emanazione di disposizioni di legge capaci di conferire valore giuridico a diritti riconosciuti come diritti umani fondamentali. Ci si può tuttavia chiedere se con ciò la funzione dei diritti umani possa dirsi esaurita o se, invece, non possa trovare anche altre applicazioni. Il fatto che i diritti umani non possano sempre ispirare l'elaborazione di profili giuridici coerenti con la loro dinamica espansiva non significa ritenere che la loro importanza risieda in via esclusiva nel determinare ciò che può essere convertito in diritto positivo. Se infatti i diritti umani vengono concepiti quali convincenti istanze morali, non è necessario che i modi e i mezzi destinati a promuoverli debbano rimanere circoscritti al campo delle iniziative giuridiche. "Grazie all'importanza di elementi come la comunicazione, le pressioni, le denunce e un dibattito ben informato, i diritti umani possono esercitare una certa influenza senza dipendere necessariamente da norme di legge coercitive".⁶¹ Questa è una delle ragioni per cui è opportuno evitare di confinare la nozione di diritti umani al solo nucleo circoscritto dalla libertà negativa. Anche se le più recenti formulazioni ne hanno largamente ampliato il raggio d'azione, l'etica dei diritti umani può essere resa più efficace regolandosi sulle attività di monitoraggio della società e altre iniziative di sostegno condotte dalle organizzazioni non governative a difesa dei diritti soggettivi. Organizzazioni come Human Rights Watch e Amnesty International hanno da tempo riconosciuto che anche la violazione dei "nuovi" diritti, e non solo la povertà endemica e le iniquità

⁶¹ A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit., p. 371.

sistemiche, può essere di ostacolo all'adempimento dell'obbligo morale di rispettare le libertà civili degli individui.⁶² Il traffico di donne e bambini a scopo di prostituzione forzata, per esempio, è una macroscopica violazione dei diritti civili, ma dipende da un contesto di povertà radicata, di deprivazione persistente e di lunga durata, oltre che dalla subordinazione correlata al genere nelle diverse aree della vita sociale, giuridica ed economica. Quando si valuta ciò che agli individui può capitare nello spazio del male o delle sofferenze socialmente evitabili, certe distinzioni – tra pubblico e privato, tra sociale e statale, per esempio – perdono una parte della loro ragion d'essere.

L'"inflazione" dei diritti stigmatizzata da Ignatieff andrebbe allora considerata, piuttosto, come un'"evoluzione", come un forte impegno etico a integrare nel quadro di riferimento dei diritti umani violazioni alla libertà che non rientrano esattamente nelle classificazioni tradizionali, poiché si trovano all'incrocio, o al punto di intersezione, tra i diritti civili, sociali ed economici. La loro mancata applicazione non dovrebbe trasformare un diritto inattuato in un non-diritto, ma dovrebbe invece spingerci a fare in modo che delle violazioni che hanno ormai superato la soglia della rilevanza sociale diventino una voce importante nel programma e negli interventi volti a soddisfare obblighi tacitamente o implicitamente riconosciuti. La presenza di ambiguità o incertezze nel concetto dei diritti umani non è una ragione valida per accogliere la proposta minimalista, poiché sia i mali socialmente evitabili sia i possibili rimedi hanno un nesso diretto con le circostanze sociali e gli assetti economici che ostacolano l'adempimento dell'imperativo morale di rispettare i diritti da parte degli individui e delle istituzioni. I pensatori liberali non hanno certo torto quando ci ricordano che una condizione di soglia può impedire a particolari libertà di acquisire lo statuto di diritti umani e che i diritti vanno inquadrati nella sfera degli obblighi che investono gli individui, i gruppi e le istituzioni nelle società in cui risultano sistematicamente violati. Ma è anche vero che la loro importanza etica non dipende in maniera lineare dal fatto di essere immediatamente giustiziabili. Il minimalismo dei diritti umani proposto da Rawls e Ignatieff riconosce il carattere politico e contingente dei diritti umani, ma rimane ancorato a una prospettiva nomostatica, che si preclude la comprensione delle loro caratteristiche nomodinamiche: con le proclamazioni dei diritti umani non ci si limita a riconoscere l'esistenza di qualcosa che risponde al nome di diritti umani, ma si dà voce a istanze morali che richiamano l'attenzione anche su ciò che andrebbe fatto. Il minimalismo si riduce allora, nel migliore di casi, a essere un indicatore della utilizzabilità dei principi sanciti nelle Dichiarazioni, e non più una conferma della loro giustezza.

⁶² D. Chong, "Economic Rights and Extreme Poverty: Moving Toward Subsistence", in C. Bob (a cura di), *The International Struggle for New Human Rights*, cit., pp. 108-129.

Nietzsche, Pragmatism, and Progress

Daniel Harris
University of Guelph
dharri03@uoguelph.ca

ABSTRACT

In this paper I argue that in Richard Rorty's pragmatism we find a view of political progress at once at home in Nietzsche's thought and in the Enlightenment tradition. If we think of progress as indexed to some permanent standard, and then agree that it is Nietzsche who dispels the authority of any such standard, then we may perhaps conclude that after Nietzsche, progress is ruled out. I want to show, however, that we find in Nietzsche comfort for a continued vision of human progress through engaged political action. I suggest that we look to Jacques Derrida and Rorty as offering a vision of a post-Nietzschean democracy the engine of which is what I call a progress without end.

Ends are, in fact, literally endless, forever coming into existence as new activities occasion new consequences.

'Endless ends' is a way of saying that there are no ends—that is no fixed self-enclosed finalities.

John Dewey

0. Nietzsche wrote himself into the role of vanguard for a generation of philosophers whose task it would be to come to terms with the human being as inhabitant of an indifferent universe of infinite possibility and infinite danger. He warned his new philosophers to be wary, vigilant: "by your side lies the ocean; true it does not always roar, and sometimes it lies there like silk and gold and daydreams of kindness. But the hours are coming when you will recognize that it is infinite, and that there is nothing more terrifying than infinity."¹ I want in this paper to place the pragmatism of Richard Rorty into conversation with the work of Jacques Derrida. I will suggest that we read both as responding to Nietzsche in a way that preserves the possibility of political progress central to our thinking about democracy. Nietzsche is of course an unlikely candidate for such a role, for if we think of progress as indexed to some permanent standard, and then agree that it is Nietzsche who dispels the authority of any such standard, then we may perhaps conclude that after Nietzsche, progress is ruled out. I want to show, however, that we find in Nietzsche

¹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Richard Polt (Hackett Publishing, 1995), aphorism 124.

comfort for a continued vision of human progress through engaged political action. I suggest that Derrida and Rorty can be viewed together as offering a vision of a post-Nietzschean democracy the engine of which is a view of ameliorative progress that lays claim to the best of progressive, Enlightenment thought while rightly abandoning the universalist overtones of the Enlightenment proper.

Both Rorty and Derrida are philosophers of Nietzsche's infinite ocean; both extrapolate Nietzsche's problematic in order to make suggestions for how to live democracy in a post-Nietzschean world. Rorty and Derrida problematize notions like justice and progress while championing them, cast doubt on our self-images while suggesting that they remain all that we have to go on. Placing these two lines of thought into conversation will develop the type of activity that joins Nietzsche to pragmatism, the steady, creative work of fashioning new, better versions of ourselves.

Both Rorty and Derrida are postmodern thinkers where postmodern is read in Lyotard's sense of an incredulity towards metanarratives, but showcasing their points of intersection will highlight what separates them from other postmodernists. For while to be postmodern is to share this incredulity towards metanarratives, those big stories of human progress and predicament, Rorty and Derrida share also a commitment to the cultivation of little stories: limited, exigent suggestions for what to do next, how to make this one situation better, how to solve this one crisis. While we must, after Nietzsche, avoid attempts to subsume the human in a broad cosmological story, we need not and should not stop telling little, contingent, human stories. For Rorty, the name of this process is social hope, for Derrida it is justice. In what follows I will attempt to show that these amount to much the same thing. In doing so, I also want to address what I see as common misreadings of both thinkers. First, Rorty's own reading of Derrida as a philosopher of private perfection, and second the characterization of Rorty put forward by supporters of Derrida such as Simon Critchley who see in Rorty's thinking a dangerous ethnocentrism. By pushing the two thinkers together, I hope to show both such readings to be off the mark.

Nietzsche begins *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* with a sentence that might usefully establish the context of our conversation: "Once upon a time, in some out of the way corner of that universe which is dispersed into numberless twinkling solar systems, there was a star upon which clever beasts invented knowing."² It is difficult to agree and still see knowledge as something that puts us into contact with

² Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense" in *The Nietzsche Reader*. Keith Ansell Pearson and Duncan Large, eds. Trans. Daniel Breazeale. (Malden: Blackwell Publishing, 2006), p. 114.

a world other than the merely human. Instead, knowledge is a human creation, the invention of a creature attempting to survive in an indifferent universe. One effect of so viewing knowledge is to see it as something we do rather than something we find, something that comes into its own through and by our own interventions, interventions conditioned by our needs as creatures of a particular sort.

Both Rorty and Derrida share this view of human knowledge as the creation of human actors, and so each approaches conversations about political concepts, traditions, and institutions accordingly. Both see our institutions as leaky vessels atop Nietzsche's infinite ocean, moving us along, yes, but in need of the constant work of inspection, repair, and imaginative rebuilding. We survive, and possibly thrive, through the constant weaving together of limited, provisional narratives about what the future might be like. Theirs is not an attempt to set things on the correct course, to find in Rorty's words "the correct track across an abyss" towards an already existing end, but instead to create those ends through the very act of envisioning them.³ It is furthermore to recognize the contingency and fallibility of our aspirations, their status as manifestations of the hopes of particular communities, and most importantly to cease wishing that they might be something more. Both envision progress without end: without cessation and without telos. A progress without end would be one that retained what is the best about democratic thinking while cheerfully jettisoning the universalist underpinnings that democracy and its concomitant values have claimed thus far. Coming to terms with such a notion ultimately requires coming to terms with Nietzsche's ocean, and that is what is on offer in the political visions of Derrida and Rorty.

1. I want to start with Richard Rorty's reading of Derrida before moving on to a discussion of Derrida's complication of justice. Rorty was a fan of Derrida's work and wrote affectionately about him for three decades. But for Rorty, Derrida is a figure of private self-perfection rather than a public intellectual who might have something to say about getting along with our fellow human beings. In *Contingency, Irony, and Solidarity*, Rorty develops a political vision that hinges on a strict divide between the public and private spheres. For Rorty, we need to give up attempts to bring the private and public, sublime and beautiful, otherworldly and prosaic together. Philosophers such as Nietzsche, Heidegger, and Derrida are indeed brilliant, but useful only in our private lives; they offer suggestions for what we might do with our solitude rather than with our responsibilities to others. The

³ Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*. (New York: Cambridge University Press, 2007), p.146.

overarching compromise of Rorty's book is that we "*privatize* the Nietzschean-Sartrean-Foucauldian attempt at authenticity and purity, in order to prevent [ourselves] from slipping into a political attitude which will lead [us] to think that there is some social goal more important than avoiding cruelty."⁴ For the day-to-day governance of our communities, we need banal, everyday, pragmatic reasoning and compromise rather than the revolutionary ushering in of a new world. Nietzsche does not help us extend the scope of welfare programs; Heidegger cannot help in our inner cities; Rorty sees Derrida as part of this class of writers, each brilliant but none suitable for political thought.

Derrida is valuable as a private philosopher insofar as we read his writings as those of someone working through his predicament, coming to terms with where he finds himself vis-à-vis the philosophical tradition; Derrida, for Rorty, is a philosopher of philosophy. Texts such as *The Postcard* showcase Derrida at his best: teasing his predecessors, cracking jokes, cultivating an ironic distance between himself and the tradition which attempts to consume him. It follows that for Rorty attempts by readers of Derrida to elucidate a Derridean or deconstructive method, to defend Derrida as a systematic philosopher in the line of Kant and Hegel, are regretful attempts to make Derrida a public figure, to show that he has a method or program that can be used in public life. For Rorty, we need only look to Nietzsche's Overman or Heidegger's Nazism to realize that the visions of world-disclosing philosophers are better left to our private lives. For we westerners are past the point where we ought to seek total revolution, and the alternative, slow and careful work from within, is better served by those public figures like Rawls or Habermas who operate within accepted vocabularies.

I think that Rorty's limiting of Derrida to the private realm is not just a mistake, but a curious one; curious because, as I read it, Derrida's thought on justice can be put to work for a specifically Rortyan politics. I turn now to Derrida in order to discuss his view of justice so as to show its compatibility with Rorty's public, political vision.

One way to think of Derrida is as an interrogator of what Heidegger called Words of Being, words the presence of which in our vocabularies makes us the people we are. Derrida seems to agree in part with Heidegger that language speaks man, but then tries to reverse that one-way conversation by problematizing words and concepts. He agrees that in some sense we are stuck in language, so that all there is to do, the only way to be difficult, is to act out against it, to show its shortcomings,

⁴ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. (New York: Cambridge University Press, 1989), p.65.

its inherent frustrations so as to flee “the prison of all languages.”⁵ So Derrida interrogates; he puts into question concepts like the gift, forgiveness, and law. This work of questioning is the work of deconstruction, and deconstruction takes place through and by a call for justice.

Derrida calls justice impossible. To say that justice is impossible is to say that it is not the type of thing which presents itself, which comes to characterize a concrete situation. Instead, it is what is glimpsed, what is called after, when we as humans try to interact with one another on an equitable basis. Justice is that for which laws are made, “it is just that there be law,” but laws can never fully embody justice.⁶ Whereas a law counts, puts into place individuals, sets the rules of a certain arithmetic, justice is a demand which belies concrete formalization. It refuses form, refuses to count, to put into units.

So Derrida pulls apart law from justice. Law is the attempt by humans to create stability atop chaos, to make cooperation possible. It is founded atop an abyss, Nietzsche’s infinite ocean, and is therefore constitutively and forever without foundations: “The operation that amounts to founding, inaugurating, justifying law, to *making law*, would consist of a *coup de force*, of a performative and therefore interpretative violence that in itself is neither just nor unjust...”⁷ With every law, every institution, we can trace backward to a moment of founding which creates, with the law, the very justification for its existence. And so, whenever we hear a claim to authority, to foundation, we can deconstruct that claim, and show what has been called stable and unchanging to be a precarious accomplishment, the founding of stability atop chaos. In following Derrida, then, we find ourselves in a precarious Nietzschean predicament, staring at an infinite ocean. And we are terrified, we suffer. “The suffering of deconstruction, what makes it suffer and what makes suffer those who suffer from it, is perhaps the absence of rules, of norms, and definitive criteria...”⁸

However, to quote Derrida, this is “not bad news.”⁹ If we can come to terms with our role in the creation of law and all those institutions that make community possible, we can begin to wield the power of that role for purposes of our own choosing. Rather than mourning the absence of absolutes, hoping for the security of

⁵ Jacques Derrida, “Circumfession” in Derrida and Geoffrey Bennington, eds. *Jacques Derrida*. Bennington, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p.289.

⁶ Jacques Derrida, “Force of Law,” in Derrida, *Acts of Religion*, Gil Anidjar, ed. p.244.

⁷ *Ibid*, p.241.

⁸ *Ibid*, p.231. Interesting for our purposes, William James describes his pragmatist as having “a certain willingness to live without assurances and guarantees.”

⁹ *Ibid*, p.242.

dry land, we can, with Nietzsche and Derrida, become navigators of this infinite ocean. Derrida writes both of this fear and of its overcoming in a contribution to *Deconstruction and Pragmatism* which merits a full hearing:

Now, this chaos and instability, which is fundamental, founding and irreducible, is at once naturally the worst against which we struggle with laws, rules, conventions, politics and provisional hegemony, but at the same time it is a chance, a chance to change, to destabilize. If there were continual stability, there would be no need for politics, and it is to the extent that stability is not natural, essential or substantial, that politics exists and ethics is possible. Chaos is at once a risk and a chance, and it is here that the possible and the impossible cross each other.¹⁰

When at the end of our search for foundations we find only fingerprints, our fingerprints, we find also the beginnings of a hope that because things can never be final, never settled, they can always be better; that because *we* make them, *we* can make our institutions new again. It is the discovery that there can be progress without end because there is no impediment to human progress save the desire for non-human constraint. When the desire for such constraint is replaced by a willingness to employ our power to alter our institutions, everything becomes possible. Atop this chaos, the stability we impose might lead to fascisms, to genocides; that is the risk. But it might also lead to whatever else we can come up with, whatever other worlds we can bring into existence. The hope for the latter alternative is the hope for justice.

So to say with Derrida that deconstruction is justice is to say that because we can no longer claim absolute authority for our institutions we can never be satisfied with them. Because justice remains to come, because it cannot be captured by our creations, we must ceaselessly seek out particular injustices to be remedied, ceaselessly interrogate the approximation of justice currently embodied in our laws. For Derrida we are to “never yield on this point, constantly to maintain a questioning of the origin, grounds and limits of our conceptual, theoretical or normative apparatus surrounding justice.”¹¹

Justice is a plea built into each invocation of the word, a call which envisions a future world in order to demand action in the current one. Because the demands of justice can never be satisfied, we are impelled into action, into the working out of solutions for particular problems as they arise. Derrida writes how justice, “*presses*

¹⁰Derrida, “Remarks on Deconstruction and Pragmatism” in Chantal Mouffe, ed. *Deconstruction and Pragmatism* (New York: Routledge, 1996), p. 84.

¹¹ Derrida, “Force,” p.248.

urgently here and now, *singularly*. It does not wait. Imminence means that it presses in every instant: *this* is never present, but *this* will not be put off to tomorrow.”¹² Elsewhere, Derrida is bothered by the call for total revolution in May 1968, for the destruction of institutions, and instead urges “a critique of institutions, but one that sets out not from the utopia of a wild and spontaneous pre- or non-institutional, but rather from counter-institutions...neither spontaneous, wild nor immediate.”¹³ If we want change we attain it through suggestion rather than destruction, through making changes here, now, rather than calling for an elsewhere. To be sure, an ‘elsewhere’ remains, but its very un-presentability is the source of the immediacy of a call to action *now*.

The call of justice delivers to us a dual allegiance that forces us to gesture in opposite directions. On the one hand, any intervention seems frustrated by its necessary inability to address, finally, the issue in question. Justice never *is*, so why seek it? On the other hand, there is nothing besides human actors, nothing besides particular responses to a call from the excluded, exiled or unarticulated stranger. So it is that deconstruction is a “vocation,” a commitment to respond constitutive of who we seek to be.¹⁴ Not an imperative binding simply because of the way we are (rational, children of god, et c.) but a call that is there, that we have the chance to answer while recognizing the risk of whatever solution we impose.

Justice remains ‘to come’ so that we remain open to future exigencies, to the future needs of people not accounted for in our present deliberations. To claim that justice had arrived would be to slip into a complacency, a totalizing torpor that would allow, through its sense that a certain desirable state of justice had been achieved, the smug satisfaction of all fascisms, that sense that we have a sanction to commit whatever acts we judge necessary, that because we have achieved a relation to something outside of ourselves (History, Truth, God), we can commit those acts which, beforehand, seemed impossible. And so it must remain, with Derrida, “essentially impossible” to claim “I know that I am just.”¹⁵ It remains impossible because to know that I am just would be to claim an authority for the status quo, to have found bedrock at the bottom of our abyss, the place from which to build. There is no such place, so there is no justice fully realized. Nietzsche’s infinite ocean makes possible a justice only as an “always unsatisfied appeal,” and so allows for a

¹² Derrida and Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*. Translated by Giacomo Donis (Cambridge: Polity, 2001), p.23-24.

¹³ Derrida, “Secret,” p.50.

¹⁴ *Ibid*, p. 210.

¹⁵ Derrida, “Force,” p.245.

thought of progress which does not demand the making finite of the infinite, the making present of the un-presentable.¹⁶

Derrida's view of justice, we can see, compels us to act. If all we have are approximations of an ideal, then there is always work to do. Such a notion of justice enables communities to engage in constant and vigilant revising, to make themselves into newer, better versions of themselves. Derrida's justice, then, allows a certain Rortyan politics of imaginative and ameliorative intervention. So I disagree with Rorty's characterization of Derrida as a philosopher of our private lives. Derrida's thought of justice is the thought of infinite possibility, of communities of possibility always and necessarily working towards what, by their own lights, might be more just. Derrida shares with Rorty this sense of the necessary openness of our deliberations, an openness to a future we have not yet imagined. To say with Derrida that "incalculable justice *commands* calculation" is to say that we must act because satisfaction is ruled out; it is to say that justice is unachievable but makes possible and necessary constant and immediate intervention.¹⁷ "Not only *must* one calculate, negotiate the relation between the calculable and the incalculable, and negotiate without a rule that would not have to be reinvented there where we are 'thrown', there where we find ourselves; but one *must* do so and take it as far as possible, beyond the place we find ourselves."¹⁸ This is Derrida's imperative: we find ourselves always and already members of a community and a concomitant mess of values, norms, expectations, and hopes, all unsteady attempts at living atop an infinite ocean. Because *anything* is possible, because we might descend at any time into any manner of cruelty, ensuring that the change which will necessarily occur takes us closer to our own best versions of ourselves is our only responsible option. Justice is an insatiable imperative. It compels us to act, intervene, interrogate the status quo because we are always adrift, always heading somewhere. To accept the call of justice is to begin to steer our own course.

2. I turn now to one of Derrida's most insightful and interesting commentators over the last decade. Simon Critchley has written extensively on Derrida, including contributions to the debate over the character and extent of any connections between deconstruction and pragmatism, Derrida and Rorty.¹⁹ Critchley shares my dissatisfaction with Rorty's reading of Derrida, and to a lesser extent my contention

¹⁶ Ibid, p.249.

¹⁷ Ibid, p.257.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ see especially Critchley's contributions to Chantal Mouffe, ed. *Deconstruction and Pragmatism*.

that there are important and pervasive similarities between the two men. He goes so far as to suggest that Derrida might be understood as amenable to the “Deweyan tradition that seeks to link pragmatism to radical democracy.”²⁰ Yet while Critchley and I agree on certain conclusions, our reasons for doing so differ. Drawing out where and how Critchley and I differ will help bring out just where I see deep connections between Derrida and Rorty.

Critchley asks whether deconstruction is pragmatic, and whether pragmatism is deconstructive. His answer is that although we may discern superficial affinities between the two movements, mostly issuing from their shared suspicion of philosophical foundations, any rapprochement between the two lines of thought is ultimately frustrated by deconstruction’s ultimate and unquestionable foundation in justice. Where pragmatism prides itself on lacking foundations, deconstruction announces and celebrates its own. Critchley reads the undeconstructability of justice as a suggestion that while deconstruction works against foundations, it does not target *all* foundations. Instead, deconstruction stops short and justice remains. “At the basis of deconstruction,” Critchley writes, “is a non-pragmatist (or at least non-Rortian) foundational commitment to justice as something that cannot be relativized.”²¹ However, on the reading of justice offered above its value lies precisely in its non-foundational status: Derrida’s thought is valuable insofar as it no longer seeks to ground, found, or guarantee. Deconstruction is a vocation rather than a categorical imperative precisely because our commitment to it is not foundational, not necessary. It is a call, a chance, and a risk. I share with Rorty the thought that paying Derrida the type of compliment offered by Critchley, congratulations for constructing a system on top of solid ground, is out of place. One should not “try to pay good old logocentric compliments to enemies of logocentrism.”²²

Critchley’s claim is that there *is* for Derrida something outside the text, or at least almost so. Justice exceeds context so as to be a condition of its possibility: “Context is motivated by an unconditional appeal or affirmation – a Nietzschean ‘yes, yes’ or, better, ‘a “yes” to emancipation’.”²³ Justice, on Critchley’s reading, is the bedrock of political thought, non-relativizable and undeconstructable; and it is only from the vantage point of such a perspective, one which looks down upon and

²⁰ Simon Critchley, “Deconstruction and Pragmatism,” in Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*. (London: Verso, 1999), p.101.

²¹ *Ibid.*, p.102.

²² Rorty, “Is Derrida a Transcendental Philosopher?” in Rorty, *Essays on Heidegger and Others*. (New York: Cambridge University Press, 1991), p.121.

²³ Critchley, “Metaphysics in the Dark,” in Critchley, *Ethics*, p.111.

motivates context, that criticism is possible. Without such a perspective built into one's theory, "one risks emptying the theory of any critical function, that is, of leaving open any space between things as they are and things as they might otherwise be."²⁴ For Critchley, then, criticism is a matter of adopting a viewpoint outside of current practices and judging those practices according to a sense of how things might otherwise be. Yet following Nietzsche it is just such a vantage point which is not available. To hope for the possibility of such a spectator's perch is to succumb to the terrifying infinity of Nietzsche's ocean and to the suffering of deconstruction. When Derrida writes that to experience deconstruction is to suffer "the absence of rules, of norms, and definitive criteria," he means it. Deconstruction moves against *all* claims to have discovered foundations outside of practice. We should avoid Critchley's move, a last second hail Mary pass to foundations, as we would an atheist's deathbed conversion. Both are last minute fears, yearnings for security, hopes for dry land.

This yearning for an eye turned in no particular direction, a view from nowhere, motivates Critchley's polemics against Rorty. Critchley is irritated chiefly by Rorty's insouciant recognition that his theory offers no such external perspective. He wonders whether Rorty's claim to a solidarity motivated by an aversion to cruelty can be anything other than a claim to foundation: "if cruelty is something about which liberals cannot be ironic, then the attempt to diminish suffering must have the status of a non-relativizable universal..."²⁵ Elsewhere: "is [an aversion to cruelty] a universal principle or foundation for moral obligation? If it is, then how would this be consistent with Rorty's anti-foundationalism, and if it is not then what sort of binding power is it meant to have on members of liberal societies?"²⁶ To ask such a question is to assume that 'binding power' means something non-contingent, something *there* whether we like it or not, something that stands outside of practice and so provides a perspective from which to judge any practice, any particular context. It is to assume that we need some absolute point of reference by which to determine our own position, to judge ourselves. On the reading of Derrida offered above, and on Rorty's characterization of his own views, it is precisely this yearning for such a point of reference which must be abandoned.

Consider the logic of autoimmunity for Derrida. Democracy is distinct from other political systems insofar as it shelters within itself the risk of its own demise, the democratic creation of non-democracy. Derrida is concerned to show how democracy is built around recognition of the co-implication of what he calls risk and

²⁴ Ibid., p.112.

²⁵ Ibid., p.116.

²⁶ Critchley, "Deconstruction," p. 90.

chance, which is to say that one cannot hope to elude risk, to find an external standpoint which mitigates completely against it. Any critical stance must be well within context, within practice, and we ought not to hope for some other vantage point. For it is only by realizing that there will be no such point of reference, its actual and definite impossibility, that we can turn as individuals and communities to better fashioning the possible, to better addressing the problems encountered in the world before our eyes.

Yet Critchley persists in assuming that a critical stance towards politics requires a vantage point outside of the practices being considered. Finding no such point in Rorty's views, Critchley condemns him for enabling a political conservatism that frustrates meaningful change. Rorty admits his ethnocentrism and says 'so much the better', but for Critchley "when the infinitude of ethics contracts into the finite space of an *ethos* – a site, a plot, a place for the sacred, 'the country of Whitman's and Dewey's dreams' – then the very worst becomes possible."²⁷ So it is that "Rorty's demand for national pride is only a cigarette paper away from the rather unpalatable chauvinism of American exceptionalism."²⁸ If one is looking for a guarantee that Rorty's views will not lead to the 'very worst', to 'chauvinism' or to 'exceptionalism', then one will be justifiably disappointed. But one will only look for such reassurance if he fails to consider Derrida's pronouncement offered above: "Chaos is at once a risk and a chance." Philosophers ought not to try to be insurance salesmen, constructing systems which defend against risk so as to provide security and peace of mind. They ought to instead, with Derrida and Rorty, suffer the absence of such a guarantee so as to better cope with its consequences. Derrida himself responded to attempts to find in his thought words and concepts that can form the structure of a new system, concepts which form the "ground, foundation or origin." He asks: "how does one model oneself after what one deconstructs?...Have I not indefatigably repeated – and I would dare say demonstrated – that the trace is neither a ground...nor an origin, and that in no case can it provide for a manifest or disguised onto-theology?"²⁹ As with the trace, so with justice. Derrida is not in the business of system building, and so none of his concepts should be thought of as grounds for the beginnings of a new system. Instead, we suffer deconstruction so as to cope with our predicament as it is.

²⁷ Critchley, "Metaphysics," p.113.

²⁸ *Ibid.*, p. 109.

²⁹ Jacques Derrida, *Positions*, Trans. Bass. (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p.52.

3. Such coping is perhaps the defining feature of Rorty's politics. I mentioned above that Derrida might be understood as responding to Heidegger's engagement with language's predominance in our lives. Conversely, for Rorty language should be thought of as a tool, more like Heidegger's hammer than his House of Being. To understand a concept is to understand the use of a word, and words are used by creatures trying to facilitate common ends. When freed from false hopes that these common ends might hook up to the world as it is, or gain the sanction of a non-human authority, we become free to let our imagination better determine those ends so that the future might be better than the past. The name for this plea for a better future is social hope.

Rorty's Deweyan vision of politics is one in which we take seriously Nietzsche's aphorism that "we are experiments: let us also want to be them!"³⁰ Wanting to be an experiment means for Rorty wanting to engage in one's society, to see it as the work of human beings and so limited by no constraints outside of human practice. To be experimental is to be pragmatic, to judge the worth of a given idea about what to do next by the effect it will have on one's society, the difference it will make. Lacking a view from nowhere, political decisions are made with a view to and from our own situation: embedded, socialized, contingent all the way down. So when Rorty champions the cause of 'achieving our country' he is neither blithely claiming authority for America nor chauvinistically claiming its superiority. He is instead pointing to a tendency in American thought towards the adoption of a certain stance vis-a-vis politics, a stance which forever delivers the right of judgment to future generations. Just as, with Derrida, we can no longer say 'I am just', Rorty's America is one in which we can never say 'our country has been achieved'. For that decision is not up to us.

Rorty champions Walt Whitman's view that "America...counts, I reckon, for her justification and success (for who, as yet, dare claim success?) almost entirely on the future...For our new world I consider far less important for what it has done, or what it is, than for results to come."³¹ As for Derrida, democracy names something we can never speak of as present or achieved. Instead, it is what remains just behind the horizon, not a ground but a posit, "a great word, whose history...remains unwritten because that history has yet to be enacted."³² Democratic communities engage in conversation for its own sake rather than for the achievement of a certain state of affairs. The hope of such conversation is not that we will stumble across the

³⁰ Nietzsche, *Daybreak*. Trans. R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 453.

³¹ quoted in Rorty, *Philosophy and Social Hope*. (New York: Penguin Books, 1998), p.26

³² quoted in *Ibid*, p.19.

right system, the one system, foundations on which to build a society, but the simple wish that our vocabulary will be supplanted by a new, better one we cannot at present even imagine. Giving oneself over to social hope, to a groundless unachievable posit, means substituting for the Platonic urge for transcendence, for timeless respite in a changeless elsewhere, an openness to democratic conversation able to foster ameliorative progress that will, with luck, replace our present vocabulary. Such a community would admit that “the terms in which we state our communal convictions and hopes are doomed to obsolescence, that we shall *always* need new metaphors, new logical spaces, new jargons, that there will never be a final resting place for thought.”³³ This is Nietzsche’s “so much the better,” and his “and this too is an interpretation”; it is the joyful affirmation of life as interpretation and the joining together of risk and chance.³⁴

So Critchley is wrong to contrast the “closure or achievement imagined by Rorty” with the “ever incomplete, undecidable structure” of a deconstructive politics.³⁵ For Rorty’s hope is that we will cease looking for a view external to human communities and instead devote our efforts to the ongoing conversations of those communities, conversations which are their own end. Social hope is the desire for a citizenry ravenous for intervention which will, through the accumulation of piecemeal reforms, finite responses to the particular, bring about future generations who will barely recognize us. As with Derrida, we can discern the derivation of a call to action from the very finitude of our hopes and ideals. It is because justice never *is* that we must act in its name; it is because social hope can never be sated that we take part in the working through of the issues facing the societies of which we are part. The urge for our own obsolescence is the urge for a progress and democracy indexed only to the hopes, plans, and priorities of specific communities, communities for which the hope of a view from nowhere is viewed with the same pedantic mirth with which we currently view former societies’ objects of worship, so that satisfying the demands of non-human Reality is taken as seriously as satisfying the demands of Zeus.

4. I began by suggesting that both Rorty and Derrida make possible a vision of progress without end, without cessation or telos. I would like to finish by saying more about this notion as an attempt to clarify and consolidate the connections between the two lines of thought. Hope and justice both name the thought that

³³ Rorty. *Essays on Heidegger and Others*. (New York: Cambridge University Press, 1991), p.19.

³⁴ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*. Trans. R.J. Hollingdale. (New York: Penguin Books, 1973), 22.

³⁵ Critchley, “Metaphysics,” p. 110.

because things can never be settled, never be final, they can always be better. Both Rorty and Derrida are philosophers of a certain abyss, a space between the present and future, between the possible and impossible. It is a gap some theorists aiming for certainty try to bridge, but after Nietzsche the job of the philosopher is no longer to bridge this gap with one scheme rather than another, but to face it, to face up to it. Rorty and Derrida agree with Nietzsche that we are standing on the edge of infinity; both offer a vision of politics that, rather than mitigates or overcomes, speaks to Nietzsche's new infinite.

In neither set of ideas can we make out any room for an end to this process, for a culmination. The achievement of justice is conceptually impossible. Built into the very idea is its ultimate impossibility. Likewise, the point of hope is hope, the point of conversation is conversation. Without a non-human authority to appease, there is no standard by which we could safely end innovation, change, or progress. Nietzsche's ocean, we might remind ourselves, is infinite. The point of positing a class of ideals such as hope and justice is to deal with that infinity, to think about what politics can mean after Nietzsche. I have suggested that what politics means, what progress can be, is this mix of infinitude and finitude, the derivation of an appeal for immediate, finite action from the very infinitude of possibility. If Nietzsche's new infinite is not to be terrifying it has to be because we have built a politics around it.

Both Rorty and Derrida carve out such a space in their thought. Both envision a politics structured around a space left open, for Derridean hospitality and for Rorty's victim of as yet unarticulated suffering, "for him to come if he comes."³⁶ It is because we no longer seek universality that we recognize the limits of our concepts and institutions, and so view and build them in such a way that their revision is always called for and made possible. Both visions consist in what Derrida calls "doing everything for the future to remain open,"³⁷ what Rorty calls cultivating a "romantic hope for another world which is yet to come."³⁸ Both are ways of saying that solutions to present problems will create new ones, and so on without end, and so much the better. The struggle of politics becomes a struggle for the recognition of the provisional status of our work, for its incompleteness, the impossibility of cessation, and for our recognition that "this is not bad news."

³⁶ Jacques Derrida. *Margins of Philosophy*. Trans. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 27.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Rorty, 'On Moral Obligation, Truth, and Common Sense', in Josef Nizik and John T. Sanders eds. *Debating the State of Philosophy* (London: Praeger, 1996), p.50

Neither can we find a guide for this progress, a telos. The hope for a vantage point outside of practice, is given up. Instead, progress comes to mean grappling with heritage, accepting it as our own, and acting from within it. Just as Nietzsche's preferred actor fashions herself according to a single taste by imposing a novel design on given material, such communities exchange self-chosen contingencies for given ones. To agree with Derrida that contra Heidegger, "there will be no unique name, even if it were the name of Being. And we must think this without nostalgia," is to agree that we will never be so lucky as to stumble into contact with something other than ourselves, something that might give us direction.³⁹ Without such an aid, without a telos handed over to us, we must rely on our own hopes and thoughts about the future, about what we should do next. So it is that deconstruction entails and presupposes a "moment of affirmation" without which radical critique is impossible.⁴⁰ There is no politics except from within, because there is no 'outside' to belong to. In whatever tradition we find ourselves, in whatever language we must articulate or claims, it is this that is to be affirmed before changed, recognized before surpassed.

In support of my characterization of Derrida as urging a working through of problems from within, I point to a tendency in his writings to warn against attempts to make deconstruction into a destructive, revolutionary force. Instead, Derrida often insists he thinks of its work as the work of the Enlightenment. He states not only that "nothing is less outdated than the classical emancipatory ideal,"⁴¹ but that he has supported throughout his career the "Enlightenment of tomorrow."⁴² Such an Enlightenment would share with today's the commitment to progress, to making the world better by providing greater happiness for greater numbers of people. It would accept our place in a history, in a tradition of ideas, but in pointing towards the future would seek to re-appropriate and reinvigorate what is of use in the tradition while jettisoning the appeal to epistemic and moral foundations with which the Enlightenment began. Motivating this position is a basic commitment shared by Rorty: We heirs of the Enlightenment cannot do away with who we are or how we find ourselves. The only option is intervention, suggestion, imagination. The hope for a progress *with* end, one which is guided and could be achieved, is the hope for what Rorty calls non-human constraint, what for Derrida would be something

³⁹ Jacques Derrida. *Margins of Philosophy*. Trans. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p.27.

⁴⁰ Jacques Derrida in Richard Kearney. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*. (Manchester: Manchester University Press, 1984) p.118.

⁴¹ Derrida, "Force," p. 251.

⁴² Derrida, *Secret*, p. 54.

beyond the reach of play, a perspective which after Nietzsche is no longer available. And so a progress without end begins to come into view.

I will end by restating that both Derrida and Rorty are philosophers deeply committed to the Enlightenment project of remaking the world according to criteria acceptable to all. There are of course important divisions between the two men. Just as one would be hard-pressed to find in Rorty's work friendly mention of singularity or the Other, it is unlikely that Derrida ever countenanced Whitman's suggestion that the United States is the greatest poem. Indeed, both men have expressed reservations about the other's work and its proximity to his own.⁴³ Yet I have tried to show that whatever differences exist, the similarities between the two figures can be forged into a vision of political progress structured around a space left open for the future, and so both are what Nietzsche called "philosophers of the dangerous perhaps."⁴⁴ To fuse the pragmatism of Rorty with the deconstruction of Derrida would be to bring together the pragmatic reduction of decision-making to a weighing of human interests with the deconstructive imperative to question so as to correct the logic of our scales. It would be to say with Derrida that there is nothing outside the text and with Rorty that there is no answer to a redescription save a re-description, that human interaction is not about negotiating with a world external to us but is instead a way of bringing a common world into existence. It would be to agree with Nietzsche that humans invented knowing, and then to hope that we might yield our ponderous possession in the service of those goals which, by our own lights, seem to represent what is best about us.

Bibliography

Critchley, Simon. *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*. London: Verso, 1999.

Derrida, Jacques. *Acts of Religion*. Gil Anidjar, ed. New York: Routledge, 2002.

—. *A Taste for the Secret*. Translated and edited by Giacomo Donis. Cambridge: Polity, 2001.

⁴³ For Rorty on Derrida's 'justice' see especially "A Spectre is Haunting the Intellectuals: Derrida on Marx" in *Philosophy and Social Hope* pp.210-222. For Derrida on Rorty, see especially "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" in *Deconstruction and Pragmatism* pp. 77-88.

⁴⁴ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 2.

- . *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Positions*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981. Derrida, Jacques, and Geoffrey Bennington, eds. *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Kearney, Richard. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Mouffe, Chantal, ed. *Deconstruction and Pragmatism*. Abingdon: Routledge, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Translated by R.J. Hollingdale. New York: Penguin Books, 1973.
- . *Daybreak*. Translated by R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- . “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” in *The Nietzsche Reader*. Keith Ansell Pearson and Duncan Large, eds. Translated by Daniel Breazeale. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- . *The Gay Science*. Translated by Richard Polt. Hackett Publishing, 1995.
- Nizik, Josef and John T. Sanders eds. *Debating the State of Philosophy*. London: Praeger, 1996.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989
- . *Essays on Heidegger and Others*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- . *Philosophy as Cultural Politics*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- . *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.
- . *Truth and Progress*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Ethics and Monetary Theory: Is There a Common Middle Ground?

David Howden

St. Louis University – Madrid Campus

Department of Business and Social Sciences

dhowden@slu.edu

ABSTRACT

The current bust has brought a boom to at least one area: the subject of business ethics. While ethics in the general business realm is hotly debated, the monetary sphere is woefully neglected. Jörg Guido Hülsmann's (2009) *The Ethics of Money Production* has revived interest in applying an ethical foundation to monetary theory – specifically, bouts of inflation. Given that Central Banks – those institutions entrusted with the control and issuance of a country's currency – regularly “earn” profits far in excess of what conventional deposit banks report, an ethical assessment is in order. Pushing economics back to its original position as a “moral science” is a welcome move. Monetary economics may be the area most in need of this shift, and will yield the greatest advancements when it is finally achieved.

0. Introduction

The recent financial bust has brought a boom to at least one area – the subject of business ethics. Yet, while much literature focuses on the individuals at corporations that have been primarily responsible for reaping such financial ruin, little attention has been paid to focusing on the more strictly monetary factors at play. Jörg Guido Hülsmann's *The Ethics of Money Production* provides one such attempt at melding the fields of monetary economics with ethics to create an in depth look at whether the monetary practices that were central to the recent boom-bust episode have deeper philosophical implications in light of ethical considerations.

Hülsmann's ambitious project delves into the production of money from three main viewpoints. The first concerns the origin of money, and assesses from an economic point of view how this omnipresent, yet oft-misunderstood, element originally arises. From this theoretical foundation, he provides a look at the implications of inflationary monetary policies, critically assessing two aspects. The first are the economic implications

from expansions in the money supply, which Hülsmann argues can breed extremely detrimental effects. Second are the ethical implications of changes in the quantity of this element. Redistribution effects are outlined, with changes in the relative positions of each involved individual thoroughly examined. Lastly, Hülsmann provides an historical analysis of three monetary regimes – the post Franco-German War banking cartel of the late 1800s, the distinct gold standard regimes until 1971, and the post-Bretton Woods regimes after 1971 – in light of the economic and ethical analysis previously established.

In many ways, Hülsmann’s book is a continuation of his predecessors, notably the 14th century philosopher Nicholas Oresme, and more recently, economists Murray Rothbard and Jesús Huerta de Soto.¹ Hülsmann surpasses these authors by delving deeper into not only the ethics surrounding the production of money, but the results that such practices will breed. In fact, the interested reader will find these points, mainly contained in part II, as the most novel and notable contributions of the book.

Hülsmann provides the most comprehensive analysis of the ethical implications concerning the production of money in print today. CEOs, boardmembers, and investors have all come under fire lately for their questionable usage of loans, compensation, stock options and other financial products during the recent boom. It is time we turned our attention to the root cause of the problem, and critically assess the ethics of money production. Few works successfully manage to integrate both economic and ethical considerations into a coherent whole. While this omission remains unnoticed among many in the economic community, ethicists are well aware of this missing link.² Hülsmann’s *The Ethics of Money Production* will go far in rectifying this neglect from the former group.

1. *Money and Its Production*

The book’s first part concerns itself with the origin and evolution of

1 See Oresme (1956), Rothbard (1983; 1994) and Huerta de Soto (2009).

2 One recent example may be found in Moriarty (2009) who notes that the discussion on executive compensation seems focused primarily on economic aspects, at the neglect of ethical considerations.

money. By combining two well-known economic principles – David Ricardo’s law of comparative advantage and Friedrich Hayek’s work on spontaneous orders – Hülsmann is able to show money’s origin as a social institution. In the first case, it is owing to the fact that individuals in isolation produce less physical goods and services than through coordinated efforts that leads Ricardo’s insights to evolve into a medium of exchange that facilitates trade between different actors. Secondly, Hayek’s evolutionary orders are implicitly used to demonstrate the tendency towards a perfection of established money over time through the inherent competitive forces of individuals working within the aforementioned social cooperation. The result is what Hülsmann defines as “natural money” – that which arises through the voluntary actions of individuals, and which will continue to circulate until forced out of existence by an exogenous impetus.

Deviations from this natural money result in what Hülsmann has termed “forced money.” With this deviation, no longer has money evolved according to individual preferences shaped by societal norms, but an imposition occurs with welfare reducing effects. Indeed, as Hülsmann describes the process, such money must be tainted from an ethical perspective. Although still having great economic use as a facilitator in exchange, these monies must necessarily be less social beneficial than natural monies, as they owe their existence to violations of individuals’ right to free-choice and association.

Using this dichotomy between natural and forced monies, Hülsmann is able to run the gamut of different monetary embodiments. Credit money – that which is issued as a claim to money in the future – is shown to be fundamentally valued according to the trust placed in an individual’s declaration to repay this money in the future. Owing to the continual risk that credit will not be repaid, circulation of this type of money is shown to forever be less than that of natural money.

Paper money, in contrast with a direct commodity embodied medium of exchange, is shown to have dubious origins. In fact, owing to compulsion, coercion and legal privileges, Hülsmann elucidates that we are faced with the empirical reality that paper money has never spontaneously arisen as a direct response to individuals’ welfare improving preferences or needs. Legal tender laws are at this point brought into the discussion – discussing both their origin and effects. Indeed, owing to Sir Thomas Gresham’s famous law - “bad money drives out good” - an imposed paper money of lower

quality than the previously established natural money will be driven out of circulation lacking a protective law to ensure its maintained demand. Using the specific American experience with the introduction of paper money, Hülsmann illustrates how “greenbacks” displaced the previously circulating gold and silver monies owing its legally protected status in the use of debt settlement. Similar stories have been documented dating back to at least 12th century China.

Legal considerations aside, there are numerous arguments to be made in favor of the adoption of credit or paper money. Reduced storage costs, ease of use, simple transportation, and lower minting fees all serve to create significant arguments to ratify these forced monies. However, as the book’s title suggests, mere economic considerations are insufficient as to which produced exchange medium should be adopted.

One significant historical failing of these imposed and legally protected monies is the incentive that has existed for profit through devaluation. Hence, lacking a competitive check, inflationary tendencies proliferated as minters found that the secured demand for their product resulted in no trade-off between product quality and price. Great increases in money production were enabled, as no adverse effect in the form of a corresponding drop in marginal value could result due to a legally established value. Under normally competitive market conditions the production of money would proceed until its marginal profit rate equalized with that prevailing in other goods and services’ industries, thus imposing an important limit on the extent of money production. Legal tender laws are shown to disrupt this process, resulting in an industry with sustainable and artificially high profit rates. America’s own Federal Reserve System has regularly earned almost 100% on its capital over the past decade, and in 1980 alone netted more than 500% return on capital! Similar cases are found in other economies with a legally protected monetary authority.

In addition, Hülsmann briefly outlines what are commonly referred to by economists as “Cantillon effects” after the early 18th century economist of the same name. Money production must be introduced into the economy as a sequence of exchanges, with some participants gaining first access to the newly created liquidity, and others receiving it later. The production of each additional unit of money reduces the value that each previously existing piece has, thus entailing a redistribution from both money savers to borrowers, and from later receivers of the new monetary units to the initial users. Individuals who gain access to the newly created

money first are able to use it on goods priced with the old quantity of money, before the inflationary effects become known and prices adjust upward in compensation. In fact, Hülsmann clearly outlines why it is that this process breeds such deep inequities (i.e., between individuals on fixed incomes, savers, etc., and those who choose to live their lives more flippantly through heavy debt exposure via borrowing). The effects that this process has bred over the past 20 years of debt accumulation are now the topic of much debate at the personal, as well as corporate, level.

This first section of the book adds much to the primary works existing which focus on the ethics of money production. A dearth of attention to this important topic has proceeded almost unnoticed since the 14th century French philosopher Nicholas Oresme and his fellow Scholastics. Hülsmann has surpassed their analyses, relevant as they remain today, by questioning the ethical implications of producing money. While the earlier Scholastics limited their analysis to questions concerning specific ethical guidelines concerning newly produced money (i.e., that it must be identifiable *vis-à-vis* existing coins), Hülsmann questions the more fundamental concern – whether any additions to the money supply are ethically sound despite adhering to these guidelines established previously by the Scholastics. Much relies on his previous economic analysis, which surpasses many monetary economics textbooks in its depth and scope of its investigation into money's origin and evolution. This scrutiny allows Hülsmann to clarify the stance on money's production that has remained in force since the days of the classical economists whereby any amount of money is an optimal amount. In light of the legal and ethical considerations outlined by Hülsmann, the question of money production becomes much more complex, and is able to be categorized and assessed in much more detail than previously was the case.

2. Inflation and ethical considerations

Ethicists may find the book's first section a little too methodological in the sense that it contains much theoretical background not directly related to their specific field. However, the book's title, *The Ethics of Money Production*, suggests that prior to assessing the profound ethical implications of the topic, we must first learn the processes surrounding this very occurrence. With that taken care of, Hülsmann is able to center

the reader's attention on deeper rooted ethical problems throughout the second section.

Money's existence *per se* does not involve an ethical element. However, the production of it is the focus of study, specifically that monetary expansion which occurs, as Hülsmann notes, through a violation of rights (p. 86). Indeed, this process breeds controversial opinions as:

Economists are reluctant to dwell on the moral dimensions of social facts, and rightly so, because moral questions are outside their customary purview. But one does not need to be a moral philosopher to know that certain incomes are illegitimate; that they derive from a violation of the fundamental rule of society. (p. 87)

This fundamental rule of society represents, for Hülsmann, a respect for property rights. As the previously established theoretical foundation suggests, inflation diminishes the marginal value of each existing unit of money. As a result, any holder of money will see an invasion of their right to this property's value as a result of a forced decline in its value through inflationary measures.

A brief historical excursion into the past looks at the primary form of debasement of previous societies. Ancient Rome and nearly every dynasty of medieval Christendom, for instance, practiced inflation exclusively through debasement. Hence, either the content of fine metal represented by a coin was reduced, or the marking on the coin was altered so as to indicate a higher nominal metal content than was the case. Both instances result in the same outcome – a redistribution of wealth occurs which benefits the individuals who enact the debasement, while continually eroding the accumulated wealth of those who are left to the whims of these fraudulent bankers.

Later, a new form of debasement was created with even farther reaching effects owing its increased efficiency. The issuance of coins in excess of that available in the bank – fractional reserve banking – is shown to have emerged from three sources. First is the perversion of the warehousing institution, a function that banks served prior to the late 1700s. The Bank of Amsterdam, for example, served as a warehouse bank from 1609 to 1781, charging its customers to safe-keep their deposits until the need arose for them to be withdrawn. As the Bank started fractioning its reserves in the late 1700s, a “run” occurred as depositors realized that there was

insufficient funds available to payout *all* deposits. Second is the perversion of credit banking. As bankers inform their customers that they are safe-keeping their money, but instead choose to use it for loans, depositors are deceived as to the true use of their savings. Last, we are shown that fractional reserve banking is a natural response to the threat of government expropriation. Hence, in times past when Kings of dubious nature ruled the world, the continual threat that a King would confiscate banks' holdings led to a tendency for banks to loan out their funds to avoid such an event.³

Hülsmann fails to address one important question at this juncture despite asking it, namely, which one of these three alternatives has been the most prevalent historical case. Although “leaving it to future research” may be the more reasonable answer, the reader cannot help but feel that there is a missing link providing the impetus for all of these aforementioned tendencies – a break-down in the rule of law. Indeed, although the monetary realm may be one with the most loosely defined governing laws, at times there have been strict legislations with the intended purpose of avoiding previous monetary calamities. Periodic amendments and loosening of these laws have resulted in the above-mentioned cases, which would do well to be developed further; perhaps future editions can rectify this omission.

Hülsmann proceeds to describe the ability that individuals have to combat the unscrupulous individuals who practice debasement of the money supply. Indeed, as he eloquently states regarding the ‘weapon’ available to do so:

The function of counterfeiters resembles the function of the many viruses that subsist in a healthy human body. Fighting the virus keeps the body alive and strong. Similarly, the ever-present danger of counterfeiting stimulates vigilance in monetary affairs and thus helps to preserve sound money. People watch their gold and silver coins closely because they know

³ Indeed, even today a debate is alive and well between monetary theorists as to whether fractional reserve banking is fraudulent, or an outgrowth of voluntary interactions. Selgin and White (1994; 1999) have argued that fractional reserves are a healthy outgrowth of any market economy, while Huerta de Soto (2009: 675-712) and the present book have argued on legal and ethical grounds its fundamental illegitimate nature. The addition of legal and ethical considerations provides an essential missing ingredient in the debate, one often overlooked in favor of conventional pecuniary and efficiency considerations.

that counterfeiting affects them directly. They strive to learn more about distinguishing good coins from bad coins, and good banknotes from bad ones. They apply such knowledge and teach it to their families and others. And once they discover any sort of fraud, they stop using the fraudulent coins and banknotes, and switch to other certificates. (pp. 97-98)

A market of vigilant individuals stands guard, prepared to avoid using newly debased monies available in favor of money that is a more faithful representation of its stated value.⁴

This particular vigilance is inhibited by a legal privilege bestowed on monetary institutions. Legal tender laws are those that force payments to be made in a certain money against the will of at least one of the partners of exchange. Through this legal edict, debased monies enjoy a continual demand, as they are guaranteed to be required for exchange and trade to occur. This privilege – the legalization of false or debased money certificates – becomes instrumental as it provides the foundation for all other monetary privileges. As matter of illustration, it would be impossible to establish a legal tender currency based on a debased coin, if the latter was already illegal. Hence, one particularly egregious result is that the ethical case for all further monetary privileges relies on the ethical precedent of a previously legalized falsification.

Legal tender laws, no matter how ethically lacking they may be, usually entail minimal economic consequences for three reasons. First, falsifying falls into the realm of tort, punishable by law. Second, as falsifications are discovered, individuals will elect to utilize distinct money (despite legal tender forcing one to accept a falsified money). Finally, in the worst-case scenario, individuals can make payments in other commodities, and verify each transaction personally, a tedious, but by no means impossible, solution. Legal tender laws only eliminate the first defense from occurring, leaving the other two to combat widespread inflation.

A foray into an oft-neglected area of banking provides interesting fodder for debate. Historically, banking institutions have often times employed what is referred to as an “option clause” to combat bank-runs. Hence, as depositors became weary of the bank’s ability to honor their withdrawal requests, typically a “run” occurs with each depositor trying to become the

⁴ Hülsmann has held this line of thought for some time: “the flight from money is a great force of liberty” (2003: 57). Indeed, as we have previously noted, “in monetary matters, it may be our greatest liberty” (Howden 2008: 174).

first to redeem their money at the expense of latecomers.⁵ Such runs, if based on false information concerning a bank's solvency, force it into insolvency if enough depositors simultaneously attempt to make withdrawals. In defense, banks have staved off looming bankruptcies by enacting the "option clause" which enabled them to refuse withdrawals for a set period, provided they reimburse the depositors with an interest payment during the period in question. These clauses have received scant legal or ethical attention until now, and Hülsmann is able to relate them directly to the economic *and* social function of bankruptcy, which arises from any of three reasons. First, fraudulent activity results in bankruptcy, in which case the banker is faced with criminal prosecution. Second, bankruptcies occur when firms utilize more resources than they have available. Under this second scenario, bankruptcy serves to eliminate wasteful management practices from repeating. Lastly, bankruptcies may arise from cases of temporary financial mismanagement.

It is for this last reason that the option clause originated to provide short-term reprieve to illiquid, but solvent, banking institutions. However, as is often the case in the legal and political worlds, "suspended payments" through option clauses became a euphemism. While it may sound sensible and generous, the reality is that the legal system was altered and no longer enforced banks to make the payments they promised to their creditors, while at the same time continued enforcing payments these same banks *received* from their debtors. As a result, an asymmetry of legal privileges obtains, with depositors and other bank debtors at the losing end of the discrepancy.

In what is the most novel and innovative section of Hülsmann's book, chapter 13, "The cultural and spiritual legacy of fiat inflation", introduces several important points for consideration. Inflationary monetary authorities are shown to alter individuals' habits, as well as the institutional arrangements in society which is illustrated with several examples. First, inflation as an indirect and mostly hidden tax has resulted in "hyper-centralized governments", as the central monetary authority (usually a federal government institution) becomes the recipient of these proceeds at the expense of other secondary and tertiary levels of

⁵ Although these are more of an historical phenomenon from the days prior to deposit insurance, the interested reader may remember back to the September 2007 when the British bank "Northern Rock" was near insolvency, and news articles were ripe with pictures of depositors waiting outside branches to withdraw their savings.

government. Second, also as a result of the hidden and only slowly apparent taxing power of inflation, societies have partaken in an increased number of wars under these monetary regimes. Hence, when governments had to finance war expenditures through direct taxation, political backlash severely limited the ability to allocate appropriate funds. With the creation of an inflationary monetary authority, governments are able to inflate their monetary needs when needed, and only indirectly tax their citizens, to fund wartime activities. Third, inflation is shown to alter business owners' propensity to finance growth through equity, by adopting the cheaper debt option. One significant point that will surely raise much discussion is Hülsmann's position that an entrepreneur who has financed, for example, a firm through 90% debt is no longer an entrepreneur, but a paid employee of the lending institution, which will now make all essential decisions to maximize their likelihood of repayment. Lastly, Hülsmann looks at socioeconomic considerations, especially those that pertain to "youths" of the inflation-generation. Inflation is demonstrated to breed a mindset sympathetic towards instant gratification, scorning those who plan for the future with long-term investment horizons. This is a direct result of inflation's reduction in long-term *real* capital values, as well as the added element of uncertainty as to what the future value of a present good will be.

Whether one agrees with Hülsmann on these cultural shifts driven by inflation will be sure to entice much debate. This reviewer, for one, thinks the cultural ills are overstated despite agreeing with the general economic/legal/ethical implications raised. However, in a field that has seen little spirited debate in hundreds of years, any dose of controversy would be a welcome addition to bring much needed attention to a neglected area – the ethics of money production.

3. *Concluding Remarks*

Philosophers of the ancient world took a generally negative outlook toward labor, commerce and money. As a result, money and its institutions were the topic of much scorn until the medieval Scholastics applied a more favorable perspective towards commerce, which resulted in the fertile growth of economic science deeply rooted in ethical considerations. Unfortunately, economists of today have regressed from this position,

preferring to ignore ethical implications in light of alternative criteria. This is an unfortunate deterioration as it is only a relatively recent occurrence. Indeed, many classical economists from the time of Adam Smith have considered economics to be a “moral science.” Despite this distinction, few have successfully filled this gap between ethics and economics. Jörg Guido Hülsmann’s *The Ethics of Money Production* is a welcome addition to what is becoming a growing field of economists trying to do so.

References

Howden, D. 2008. Stability of Gold Standard and Its Selected Consequences: A Comment. *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política* 5(1): 159-175.

Huerta de Soto, J. 2009. *Money, Bank Credit, and Economic Cycles*, 2nd ed. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute

Hulsmann, J. G. 2003. Optimal Monetary Policy. *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 6(4): 37-60.

Moriarty, J. 2009. How Much Compensation can CEOs Permissibly Accept? *Business Ethics Quarterly* 19(2): 235-250.

Oresme, N. 1956. Treatise on the Origin, Nature, Law, and Alterations of Money. In *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*. (ed.) Charles Johnson. London: Thomas Nelson and Sons.

Rothbard, M. N. 1983. *The Mystery of Banking*. New York: Richardson & Snyder.

Rothbard, M. N. 1994. *The Case Against the Fed*. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.

Selgin, G., and L. White. 1994. How Would the Invisible Hand Handle Money? *Journal of Economic Literature* 32(4): 1718-1749.

DAVID HOWDEN

Selgin, G., and L. White. 1999. A Fiscal Theory of Government's Role in Money. *Economic Inquiry* 37(1): 154-165.

Contrattualismo morale e intellettualismo etico in T. Scanlon

Pierpaolo Marrone
Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia, Lingue, Letterature
marrone@units.it

ABSTRACT

This paper deals with the major concepts of Scanlon's moral contractualism. It is possible to describe moral contractualism as the ability to identify priorities and moral reasons in deliberative action, that no one could reasonably reject. These capabilities require us to take into account the interests of others in our moral judgments. The result is that Scanlon overthrow the philosophy of Hobbes: morality is not originated from politics; on the contrary, politics is a function of morality. His answer to the dilemma of Prichard is particularly persuasive, though the proof of the falsity of the skeptical position can only be dialectic and persuasive is its intellectualistic position on relations between reasons and desires, too.

1. Il minimo che si possa dire quando si inizia a indagare il nesso tra contrattualismo e filosofia morale è che tale legame è problematico. Questa problematicità è risolta in senso radicalmente convenzionalistico e costruttivistico dal modello di Hobbes. In questo modello il contratto è costitutivo della moralità, nel senso preciso che nello stato di natura precedentemente ad esso non è semplicemente possibile parlare di moralità. La moralità presuppone dei vincoli e dei diritti del tutto assenti nella condizione naturale. Nello stato di natura, l'unico diritto naturale che quella condizione consente è infatti lo *jus ad omnia*, inteso come assenza di qualsiasi diritto positivo e di vincolo stabile. In quella prospettiva priva di vincoli risulta impossibile parlare di moralità, a causa dell'assenza di un contratto politico e di una società civile, sia perché la moralità è del tutto artificiale sia perché rappresenta un epifenomeno del contratto politico stesso.¹

In tempi molto più recenti, lo stesso John Rawls non ha sistematicamente indagato la possibilità non semplicemente negativa di questo nesso, limitandosi a sostenere che le filosofie morali sono teorie del bene e

¹ Si vedano le precise osservazioni di C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del 'Leviatano'*, in *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 81-106.

quindi maggiormente comprensive delle teorie politiche.² In questa indicazione cursoria, si leggeva però sia la sfiducia nella possibilità di adeguare il suo modello contrattualistico al fenomeno della moralità sia il timore di appiattare il fatto del pluralismo – che è l’analogo rawlsiano, in campo politico, del kantiano fatto della ragione, in campo morale – a una visione specifica del bene, cosa pensata impossibile sin dalla messa in forma della posizione originaria, che è, come è noto, la versione rawlsiana dello stato di natura.³

Si tratta, tuttavia, di due paradigmi di fatto alternativi, nonostante il minimalismo della trattazione rawlsiana, che sembrerebbe molto meno impegnativo del modello hobbesiano. Fino alla fine dell’ultimo decennio del secolo scorso, questi due paradigmi delle relazioni tra contratto e moralità esaurivano il campo delle proposte più influenti sul tema delle relazioni tra contratto e moralità. In effetti, avevano il pregio di coprire almeno due degli esiti ritenuti possibili nelle nostre società secolarizzate. Mi riferisco al *relativismo morale* e al *pluralismo morale*. Relativismo e pluralismo non sono termini equivalenti. Il primo segnala l’infondatezza delle norme morali – e, nella sua versione globale, l’infondatezza di ogni norma epistemica, comportamentale, etica, estetica –; il secondo segnala il permesso di accettare un insieme *non indefinito* di concezioni morali, ma non tutte le prospettive morali. Lunghi dall’essere equivalenti, quindi, relativismo e pluralismo rimangono ancora modelli potenzialmente esclusivi e non sovrapponibili (non ogni pluralismo è relativistico, infatti). In un certo senso, la stessa teorizzazione di Rawls, sembrava aver chiuso la questione, nella misura in cui appariva come una buona descrizione della possibile coesistenza di paradigmi politico-morali in contrasto riguardo alla normatività sostanziale, ma non rispetto alla fondazione della società politica.⁴ Per esemplificare in maniera un po’ banale, questo paradigma consente nelle società liberali che siano presenti movimenti agli estremi dello spettro politico, sia a destra sia a sinistra, ma non consente né il nazismo né Pol Pot. Quanto al contenuto sostantivo delle diverse filosofie morali, tuttavia, il contrattualismo ha ben poco da dire e non tenta né pensa sia possibile ricondurle a una qualche fonte unica, né dal lato del

² J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 24–32; questo risulta chiaro anche dalla sua psicologia morale, sulla quale vedi M. Pritchard, *Rawls’s Moral Psychology*, «Southwestern Journal of Philosophy», 1977, pp. 59-72.

³ Sulle connessioni e divergenze tra Kant e Rawls si veda O. O’Neil, *Constructivism in Rawls and Kant* in FREEMAN S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, pp. 347-367.

⁴ Come è chiarito a più riprese da J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), Comunità, Milano, 1994.

contenuto né dal lato della giustificazione, poiché questi sono compiti che esulano dalla filosofia politica.

2. Tuttavia, le cose si sono modificate grazie al tentativo compiuto da T.M. Scanlon nel suo volume *What We Owe to Each Other*.⁵ Si tratta di una delle opere più notevoli di filosofia morale apparse negli ultimi decenni sia per l'originalità della proposta complessiva sia per la sofisticazione delle soluzioni particolari. La caratterizzazione che Scanlon utilizza per la sua proposta teorica è quella di una filosofia morale 'contrattualistica', ma la filosofia politica questa volta c'entra poco – se non come richiamo a una influente tradizione che giunge sino a Rousseau e Kant.⁶

Perché c'è bisogno di una filosofia morale contrattualistica? In primo luogo, per esigenze di *giustificazione*. In un certo senso, queste esigenze sono riconosciute dallo stesso senso comune, ad esempio quando ritiene immorale un omicidio gratuito o un inganno immotivato. Cosa significano *gratuito* e *immotivato* in questo caso? In realtà, per il contrattualismo morale il loro significato è piuttosto preciso al contrario da quanto, a partire dal senso comune, ci si potrebbe in altri casi attendere. Significano, infatti, che non possono ambire ad essere giustificati agli occhi di altri, nemmeno dalla prospettiva di chi li compie. “Molti sarebbero d'accordo che un atto è sbagliato se e soltanto se non è possibile giustificarlo ad altri su basi che non potrebbero ragionevolmente rifiutare”.⁷ Naturalmente, molti si attendono che questo possa accadere perché è possibile il riferimento a fatti che stanno lì e che non aspettano altro che di essere scoperti e riconosciuti dalle risorse della giustificazione razionale, in un senso maggiormente profondo e indipendente della conoscenza empirica individuale. Si tratta della prospettiva che si potrebbe chiamare di *realismo metafisico*, nella quale è la realtà a fondare la giustificazione. Non è questa prospettiva quella abbracciata da Scanlon, per il quale, viceversa, è la *giustificazione* a fondare la realtà del fatto morale. Questo significa che “pensare sul giusto e l'ingiusto è, al livello più basilare, pensare a quanto potrebbe essere giustificato di fronte agli altri su basi che questi, se appropriatamente motivati, non potrebbero ragionevolmente respingere”.⁸ Questa *volontà di giustificazione* è la volontà stessa di comportarsi moralmente e comportarsi moralmente ha, quindi, in un senso giustificativo,

⁵ T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, d'ora in poi citato come *WWOEO*.

⁶ *WWOEO*, p. 5.

⁷ *WWOEO*, p.4.

⁸ *WWOEO*, p. 5.

una *immediata dimensione pubblica*. Tale dimensione pubblica è tale in due sensi: 1) perché noi determiniamo la liceità o l'illiceità normativa di comportamenti specifici sulla base della giustificazione pubblica possibile; 2) perché è la mancanza di questa possibilità che spiega la forza della *censura* ai comportamenti ingiusti. Questi due aspetti negano al contrattualismo morale ogni dimensione di conformismo, nel momento in cui evidentemente la dimensione dialogica e pubblica della giustificazione assume un aspetto preminente.

In questo senso, Scanlon risponde anche a una preoccupazione tradizionale della filosofia morale, ossia la possibilità di spiegare plausibilmente la forza autoritativa della moralità sostantiva nel comportamento degli individui. Ci sono molte maniere di farlo – la religione, la censura dei nostri concittadini sulla base dei pregiudizi correnti, e così via –, ma dalla maggior parte di queste si distaccherebbe, secondo Scanlon, la capacità di individuare *ragioni morali e priorità deliberative* nell'azione, caratteristiche che sarebbero, appunto, proprie del giudizio morale. Il giudizio morale particolare non assume, tuttavia, una dimensione univoca, ma il suo essere frutto di ragioni morali e priorità deliberative conferisce alla moralità l'unità di un singolo dominio normativo, all'interno del quale sono ancora possibili diverse soluzioni, cioè, all'interno del quale vi è ancora spazio per il pluralismo morale, una volta che sia riconosciuto l'eguale valore di coloro che avanzano ragioni in contrasto tra di loro.

Ora, l'idea che giustificare significa esporre ragioni che altri, se adeguatamente motivati, non avrebbero motivo di respingere non è una concezione propria del solo contrattualismo e si ritrova in molte altre concezioni che hanno legato socialità e moralità. Questa caratterizzazione, infatti, potrebbe valere anche per l'utilitarismo o per il marxismo o, perfino, per un'etica del comando divino, in base a diverse formulazioni del concetto di *essere adeguatamente motivato*. Tuttavia, sia per l'utilitarismo, sia per il marxismo, sia per le etiche religiose le conseguenze migliori o quelle conseguenze che si devono perseguire nell'azione morale sono idealmente *indipendenti* dalla giustificazione pubblica. La giustificazione pubblica può avere a che fare con la forza del contenuto di una dottrina, e perciò la giustificazione è un aspetto in qualche misura *accessorio* alla struttura dell'azione morale. Nella versione che Scanlon dà della moralità, invece, succede precisamente l'inverso. “Secondo il contrattualismo, quando volgiamo le nostre menti alle questioni del giusto e dell'ingiusto, ciò che stiamo cercando di fare è, in primo luogo e innanzi tutto, di decidere se determinati principi sono tali che nessuno, se adeguatamente motivato, potrebbe ragionevolmente respingere”.⁹

⁹ *WVVOEO*, p. 189.

La motivazione morale è quindi razionale se è anche una ricerca sui principi. In questo Scanlon pensa di distinguersi dalle prospettive di Kant, Gauthier, Habermas, Hare e Rawls.¹⁰ Vi è, naturalmente, almeno un tratto comune tra Scanlon e tutti questi autori, ossia la convinzione che sia possibile raggiungere una conclusione universale sul contenuto della moralità e su ciò che la moralità è, anche se non sulla determinazione pratico-empirica del singolo atto morale. Anche negli autori citati vi è l'idea di giungere a "conclusioni sul contenuto della moralità ponendo certe domande su ciò che sarebbe razionale fare o scegliere o volere. In ciascun caso, queste domande sono comprese in modo tale da richiederci, in una maniera o nell'altra, di prendere in considerazione gli interessi degli altri nelle nostre risposte".¹¹ Ad esempio, nel caso di Gauthier questo avviene affinché sia possibile godere dei benefici reciproci della cooperazione;¹² nel caso di Hare, aggiungendo informazioni sulle preferenze degli altri ad essere trattati nello stesso modo in cui vorremmo essere trattati, se noi ci trovassimo nella loro medesima condizione;¹³ nel caso di Rawls, sottraendo invece informazioni, tramite l'espedito del velo di ignoranza, che impedisce di concentrarsi su motivazioni di genere specifico, ossia di quel genere che il decisore ideale dovrebbe ignorare in una opportuna situazione di scelta.¹⁴

Il contrattualismo morale di Scanlon si concentra invece sull'aspetto motivazionale del giudizio morale ed in tale aspetto crede di poter ritrovare le ragioni di un approccio diverso e più convincente. Non si tratta, infatti, di tentare di immergersi in una prospettiva che potrebbe essere quella di *altri*, ossia di *chiunque*, ma si tratta piuttosto di rintracciare principi che gli altri decisori non potrebbero ragionevolmente rifiutare, nella misura in cui siano motivati dalla ricerca del giusto e dell'ingiusto. Esiste perciò una forte connessione tra le ragioni che ci conducono a certe conclusioni nell'azione e le ragioni che strutturano il processo di deliberazione morale. Questo della motivazione è uno dei punti centrali della filosofia morale di Scanlon e deve essere esaminato maggiormente in dettaglio.

Il problema della motivazione può essere espresso in questa maniera: in che modo l'ingiustizia di un'azione ci fornisce delle ragioni per non compierla? Il contrattualismo ritiene che "un atto è ingiusto se la sua ese-

¹⁰ *WWOEO*, p. 189–191.

¹¹ *WWOEO*, p. 190.

¹² D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986.

¹³ R. Hare, *Il pensiero morale* (1981), Bologna, Il Mulino, 1989; *Saggi di teoria etica* (1989), Milano, Il Saggiatore, 1992.

¹⁴ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 32–35.

cuzione sotto determinate circostanze sarebbe non consentito da un qualche insieme di principi per la regolazione del comportamento che nessuno potrebbe ragionevolmente respingere come base di un accordo generale informato e non coercitivo”.¹⁵ È da notare che in questa definizione si rende esplicita la parentela tra filosofia morale e diritto civile e penale. Questo non significa che la moralità sia appiattita e ridotta al diritto civile e penale. Uno dei punti di distinzione è che il diritto si appella alla *sanzione*, la moralità all'*obbligazione*. Si dovrebbe piuttosto dire che aspetti circoscritti, anche se magari piuttosto ampi, del diritto civile e penale sono il *versante negativo* della moralità, in quanto la sanzione ha alla sua origine un'ingiunzione negativa, mentre l'obbligazione, almeno *prima facie*, rappresenta un'*ingiunzione positiva*.¹⁶ Nel caso della moralità ciò ci riconduce al principio generale di voler vivere con gli altri nella misura in cui anche essi hanno la motivazione di perseguire il giusto e evitare l'ingiusto. Questo principio sembra essere la prima fonte motivazionale per cercare di comprendere quali azioni siano giuste e quali ingiuste in base a principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare, anche per comprendere come tali principi potrebbero guidare la nostra deliberazione pratica, la nostra condotta e il nostro ragionamento morale.

3. Si tratta di un approccio simile a quello che Mill descrisse in un capitolo del suo *Utilitarismo*.¹⁷ In quel capitolo Mill spiegava la motivazione morale non attraverso un appello al principio utilitarista della maggiore felicità per il maggior numero, bensì in base a un sentimento di unità e di appartenenza di ciascuno al genere umano. C'è qualcosa di simile anche nel contrattualismo morale, per ammissione dello stesso Scanlon, ma mentre l'utilitarismo milliano fa appello a un sentimento psicologico, questo appello non è necessario per il contrattualismo morale. Che qualcuno sia adeguatamente motivato dal fatto di rintracciare principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare è una base sufficiente e necessaria alla sua obbligazione, per il fatto che una volta rintracciata una tale struttura non è necessaria alcuna altra spiegazione ulteriore. Non così invece per una struttura psicologica fondata nel sentimento. Si potrebbe pur sempre chiedere se quel determinato sentimento ci motivi al giusto o

¹⁵ *WWOEO*, p. 153.

¹⁶ Trovo un esempio particolarmente calzante quello offerto dal classico articolo di P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, “Philosophy and Public Affairs”, 1972, pp. 229-243.

¹⁷ Il capitolo terzo di *L'utilitarismo*, trad. it. in J.S. Mill, *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, Milano, Rizzoli, 1999.

all'ingiusto. Ammettiamo il caso che la nostra specie umana sia minacciata nella sua sopravvivenza e possa salvarsi solo occupando una nicchia ecologica in un altro pianeta dove vive una specie aliena intelligente comparabile alla nostra. Ammettiamo anche che, sfortunatamente, quella nicchia ecologica non sia sufficientemente dotata di risorse da consentire la coesistenza di entrambe le specie. Il sentimento di unità e appartenenza alla specie umana ci consentirebbe di sterminare la specie aliena e di occuparne la nicchia ecologica? Parrebbe che la risposta debba essere negativa. Ma questo ci motiverebbe egualmente a un'azione di rinuncia? C'è da dubitarne.

Le cose vanno, invece, diversamente per Scanlon nel caso della motivazione genuinamente etica, che è quella che solo il contrattualismo morale riuscirebbe a giustificare. Si prenda l'accordo che molto spesso raggiungiamo in materia di azioni eticamente significative. È l'accordo stesso ad essere moralmente rilevante e non solo il fatto che effettivamente agiamo in maniera etica, perché siamo, ancora prima di essere capaci di eseguire quella specifica azione, condotti nei pressi di una considerazione degli altri che riflette una normatività *all'interno* della stessa moralità, che non è invece garantita nemmeno da quanto di più prossimo c'è al contrattualismo morale, ossia la sua versione politica, dal momento che la versione politica del contrattualismo è in grado di garantirci unicamente un eventuale accordo ipotetico, utile forse nella finzione teorica dell'esperimento intellettuale, ma, tuttavia, incapace di valere come motivazione concreta, specifica, realmente adeguata al caso concreto. È notevole che Scanlon rovesci completamente il modulo di spiegazione genetica del contrattualismo nella versione che ne ha fornito Hobbes. In Hobbes, come si diceva, la moralità è una funzione del tutto derivata dalla politica, ossia dal regno dell'artificialità. In Scanlon, la politica sembrerebbe essere una funzione del tutto derivata dalla moralità. È opportuno usare termini cautelativi, anziché affermativi, poiché la realtà è che di politica nei suoi testi si parla assai poco e quando ciò accade, al massimo, in termini marginalmente esemplificativi.

Scanlon marca la sua distanza sia da quello che gli appare come una inadeguatezza dell'utilitarismo, ossia la sua deriva sentimentalistica, almeno nella versione di Mill, sia da quella che è forse la fonte di quella matrice, ossia il sentimentalismo di Hume e il suo naturalismo morale assieme al suo realismo politico.¹⁸ Era questo realismo, del resto, a scatenare

¹⁸ Mill stesso ha voluto marcare la sua distanza da Hume, ma i punti di prossimità sono davvero troppi e troppo significativi per ritenere l'impresa riuscita. Si veda P. Marrone, *Osservazione e prova dell'utilità: Hume e Mill*, 'Diritto & questioni pubbliche', 2009, pp. 521–576.

l'ironia di Hume verso le teorie del contratto politico.¹⁹ Per Hume, a ben vedere, una mente indagatrice non faticherebbe affatto a riconoscere nei governi attualmente esistenti unicamente delle strutture di potere fondate in origine sull'abuso e la violenza e non invece su un ipotetico contratto che, effettivamente, non ha mai avuto luogo, e che, quindi, non può essere fungente se non nelle finzioni dei filosofi. La mossa che mi pare prospettare Scanlon, in una direzione certamente ulteriore rispetto al suo testo, è quella precisamente di rovesciare Hume. È proprio perché l'accordo morale pervade così massicciamente la possibilità della nostra azione etica, che allora possiamo anche immaginare che il contratto politico ipotetico possa rimandare a qualcosa di concreto. "Perché accettare questo resoconto della motivazione morale? Lo accetto, innanzitutto, perché mi sembra fenomenologicamente accurato. Quando rifletto sulla ragione che l'ingiustizia di un'azione sembra fornire per non compierla, la miglior descrizione di questa ragione che sono in grado di rintracciare ha a che fare con la relazione con altri che tali azioni instaurerebbero su di me: il senso che gli altri potrebbero ragionevolmente obiettare a quello che faccio (che lo facciano oppure no)".²⁰

4. Tuttavia, l'*accuratezza fenomenologica* è solo uno dei due versanti che sostengono, secondo Scanlon, il contrattualismo morale. Questa accuratezza da sé sola sarebbe del tutto insufficiente e si mostrerebbe come l'*analogo* della semplice credenza vera nei casi più favorevoli. Quello di cui noi abbiamo bisogno è, invece, l'analogo in campo etico della credenza vera giustificata in campo epistemologico, ossia abbiamo bisogno di una risposta convincente al dubbio e alla sfida dello scettico. Lo scettico ci interroga con una domanda radicale: perché essere morali? Se diamo una risposta in termini di motivazioni morali, semplicemente presupponiamo la risposta. Se diamo una risposta nei termini di ragioni non morali che sostengono la nostra azione morale (la stabilità della cooperazione, l'auto-interesse, l'ostracismo sociale, ad esempio) forniamo delle ragioni che semplicemente non sono quelle adeguate dal punto di vista morale. Una

¹⁹ D. Hume, D. Hume, *Sul contratto originale*, in *Opere filosofiche*, vol. III, Bari-Roma, Laterza, 1993, pp. 467-488.

²⁰ *WWOEO*, p. 155.

versione di questo dilemma è stata fornita da Prichard,²¹ ma si tratta di una strategia che è ricorrente nella storia della filosofia.²²

Scanlon ritiene che la sua versione del contrattualismo morale rappresenti anche lo strumento maggiormente promettente per rispondere al dilemma di Prichard. La risposta a questo dilemma non può però essere diretta, per come io intendo la proposta di Scanlon, ma mostra piuttosto come il dilemma debba essere *dissolto*. Da un lato, infatti, Scanlon enfatizza che il contrattualismo morale rappresenta un'adeguata risposta alla sfida scettica e al dilemma di Prichard, poiché sottolinea l'ideale di una relazione con gli altri che ha un chiaro ed immediato contenuto morale. Ciò che si potrebbe osservare relativamente a questa prima strategia di risposta, è che si espone, in realtà, nuovamente all'obiezione scettica. Infatti, si sostiene che è l'immersione in una realtà morale che giustifica la motivazione morale, fornendo una risposta morale all'obiezione. In realtà, questa risposta io la ritengo persuasiva ed affine a quella che Aristotele utilizzava nel libro quarto della *Metafisica* per rispondere alle obiezioni di chi negava il principio di non contraddizione. Aristotele rilevava: a) che, in definitiva, la difesa del principio di non contraddizione poteva essere solo dialettica e non dimostrativa, poiché il principio di non contraddizione è un assioma alla base di ogni dimostrazione e non soggetto, quindi, esso stesso a dimostrazione, e b) che, in effetti, è sufficiente che colui che nega il principio di non contraddizione inizi a parlare, perché dal momento che lui stesso presuppone e pretende che le sue parole abbiano un significato, nel medesimo tempo in cui nega il principio continua a presupporlo, ossia: lo afferma negandolo, poiché le sue parole non possono, nel medesimo tempo e sotto il medesimo aspetto, avere un significato e non averlo.

In maniera del tutto analoga, chi difende il principio della motivazione morale, affermando che una rete di relazioni morali – una rete di relazioni fondate sul giusto e l'ingiusto – conferma l'esistenza e la necessità della motivazione, ritiene che l'obiezione scettica sia soltanto *apparentemente dilemmatica*. Lo scettico, ponendo la sua obiezione, semplicemente presuppone che esista quella rete di relazioni. Questa rete ha aspetti non morali ed aspetti morali. In effetti, sarebbe più opportuno parlare dell'esistenza di almeno due reti di relazioni, l'una la cui esistenza è motivata ad esempio dall'auto-interesse, dalla stabilità della cooperazione e così via; l'altra che è motivata da una comune preoccupazione per il giu-

²¹ H. Pritchard, *Does Moral Theory Rest on a Mistake?*, in *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. 1–17.

²² Basti pensare al secondo della *Repubblica* di Platone e al discorso che vi svolge Glaucone: perché essere giusti?

sto e l'ingiusto. Ovviamente, vi è un'intersezione tra queste due reti dove può essere prevalente o il primo aspetto – ad esempio, nelle norme che regolano la circolazione autostradale – oppure il secondo – ad esempio, nelle norme che regolano l'obbligatorietà del soccorso in caso di incidente e ne sanzionano l'omissione –. Si potrebbe dire che questo ultimo esempio sancisce la realtà di quella che noi chiamiamo sfera morale come derivata da un modello sanzionatorio. Mi sembra un'obiezione non persuasiva e lo rileva anche Scanlon: “Questo ‘modello basato sulla sanzione’ è falso rapportato ai fatti dell'esperienza morale. ‘Essere morali’ nel senso descritto dalla moralità del giusto e dell'ingiusto comporta non soltanto essere indotti ad evitare determinate azioni ‘perché sarebbero ingiuste’, ma anche essere indotti da considerazioni maggiormente concrete quali ‘lei fa affidamento su di me’ o ‘lui ha bisogno del mio aiuto’ o ‘fare quella cosa li metterebbe in pericolo’. Una persona moralmente buona è talvolta mossa dal ‘senso del dovere’, ma più spesso sarà mossa direttamente da queste considerazioni più concrete, senza il bisogno di pensare che ‘sarebbe sbagliato’ fare altrimenti”.²³ Questa considerazione avvicina il contrattualismo morale al particolarismo etico nella versione che recentemente è stata resa celebre da Dancy?²⁴ Non lo penso, per una serie di motivi. In primo luogo, il particolarismo etico è una sorta di ‘deontologismo dell'atto’ affine a forme di intuizionismo, mentre il contrattualismo morale riporta il nostro approssimarci alla riflessione sul giusto e l'ingiusto a una struttura deliberativa che sorge dalla discussione, più spesso reale che potenziale, con gli altri. In secondo luogo, è estranea, programmaticamente, al particolarismo etico un'indagine sui principi, mentre tale indagine è nel contrattualismo morale piuttosto estesa. Comune è invece l'idea che la riflessione morale sia sempre una riflessione sostantiva e da questo punto di vista entrambe le visioni rivendicano una sorta di paradigmaticità del proprio andamento riflessivo. Tale paradigmaticità è rivendicata sin da subito dell'opera di Scanlon, già nella promessa stessa di svilupparsi, il più possibile sistematicamente, addentro a tre successivi domini normativi: “le ragioni, i valori, e ciò che ci dobbiamo reciprocamente”.²⁵

Cosa significa ‘avere una ragione’? Scanlon pensa che le speranze di giungere a un'analisi soddisfacente del termine *ragione* siano mal fondate. *Ragione* deve piuttosto essere trattato come un *termine primitivo*. Questa è una posizione per niente comune nel campo della filosofia morale, dove

²³ *WWOEO*, pp. 155-156.

²⁴ J. Dancy, *Ethics Without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004. Ho svolto alcune considerazioni sul particolarismo morale in P. Marrone, *Una phronesis nominalistica?* in A. Da Re, *Etica e forme di vita*, Milano, Vita & Pensiero, 2008.

²⁵ *WWOEO*, p. 13.

piuttosto è invalsa l'opinione opposta, ossia che *ragione* dovesse avere in campo pratico un qualche significato speciale per la sua connessione con l'azione e la motivazione, ad esempio mediante un fondamento soggettivo radicato nei desideri dell'agente. Per Scanlon, invece, il legame tra le ragioni che un agente ha per compiere determinati atti e la motivazione non presenta problemi teorici particolari ed esoterici. Si tratta, infatti, di un legame cognitivo in senso usuale, soggetto ai consueti giudizi di verità e falsità. Le ragioni per agire sono delle *attitudini* a considerare determinate argomentazioni come portatrici di *credenze*, le quali possono essere giustificate oppure no. Sembrerebbe che in tal modo si uniformino le ragioni per agire ai giudizi empirici dell'esperienza ordinaria, ma tale uniformità è esplicitamente esclusa dallo stesso Scanlon. “Le credenze empiriche, intese ingenuamente o anche non ingenuamente, sembrano avere perciò implicazioni metafisiche sull'esistenza di oggetti nel mondo. Ciò comporta a propria volta problemi epistemologici su come io possa avere conoscenza di questi oggetti, posto che questi sono ‘lì fuori’ dove io non ci sono”.²⁶ Sembra naturale, quindi, supporre che ci sia un qualche genere di legame causale tra gli oggetti esterni e la correttezza della mia credenza. Posto che tutto ciò sia *grosso modo* vero, non ne deriva affatto però che l'unica maniera corretta di formarsi delle credenze corrette sia attraverso quel legame causale. Ci soccorre in questo senso non tanto l'analogia tra i giudizi basati su credenze empiriche e quelli basati su credenze morali, bensì piuttosto l'analogia tra il giudizio matematico e quello morale. “I miei giudizi sull'aritmetica sono giudizi su un argomento indipendente da me nel senso che comportano pretese (non su di me) sulle quali io posso essere in errore”.²⁷ L'errore è possibile perché io ho deviato da standard di ragionamento collaudati, senza che ci sia alcun bisogno di assumere, assieme alla plausibilità di conclusioni generalmente accettate, anche una qualche ontologia, ad esempio platonizzante, sugli enti matematici. “In maniera simile, affinché i giudizi sulle ragioni siano considerati giudizi su qualcosa indipendente da noi nel senso richiesto dal fatto di poter essere in errore su di essi, ciò che è richiesto per questo scopo sono modelli per raggiungere conclusioni sulle ragioni”.²⁸ Il problema non è quindi un problema ontologico sulla relazione causale tra giudizi morali e credenze, ma piuttosto sulla disponibilità di adeguati modelli sostantivi di correttezza e scorrettezza. Una analogia maggiormente adeguata sarebbe, secondo Scanlon, quella, non tanto con l'aritmetica, quanto piuttosto con la teoria degli insiemi, dove le conclusioni del singolo matematico lasciano ancora

²⁶ *WWOEO*, p. 62.

²⁷ *WWOEO*, p. 62.

²⁸ *WWOEO*, p. 63.

spazio per “importanti aree di disaccordo, incertezza, e forse anche indeterminazione”.²⁹

5. Naturalmente, è possibile riproporre l’obiezione scettica e affermare che questi modelli generali per produrre giudizi corretti adeguati a credenze vere in etica non ci sono. La risposta di Scanlon è raffinata ed estremamente articolata. Innanzitutto, è necessario anche questa volta partire da un dato fenomenologica, ossia il fatto che la moralità è *pervasiva* nella vita umana. Questo è un dato che anche lo scettico deve riconoscere, indipendentemente da ulteriori considerazioni sulla validità dei giudizi morali, ossia, è un dato di fatto che il giudizio morale sia onnipresente nell’azione. “L’universalità dei giudizi di ragione è una conseguenza formale del fatto che ritenere che qualcosa sia una ragione per agire non è una semplice pro-attitudine verso l’azione, ma piuttosto un giudizio che ritiene certe considerazioni come basi sufficienti per le sue conclusioni. Ogni volta che formuliamo giudizi sopra le nostre proprie ragioni, ci impegniamo in pretese sulle ragioni che altre persone hanno o avrebbero sotto certe circostanze”.³⁰ Questo risulta essere valido anche se nel caso limite ed irrealistico di un’etica del tutto individualistica che io ritengo valida solo per me. È sufficiente che io avanzi delle ragioni anche nel solo *foro interno*, ossia è sufficiente che io incominci a parlare, per riconoscere che se avanzo determinate ragioni per agire queste ragioni potrebbero anche essere sbagliate. Ad esempio, io potrei ritenermi un egoista fatto e finito eppure trovarmi ad aiutare qualcun altro. Dovrei allora a quel punto chiedermi se le ragioni che supportano il mio egoismo rientrino tra le ragioni che mi hanno portato a compiere un atto altruistico, ossia potrei pensare che le ragioni che mi hanno condotto a compierlo siano sbagliate.

Questa considerazione fenomenologica sulla pervasività del fenomeno morale è perciò così forte da sopportare anche una varietà di casi estremi, sino a quello limite dell’egoista individualista e a quello dell’immoralista. Nel momento in cui io parlo delle mie ragioni affermo la pervasività del fenomeno, anche se non delle ragioni stesse. Questo significa che la possibilità e la realtà del conflitto morale comporta tale pervasività e non la esclude affatto. Tutto ciò può essere messo anche in un’altra maniera, che fa risaltare in modo maggiormente diretto il legame della moralità con il contrattualismo, poiché, in ogni caso e quale che sia la teoria generale della moralità che abbracciamo e quale sia la metaetica che troviamo più persuasiva, tutti abbiamo delle ragioni per coltivare prospettive “sulla

²⁹ *WWOEO*, p. 64.

³⁰ *WWOEO*, p. 74.

correttezza o la non correttezza dei giudizi che le persone formulano sulle ragioni che hanno, poiché questi giudizi implicano conclusioni sulle ragioni che *noi* abbiamo”.³¹ Per questo stesso fatto è possibile riconoscere che se le ragioni che altri avanzano per giustificare un determinato corso di azione sono corrette, allora le nostre potrebbero essere sbagliate. “Affinché tali conflitti siano reali, entrambe le parti devono formulare giudizi sulla medesima cosa: ad esempio, sul fatto se determinate considerazioni fatte in una situazione contino come argomenti a favore di una attitudine data per una persona in una certa situazione”.³² Si deve, anche nel disaccordo, riconoscere che si sta parlando della stessa cosa. In effetti, esistono delle ottime ragioni evolutive per attendersi che il nostro ragionamento morale sia strutturato attorno a un insieme comune di giudizi di valore, i quali proibiscono ad esempio l’omicidio immotivato, il non tener fede alle promesse e così via. Per questi stessi motivi esistono anche delle ottime ragioni per attendersi che i nostri giudizi non si affermino nel vuoto della deliberazione solipsistica. Noi apprendiamo a giudicare imitando gli altri e selezionando i comportamenti che ci paiono più adeguati alla nostra situazione. Non è perciò realistico pensare che una volta raggiunta l’autonomia deliberativa questo confronto con gli altri improvvisamente cessi di essere strutturalmente incorporato nei nostri giudizi.

L’autonomia deliberativa è una caratteristica del giudizio personale che noi moderni abbiamo appreso ad apprezzare e a considerare una delle caratteristiche distintive della genuina azione morale, anzi, forse la sua cifra più profonda. Tuttavia, nella prospettiva di Scanlon, essere autonomi non significa tanto rivendicare in maniera piena a se stessi l’originalità del proprio giudizio, quanto piuttosto essere capaci di selezionare quali ragioni degli altri io devo tenere in conto come rilevanti nella mia motivazione e quali invece io possa considerare come irrilevanti ed influenti. La storia sul come le nostre opinioni divergono è perciò una storia epistemologica, per usare un’espressione di Gibbard,³³ e non soltanto un prendere atto di pregiudizi individualmente differenti. Una seconda ragione per prendere in considerazione i giudizi degli altri ha a che fare con il livello di consenso che questi esprimono. Se il consenso per una determinata idea o pratica o motivazione è generalmente alto, questo è *prima facie* un motivo per prenderla in considerazione come potenzialmente valida, anche se alternativa a quelle idee o pratiche o motivazioni che abbiamo sino ad ora adottato. Tale prendere in considerazione non è affatto

³¹ *WWOEO*, p. 74.

³² *WWOEO*, p. 74.

³³ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1991.

detto che sia un conformarsi alla ‘morale del gregge’, ma può ben avere un aspetto che io ritengo del tutto rilevante per la costruzione della mia identità personale. L’esempio che più facilmente viene in mente a questo proposito è quello della condivisione di una medesima fede religiosa. Se io faccio parte di una determinata confessione, può accadere che le motivazioni e le credenze dei membri più autorevoli della mia confessione abbiano una portata per me rilevante, non per conformismo, bensì perché accredito queste persone di una profondità di giudizio degna di essere presa in considerazione e fatta mia. Questo, naturalmente, non è l’unico esempio possibile. Esistono ambiti professionali, come la professione accademica, che sono costruiti attorno a valori – ad esempio, quelli dell’integrità della ricerca e del cercare di evitare conflitti di interesse – che non solo si tramandano, ma in certo modo si incarnano in persone particolarmente autorevoli.

Quello che io mi sento di dire a proposito di queste considerazioni di Scanlon sono due cose: 1) che il confine tra l’accettazione di opinioni ricevute e il conformismo può essere sottile. Non nego che la deliberazione autonoma possa essere anche il semplice riconoscimento di valori e giudizi consolidati e ricevuti, ma il giudizio morale non è *nella sua struttura* questi valori e questi giudizi, cosa che, del resto, anche lo stesso Scanlon è pronto a riconoscere; 2) vi è in questa idea di Scanlon un conflitto tra storia dell’epistemologia e storia della formazione delle credenze sia morali sia non morali. Quella che noi siamo abituati a chiamare “modernità” – il periodo inaugurato in Europa dal disastro delle guerre di religione – è l’idea che la fiamma della verità può accendersi anche in un solo individuo.³⁴ Questa idea è in contrasto con il peso che l’autorità può assumere nella deliberazione morale. Il peso dell’autorità risponde ad esigenze di sopravvivenza di una determinata comunità morale, ma queste si situano su un piano diverso dalla correttezza delle ragioni che fondano i giudizi. Queste ragioni potrebbero, infatti, essere erranee. Si potrebbe pensare che i giudizi siano sottoposti a un processo selettivo che ne seleziona i migliori. Questo processo selettivo può assumere i caratteri del vaglio critico. Ad esempio, agiamo proprio in questa maniera quando cerchiamo di comprendere se i giudizi assunti si basino su ragioni che possono essere valide anche per altri e tentiamo di esplorarne le implicazioni possibili in casi ipotetici. Quello che vorrei far notare è come un processo di questo genere non assicuri affatto che non rimaniamo preda di un qualche pregiudizio morale, ad esempio tutti quei pregiudizi che *garantiscono* la sopravvivenza della nostra comunità morale.

³⁴ C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988; P. Marrone, *Un’introduzione alle teorie della giustizia*, Milano, Mimesis, 2003.

La sopravvivenza di un determinato *pool* di giudizi non è una garanzia della loro correttezza, se non per quelli che di quella correttezza sono convinti. Scanlon caratterizza questo modo di procedere di selezione dei giudizi corretti come una sorta di proceduralismo realistico,³⁵ perché la correttezza del giudizio non è verificata dalla sua adeguatezza *in re*, bensì piuttosto dal processo selettivo stesso. Si tratta di una estensione del processo dell'equilibrio riflessivo all'intera sfera morale.³⁶ Tuttavia, questa estensione è attraente e significativa per noi perché noi siamo figli della tradizione moderna. Non sarebbe difficile applicare una selezione critica dei giudizi tale da giustificare in una determinata comunità l'esistenza di pratiche odiose, quali ad esempio l'infanticidio o l'infibulazione. Si intende dire che lo stesso processo di selezione critica dei giudizi al quale noi possiamo essere così affezionati, ad esempio perché ci appare come un lascito importante dell'illuminismo o perché pare essere un'immediata applicazione del principio dell'autonomia deliberativa, potrebbe essere volto in direzioni sgradevoli per lo stesso contrattualista morale. Nella nostra comunità individualistica liberale e affluente le cose che dice Scanlon sono persuasive, ma potrebbero esserlo in maniera tale da giustificare esiti difformi anche in altre comunità non altrettanto attraenti per noi.

Le considerazioni che Scanlon svolge a proposito della funzione di formazione del giudizio, che il contrattualismo morale spiegherebbe meglio di altri approcci, meritano di essere analizzate. Scanlon individua tre elementi che rendono tale funzione di formazione particolarmente importante: 1) quando io avanzo ragioni che giustificano la mia azione, gli altri possono avanzare ragioni rilevanti per rifiutare le mie ragioni. Il fatto stesso che io esprima le ragioni per me rilevanti ha a che fare con la giustificabilità di fronte a un uditorio morale; 2) agire moralmente è di per sé un processo selettivo di ragioni, poiché alcune vengono ritenute rilevanti al contesto morale ed altre invece no, sebbene possano essere della più grande importanza in altri contesti. Ad esempio, io posso pensare che sia una grande ingiustizia che non sia benestante e che non possa permettermi di dare corso a quelli che per me sono importanti progetti di vita, indispensabili alla mia realizzazione personale. Tutto questo non mi autorizza a considerare moralmente lecito progettare un delitto che mi fornirà i mezzi, che altrimenti non avrei avuto modo di procurarmi. Dal punto di vista contrattualistico, non sono autorizzato ad assumere ragioni non ri-

³⁵ *WWOEO*, p. 380 nota 48.

³⁶ L'idea dell'equilibrio riflessivo si deve a N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955. Si veda anche la disamina in N. Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

levanti dal punto di vista morale, perché altri le rifiuterebbero. In un contesto di deliberazione etica, questa mi pare una versione del decadere dello *jus ad omnia* nella società civile descritto Hobbes.³⁷ Questa idea contrattualistica spiega anche la forza della propensione a non agire giustamente. Quando noi siamo tentati di agire in maniera ingiusta, abbiamo la tentazione di adottare comportamenti che sono stati esclusi ad un livello precedente del processo selettivo delle ragioni. Non cedere alla tentazione di agire ingiustamente è precisamente aver deciso che il peso che io assegno al comportamento ingiusto è minore relativamente al permanere della decadenza dello *jus ad omnia*. Questa è una considerazione importante di Scanlon, che io ho leggermente modificato attraverso il riferimento hobbesiano. È importante perché è aderente ad aspetti della fenomenologia della colpa e del rimorso e perché è adeguata alla nostra situazione di agenti che non sono mossi interamente ed immediatamente da considerazioni deontologiche; 3) il contrattualismo morale dà conto del carattere dinamico della deliberazione e delle motivazioni per agire. Per il contrattualismo morale tutte le scelte devono essere capaci di giustificazione rispetto agli altri e alle ragioni che gli altri possono avanzare. Non esiste una lista immodificabile di priorità morali così come non esistono *a priori* ragioni che non possano manifestare, in nuove circostanze, importanti aspetti rilevanti per la giustificazione etica.

Penso si comprenda da queste tre caratteristiche come la controparte del contrattualista morale non sia tanto il relativista o chi fornisce un resoconto differente della genesi della deliberazione morale (entrambi, in definitiva, si impegnano a fornire delle ragioni), quanto piuttosto l'*amoralista*. L'*amoralista* non è colui che non comprende la differenza tra giusto ed ingiusto, quanto piuttosto colui che ritiene che questa distinzione sia irrilevante, se non inesistente. In un certo senso, l'*amoralista* nega la pervasività del fenomeno morale. Si potrebbe dire che, in fondo, si dovrebbe paragonare la posizione dell'*amoralista* a quella di chi ha un differente gusto o una differente sensibilità di fronte a un insieme di fenomeni. Ad esempio, l'appassionato dell'opera lirica non può certo censurarmi con ragioni rilevanti, se io sono invece un appassionato del rock 'n roll. Entrambi condividiamo la passione per la musica, sebbene per generi differenti. Tuttavia, il caso dell'*amoralista* è diverso. Il suo errore è il mancato riconoscimento della rilevanza del fenomeno. Si tratta di un errore dal punto di vista del contrattualismo morale, poiché la moralità si occupa del giusto e dell'ingiusto avanzando ragioni e formando giudizi che riguardano l'agire dello stesso *amoralista*. In questo senso specifico, non gli

³⁷ Nei capitoli 13–16 della prima parte del *Leviatano*, Bari–Roma, Laterza, 2010.

possono essere sensatamente irrilevanti. La sua posizione è analoga a chi giudica irrilevanti campi del sapere quali la storia o le scienze empiriche, ma in contesti del genere il significato di ‘irrelevanza’ deve essere talmente specifico da risultare alterato rispetto al suo uso nel parlare comune. Piuttosto, anche se noi inizialmente dobbiamo certamente applicare una sorta di principio di carità rispetto a chi afferma l’irrelevanza di determinate attività, il nostro giudizio rispetto a chi pensa che la storia e le scienze empiriche forniscano conoscenze futili e irrilevanti credo sia piuttosto di perplessità, come se ci trovassimo di fronte a persone che esprimono una sorta di *autismo epistemologico*, ossia una incapacità di comprendere l’importanza di interi campi del sapere.

Il problema non è, perciò, il mancato rinascimento di una determinata forza dei giudizi morali e delle ragioni giustificative che si avanzano. Questa forza può essere del tutto variabile ed addirittura quasi completamente assente in circostanze speciali (ad esempio negli episodi, ai quali la storia ci ha fin troppo frequentemente abituato, dei genocidi³⁸). Il problema è l’importanza per noi stessi di qualcuno che non nota la rilevanza del mondo morale. Ritorniamo all’esempio della differenza di gusti musicali. L’estimatore dell’opera lirica può permanere nel suo giudizio sulla superiorità o sull’esclusività di valore estetico del suo giudizio di gusto rispetto all’estimatore del rock ‘n roll. Detto questo, tra i due ci possono essere importanti punti di contatto al di là della differenza di giudizio estetico (a meno che il giudizio estetico non sia l’espressione di una qualche morale perfezionistica che sconfinava nel fanatismo etico). Chi ama l’opera lirica può essere un mio ottimo amico, collega, vicino di casa. Uno può ammirare la solennità delle Dolomiti e un altro vederci solo dei pezzi di pietra. Magari il primo può riuscire ad educare il gusto del secondo a un’esperienza che non ha mai fatto. Che sia insensibile a uno spettacolo grandioso, non è di per sé un indice della sua insensibilità in altri campi. Nel caso dell’amoralista le cose sono, invece, diverse per Scanlon. La natura contrattuale della moralità postula che noi abbiamo molti motivi per essere sensibili alle ragioni degli altri. Uno di questi motivi è che gli altri sono sensibili alle nostre ragioni. Ma questa motivazione è precisamente negata e/o considerata irrilevante dall’amoralista. L’amoralista, quindi, mostra una carenza di considerazione nei nostri confronti, che dovrebbe preoccuparci. È questo il motivo per cui il caso dell’amoralista è un caso speciale, perché manifesta un’attitudine negativa *in linea di principio* verso di noi. La sua negazione della moralità, per quanto possa assumere

³⁸ J. Sémelin, *Purificare e distruggere*, (2005), trad. it. Einaudi, 2007; D. Goldhagen, *Peggio della guerra. Lo sterminio di massa nella storia dell’umanità*, (2009), trad.it. Milano, Mondadori, 2010

degli aspetti rilassati e accattivanti, ossia per quanto possa mascherarsi di tolleranza, è una delle manifestazioni strutturali, al contrario, dell'intolleranza, poiché nega che quanto noi avanziamo come ragioni rilevanti per noi abbia un qualche fondamento. Poiché le ragioni rilevanti per noi possono essere, in alcuni casi, parti costitutive della nostra descrizione come agenti morali e come persone, l'amoralista ci nega la nostra dignità di persone. Questo avviene attraverso una strategia indiretta, certamente, ossia quella strategia che o nega recisamente la priorità del giudizio deliberativo oppure la riduce a un mero aspetto biografico e ne assume casomai i meri aspetti psicologico-individuali. Il risultato però non cambia e l'amoralista non offre alcuna risposta sensata alla domanda 'perché essere giusti?'.
L'approccio di Scanlon al tema del confronto con l'amoralista rappresenta una maniera notevolmente originale di affrontare il problema. Rimarrebbe da sapere se quella dell'amoralista sia, in realtà, una ulteriore variazione sul tema del dilemma di Prichard, perché, se le cose stanno in questo modo, allora le risposte che offre Scanlon risultano essere esse stesse variazioni delle risposte che si possono offrire al dilemma. Queste risposte sono strategie dialettiche più che risposte dirette, perché assumono che la distanza tra noi e l'amoralista sia così ampia da non poter essere colmata, nel senso preciso che non ci risulta chiaro di quale esperienza l'amoralista stia parlando. Risulta invece vero che il contrattualismo morale offre delle buone giustificazioni della fenomenologia morale, indipendentemente dall'amoralista e dal dilemma di Prichard.

6. Tuttavia, si deve anche chiedere per quale motivo le giustificazioni contrattualistiche dell'esperienza morale sembrano particolarmente brillanti. Io penso che il motivo vada rintracciato nella discussione che Scanlon svolge della relazione tra ragioni e desideri. È questo un ulteriore tema cruciale, perché sia il dilemma di Prichard sia l'atteggiamento dell'amoralista forniscono una soluzione implicita di questa relazione, suggerendo che sia talmente stretta da essere puntualmente individuale e, quindi, di nessuna rilevanza interpersonale. Da un certo punto di vista, questa soluzione è una estremizzazione di quanto anche il senso comune sarebbe disposto ad ammettere. Sembra ovvio che le ragioni che noi abbiamo per compiere un'azione siano in una relazione speciale, anche se non sempre diretta, con il nostro desiderio di compiere proprio

quell'azione.³⁹ Dal punto di vista del contrattualismo morale questa posizione rappresenta, però, una difficoltà. È estremamente improbabile che possano essere riconciliata la priorità del giudizio deliberativo, che non è fondato sui desideri, ma sulla possibilità che vengano avanzate ragioni diverse dalle nostre, con la relazione di derivazione tra ragioni e desideri. Infatti, l'una posizione afferma la non rilevanza, nemmeno *prima facie*, dei desideri; l'altra afferma la derivazione genetica delle ragioni dai desideri.

Quando noi riflettiamo criticamente sulle ragioni che sostengono la nostra azione assumiamo che il punto di vista deliberativo debba risultare persuasivo e convincente anche per gli altri, altrimenti ci ritroveremmo all'interno del giudizio estetico di gusto o nell'ambito di una metafisica solipsistica. Non assumiamo, invece, che lo debbano essere i nostri desideri, a meno che non ci troviamo in una circostanza particolarmente favorevole al dispiegamento del nostro narcisismo. Ma anche se ci trovassimo in una situazione del genere che cosa potrebbe in realtà accadere? Che i nostri desideri, anche se accolti da altri, avrebbero la parvenza di giudizi deliberativi, anche quando sarebbero accettati per ragioni extradeliberative. È quanto, ad esempio, di solito accade in ogni organizzazione gerarchica dove i sottoposti sono mantenuti in una situazione di inferiorità deliberativa, se intendono conservare la loro posizione all'interno della struttura gerarchica o se intendono avanzare verticalmente nella medesima organizzazione. Questa osservazione secolarizza, per così dire, la posizione di Platone che il tiranno è schiavo dei propri desideri⁴⁰ e non delibera attraverso la ragione. Il tiranno è precisamente colui il quale ritiene di non dover dar conto delle proprie ragioni e di essere, perciò, nella condizione di considerarle come irrilevanti ed influenti. L'osservazione di Platone possiede una sua generalità che travalica le circostanze e le contingenze politiche sia della Grecia classica sia delle nostre situazioni ed è oggi possibile rintracciarla molto più spesso nelle organizzazioni meno strutturate e complesse di quelle politiche – che, in fin dei conti, si fondano precisamente su forme condivise di razionalità deliberativa, anche se questa razionalità non è una razionalità deliberativa nel senso del contrattualismo morale –.⁴¹

³⁹ B. Celano, *In difesa delle ragioni basate sui desideri*, "Ragion pratica", 2003, pp. 209-232; contro J. Dancy, *Contro le ragioni basate sui desideri*, "Ragion pratica", 2003, pp. 189-208.

⁴⁰ Secondo quanto viene discusso nel IX libro della *Repubblica*.

⁴¹ Forse, tuttavia, è possibile una ulteriore generalizzazione, in un senso ben diverso da quello affrontato in queste pagine. Si veda il notevole lavoro di M. Magatti, *Libertà immaginaria*, Milano, Feltrinelli, 2009.

La soluzione di Scanlon si indirizza verso una scissione tra giudizi deliberativi fondati su ragioni e desideri. Naturalmente, questo non significa negare che *alcune ragioni* siano fondate su desideri. Se mi metto in cerca in un afoso pomeriggio d'estate di un gelato alla pesca e lo faccio nella maniera più efficiente che mi è conosciuta e sulla base delle migliori informazioni al momento attuale a mia disposizione, chiaramente il mio agire è razionale e, *nel medesimo tempo, basato* su un desiderio. Se io intendo aiutare un amico o fare in modo che la mia famiglia abbia uno standard di vita dignitoso, la ragione per fare le azioni che riempiono di contenuti queste intenzioni sono che *lui* è un amico e *questa* è la mia famiglia, ossia rimandano a un contenuto affettivo che è assimilabile a un desiderio, per lo meno per le nostre intenzioni attuali. In casi del genere, la dipendenza delle ragioni da desideri non rendono le ragioni banali, mentre rendono i contenuti soggettivi delle diverse intenzioni più facilmente spiegabili. Non tutte le ragioni, però, sono basate su desideri soggettivi. “Tuttavia, le cose sono differenti in relazione a molte altre ragioni. Se ritengo di avere una ragione per fare qualcosa perché è meritevole – adoperarmi per alleviare la sofferenza di qualcuno, ad esempio, o per impedire la distruzione di un qualche importante edificio – questa ragione non sembra dipendere dal fatto che io la consideri tale. Piuttosto, io penso che sarebbe un errore non ritenerla meritevole o eccellente, e sarebbe un errore non preoccuparsi di tali cose. L'importanza di questi scopi non è vincolata al mio godimento personale o alle mie personali affezioni [...]. Conseguentemente, la pretesa che le ragioni mi danno derivino solamente dai miei desideri, o da ciò che mi sta personalmente a cuore, sembra riduttiva in maniera tale da non applicarsi a quei casi”.⁴² In realtà, anche la fenomenologia più semplice alla quale sembra che dobbiamo naturalmente consentire a proposito della relazione tra desideri e ragioni, è piuttosto *un'interpretazione* che una fenomenologia antecedente a ogni contenuto interpretativo. Quando desidero un gelato alla pesca in un'afosa giornata estiva, la mia ragione per desiderare il gelato alla pesca non è che io desidero il gelato alla pesca, bensì il fatto che io ho delle buone ragioni per pensare che l'esperienza futura di mangiare il gelato alla pesca sarà soddisfacente. Quello che mi guida nella mia ricerca del gelato alla pesca è piuttosto la qualità intrinseca che io attribuisco a quell'esperienza futura e non tanto che il mio desiderio specifico di quello specifico gusto di gelato abbia soddisfazione.

Lo schema dell'argomentazione di Scanlon penso che scatenerà un fremito di soddisfazione in ogni intellettualista etico. Infatti, se noi davvero siamo interessati, non solo qualche volta, ma in realtà quasi sempre,

⁴² *WWOEO*, p. 42.

alla *qualità intrinseca dell'esperienza* che associamo al desiderio e non tanto al desiderio che abbiamo, allora la conclusione che facilmente si potrebbe trarre è che le esperienze che noi non vorremmo ripetere – perché dolorose, umilianti, foriere di sofferenze evitabili per altri – siano in fondo degli errori cognitivi, che avremmo potuto evitare con una maggiore informazione o con una maggiore cautela, e che abbiamo tutte le ragioni di evitare nel futuro sulla base di una spiacevole esperienza passata. Il fondo dell'argomentazione di Scanlon che assume che ci sia una ragione alla base dei nostri giudizi deliberativi è quindi anti-intuizionistico. Ovviamente, l'esperienza che io faccio nella degustazione del gelato è un'esperienza soggettiva – anche se forse non si può dire che sia totalmente soggettiva, nella misura in cui anche il nostro gusto è soggetto ad evoluzione ed educazione –, ma non nel senso che l'esperienza è compiuta quando si riempie formalmente quel desiderio, poiché quel desiderio senza la ricerca di mezzi adeguati per produrre un corso adeguato di azione, che segnalano l'esistenza di ragioni per avere proprio quell'esperienza, rimarrebbe totalmente vuoto. Analogamente, le nostre ragioni per agire giustamente e non ingiustamente non dipendono da ragioni soggettive basate su desideri. Quando io esamino i giudizi deliberativi che mi impongono dall'astenermi dalla manipolazione di altre persone o da comportamenti basati sull'ipocrisia, ciò a cui mi riferisco non sono desideri personali, bensì ragioni che rendono intrinsecamente ingiusti questi comportamenti. Noi riteniamo che un agente che non prenda in considerazione questi comportamenti come casi di comportamenti ingiusti sarebbe in errore, precisamente perché mancherebbe di riconoscere le ragioni che rendono tali comportamenti lontani dalla moralità. Ma questo equivale ad ammettere che quell'agente per agire giustamente dovrebbe avere proprio quelle ragioni a guidarlo nei suoi giudizi deliberativi. Il contrattualismo morale è quindi una posizione anti-internalista, se con internalismo intendiamo la meta-etica di Williams secondo la quale tutte le ragioni che un agente ha per compiere una determinata azione sono basate su motivazioni soggettive.⁴³ La conclusione anti-internalista sembra essere ovvia, quindi, nel senso che la priorità delle ragioni sui desideri e la priorità del giudizio deliberativo non sembrano lasciare altra opzione.

L'internalismo, d'altra parte, non è affatto detto che giunga a conclusioni normativamente differenti rispetto a qualsiasi forma di contrattualismo e in particolare alla forma che gli fa assumere Scanlon. In effetti, Williams introduce la nozione di 'disposizioni valutative', che sembrerebbe essere il possesso non tanto di tendenze ad approvare certi atti e a di-

⁴³ B. Williams, *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 35–45.

sapprovarne altri, quanto di tendenze a ritenere che determinati atti di approvazione e disapprovazione siano pertinenti alla corretta valutazione di determinate azioni.⁴⁴ Queste disposizioni valutative sarebbero strumenti esplicativi che, ad esempio, permetterebbero di dar conto della relativa uniformità di giudizio su certi atti. Ora, rispetto a questa nozione di Williams si potrebbe chiedere quanto sia compatibile con l'internalismo, ma anche se non lo fosse completamente, rimarrebbe, secondo me, una forza persuasiva della proposta internalista. Tale forza si può riassumere dicendo che una dimensione soggettiva della motivazione deve essere richiesta affinché semplicemente esista una ragion pratica che consenta di agire. In altre parole, noi dobbiamo avere un interesse determinato a compiere proprio quell'azione o a biasimarne quell'altra. Questo interesse determinato può senz'altro riposare su considerazioni di ordine generale o, addirittura, universale, ma siamo noi che agiamo a doverle avere, e non qualcun altro. Il contrattualismo morale non lo nega affatto, ma rileva come anche in questa versione l'internalismo richiede che tali ragioni di ordine generale devono essere fondate su desideri dell'agente. Quindi, per l'internalismo i desideri rimangono prioritari rispetto alle ragioni che noi avanziamo nell'azione.

Questa linea di pensiero è affine al sentimentalismo di Hume e non stupisce che Hume ritenesse che, in campo politico, il contrattualismo fosse una teoria assurda e palesemente falsa sulla base delle evidenze empiriche (che includono anche il fatto che noi non abbiamo nessuna ragione di sottoscrivere un contratto che o non è mai avvenuto o non è stato sottoscritto da noi). La dimensione soggettiva dell'agire generico è spesso costitutiva della motivazione ed in questo l'internalismo coglie, a mio modo di vedere, effettivamente nel segno. Là dove, invece, a me pare carente è rispetto al fatto che nessuno di noi ritiene che sia problematico il fatto di cambiare opinione rispetto a una precedente valutazione, se incontriamo nella riflessione critica delle opzioni e differenti ragioni che ci inducono a modificare o anche a cambiare radicalmente il nostro precedente giudizio. Le credenze che ci soccorrono nell'azione sono spesso basate su desideri, ma hanno anche la caratteristica di poter essere cambiate, appunto, in base a considerazioni che soggettive non sono. Le credenze, in altre parole, sono sensibili per loro stessa natura a giudizi deliberativi che non si presentano come soggettivi. Altrimenti, rimarrebbero inspiegabili i successi dei vari movimenti di riforma morale che, ad esempio, abbiamo conosciuto negli ultimi due secoli. Le credenze di molta parte della popolazione sulle donne, sugli afro-americi, sugli africani, sugli asiatici, sugli

⁴⁴ *WWOEO*, pp. 363–373.

animali sono cambiate profondamente in virtù di giudizi che si faticerebbe a qualificare come esclusivamente soggettivi, sia perché hanno coinvolto molte persone sia perché hanno individuato dei nuovi giudizi deliberativi che appaiono avere le caratteristiche che Scanlon attribuisce a questa categoria di giudizi. In questo senso, tali giudizi sono divenuti parte delle motivazioni razionali, perché hanno modificato credenze ed attitudini verso donne, esseri umani diversi dai bianchi maschi europei, animali. Si tratta, quindi, di ragioni che sono incorporate nei nostri (nuovi) giudizi ponderati. Il meccanismo è del tutto simile a quello della ragione conoscitiva che modifica le proprie credenze in ragione di nuovi fatti. Per questo motivo non c'è un problema specifico costituito dalla relazione tra azione, motivazione, ragione in ambito etico, che sarebbe per natura diverso da quello che possiamo incontrare in ambito epistemologico.

7. Sia l'internalista, sia il sentimentalista, sia, in generale, il non-cognitivista ritengono però che il legame tra desiderio ed azione sia qualcosa di speciale, nel senso preciso che il desiderio motiva all'azione direttamente, in una maniera tale che non è invece esibita dalla ragione. La difficoltà di questa proposta, altrimenti attraente come spiegazione, è che mette in campo un modello eccessivamente meccanico. Sembrerebbe quasi che, almeno in una vasta classe di casi, accada che noi siamo attratti da qualcosa che ha attirato la nostra attenzione e che, subito dopo, il nostro corpo compia l'azione imposta da quel desiderio. Questo però significa estendere la fenomenologia del desiderio e dell'azione molto al di là di quanto sarebbe correttamente permesso. Abbiamo visto che questa fenomenologia può, altrettanto bene e in maniera maggiormente persuasiva, essere interpretata come l'individuazione di un contenuto normativo per l'azione, e che solo in presenza di questo contenuto normativo consiglia l'azione che porta al soddisfacimento del desiderio. I desideri sono quindi non tanto dei *termini primitivi* per l'azione quanto delle *strutture epistemologicamente derivate* nella spiegazione di ciò che sarebbe consigliabile fare. È a questa struttura esplicativa che noi dobbiamo far ricorso se vogliamo dar conto della fenomenologia del desiderio e della motivazione. Se è corretta la posizione di Scanlon, allora se ne deve concludere che non esistono desideri senza motivazione, sebbene non tutti i desideri, fortunatamente, ci inducono a affermare motivazioni che sostengano la nostra volontà di agire per soddisfarli. Molte volte, anzi, queste motivazioni ci sembrano carenti o del tutto assenti. Questa carenza e apparente assenza è facilmente verificabile nel caso dei desideri anti-sociali, che tutti colti-

viamo, ad esempio, nei sogni ad occhi aperti.⁴⁵ Quando non cerchiamo di soddisfare questi desideri, spesso ciò accade in virtù delle loro caratteristiche apertamente anti-sociali, ossia, detto nei termini di Scanlon, perché riteniamo che le ragioni che potremmo eventualmente avanzare a loro favore non sarebbero ritenute dirimenti presso altri.

Si tratta di una posizione che è in contrasto con molte delle riflessioni fatte proprie non soltanto da influenti settori della filosofia contemporanea, ma, direi, da molto parte della nostra cultura, che enfatizza il ruolo immediatamente motivante dei desideri.⁴⁶ Io credo che questa posizione sia fondamentalmente corretta, ma vada soggetta a limitazione e sia passibile di essere sfidata sul terreno rappresentato da alcuni contro-esempi. Penso sia fondamentalmente corretta per quanto riguarda la riflessione morale critica. In questa circostanza, effettivamente, noi ci ritroviamo ad avanzare giudizi deliberativi che emergono dal confronto selettivo tra ragioni concorrenti. In questo caso, la ragione deliberativa non ha nulla di sostanzialmente diverso dalla ragione conoscitiva. Penso anche che questa struttura si ritrovi intatta non soltanto nella deliberazione etica matura, ma in ogni deliberazione pratica che assuma una portata critica ed è presente perfino, al modo di una caricatura, nella *retorica politica*, il che segnala, per lo meno, una sua perdurante necessità. Mi pare invece più difficile ritrovarla nella struttura motivazionale di individui non adulti o che non abbiano raggiunto uno stadio di maturazione riflessiva sufficientemente ampio e profondo o anche negli individui che tale stadio lo abbiano perduto. Questo ultimo caso non è, a rigore, pertinente come obiezione al ragionamento di Scanlon; deve però essere tenuto presente come possibilità del caso marginale, se vogliamo dar conto in maniera la più possibile completa della priorità del giudizio deliberativo, così come è inteso da Scanlon. Possiamo, io credo, ammettere che sia i bambini sia gli animali siano condotti ad agire da forme di intenzionalità basate sul desiderio. Le mie gatte miagolano appassionatamente quando sentono che sto manipolando la scatola dei loro croccantini preferiti; la bimba dei miei amici comincia a manifestare segni di nervosismo se non viene messa a letto. L'idea di Scanlon sulla priorità del giudizio deliberativo non sembra avere qui grande presa. Possiamo certamente ammettere che sia gli animali sia i bambini siano mossi all'azione da una certa conoscenza grezza e alquanto basilare dell'ambiente circostante, ma sicuramente non possiedono quell'ampio bagaglio di strumenti cognitivi articolati che consento-

⁴⁵ Per una impressionante casistica si veda V. Lusetti, *Il cannibalismo e la nascita della coscienza*, Roma, Armando, 2008.

⁴⁶ M. Magatti, *Libertà immaginaria*, cit., insiste su questo aspetto del desiderio come uno degli elementi estetizzanti e fondativi della contemporaneità.

no alle ragioni di modularsi in giudizi nel senso di Scanlon, dal momento che non possiedono le capacità per selezionare le ragioni a partire da ciò che dobbiamo riconoscere anche agli altri soggetti. Per queste condizioni negative, almeno dal punto di vista della personalità riflessiva adulta, è corretto attribuire ai loro desideri una forza motivazionale che altrove riserviamo alle ragioni e al giudizio deliberativo. Forse anche per una considerazione di questo genere vi può essere la tentazione di fare qualche passo in più e ritenere il desiderio un dato primitivo del comportamento, che mai scompare in nessuna circostanza e che è proprio quello a costituire un universale dell'azione. Sarebbe una battuta facile dire che noi rimaniamo sempre degli animali e pur sempre, nel nostro intimo, degli esseri le cui esperienze fondamentali sono avvenute nell'infanzia più precoce. Si tratterebbe, appunto di una battuta e nemmeno particolarmente ben riuscita, dal momento che tra le nostre capacità vi sono anche quelle di tener conto delle ragioni di esseri che non si possono esprimere e nemmeno sanno di averle, decidendo in maniera vicaria per loro. Né i bambini né gli animali, invece, possono decidere in maniera vicaria per noi. Non ritengo, quindi, che il caso sollevato dall'indubbia forza motivazionale del desiderio nei bambini e negli animali rappresenti una seria critica al cognitivismo morale di Scanlon.

Vi è forse però un'obiezione più seria, che può essere mossa sia al contrattualismo morale sia a varie forme di cognitivismo e di intellettualismo etico. Se noi siamo disposti ad ammettere che la forma corretta del giudizio deliberativo sia quella sostenuta da ragioni che sono emerse come maggiormente persuasive di altre in un processo selettivo, allora ci potrebbe essere difficile dar conto del comportamento irrazionale.⁴⁷ Il giudizio deliberativo è espressione di razionalità nell'azione poiché “comporta la connessione sistematica tra aspetti differenti del pensiero e del comportamento di una persona. Tuttavia, è sufficiente per la razionalità nel senso generale in cui la sto descrivendo – sufficiente per essere una creatura razionale – che tali connessioni siano sistematiche e non meramente accidentali o casuali. Non c'è bisogno che si manifestino in ogni circostanza: le creature razionali talvolta sono irrazionali”.⁴⁸ In questo senso, il comportamento irrazionale non è semplicemente la scelta di strumenti inadeguati per raggiungere uno scopo, poiché l'inadeguatezza degli strumenti mi si può palesare in seguito, bensì piuttosto il riconoscimento della rilevanza di una ragione assieme all'incapacità di incorporarla in un adegua-

⁴⁷ Per una serie di saggi sullo stato dell'arte della questione si veda F. Parisi & L. Smith Vernon, *The Law And Economics Of Irrational Behavior*, Stanford University press, 2005.

⁴⁸ *WWOEO*, p. 25.

to giudizio deliberativo. Come si comprende, questa definizione di irrazionalità è affine a quella che si potrebbe dare del comportamento ‘akratico’.⁴⁹ Mi accontento di segnalare questa prossimità senza approfondirla, ma tale prossimità mi pare essenziale alla posizione di Scanlon. Infatti, il contrattualismo morale sostiene che le ragioni per agire, una volta che siano espresse in un giudizio deliberativo, non sono propriamente delle ragioni soggettive. Sono ovviamente espresse da uno o più soggetti, ma non sono analiticamente riconducibili a ciò che questi soggetti sono. Sono piuttosto condizioni dell’agire morale per ogni soggetto che sia preoccupato di perseguire il giusto e di evitare l’ingiusto. In questo senso, chi agisce immoralmente e non ha cuore il giusto e l’ingiusto non agisce irrazionalmente, bensì mostra una carenza di motivazioni per noi assolutamente rilevanti all’azione morale ed è per queste ragioni che può essere descritta come una persona crudele, insensibilmente narcisistica, addirittura malvagia.

Qualificare un comportamento come irrazionale è, quindi, sensato solo per una specifica classe di azioni, quelle dove l’agente riconosce la rilevanza di determinate ragioni, ma non riesce a incorporarle nei propri giudizi deliberativi. Questo significa che chi non intende incorporare nei propri giudizi le ragioni per compiere una determinata azione non è per questo automaticamente irrazionale. Questa conclusione depura anche la condotta dell’agente immorale da motivazioni antecedenti, che hanno sempre il sapore di giustificazioni *ex post* e lo considera come un agente pienamente responsabile. L’internalismo invece appiattendo le ragioni sui desideri assume anche che un difetto di razionalità, ammesso se ne possa anche soltanto parlare dalla sua prospettiva, non è un difetto di responsabilità. Queste considerazioni non risolvono la questione del comportamento akratico, ma i casi di debolezza della volontà non parlano a favore di una priorità dei desideri sulle ragioni in ogni circostanza, bensì riguardano casi circoscritti dove la preferenza si gioca all’interno di un conflitto tra *io futuri diversi*. Mi pare anche evidente che il contrattualismo morale potrebbe avere delle difficoltà ad affrontare casi di questo genere, perché nella sua prospettiva il soggetto agente forma i suoi giudizi adattando le credenze alle ragioni. Ciò pone il problema del conflitto tra ragioni diverse presenti nello stesso soggetto. Il comportamento akratico è però spiegabile come il perseguimento di uno stato che, perché maggiormente prossimo

⁴⁹ Il problema è stato, come è noto, al centro di alcune preoccupazioni dell’etica di Aristotele, espote nel VII libro dell’*Etica Nicomachea*. Per alcune importanti categorizzazioni contemporanee si veda A. Mele, *Akrasia, Self-Control, and Second-Order Desires*, “Noûs”, 1992, pp. 281–302 e J. Peijnenburg, *Akrasia, Dispositions and Degrees*, “Erkenntnis”, 2000, pp. 285–308.

all'io presente, ha anche un alto grado di soddisfazione per l'agente. Avviene, cioè, anche in questo caso una selezione delle ragioni, come accade per il contrattualista in tutti i casi di giudizio deliberativo, ma tale selezione è esclusivamente interna all'agente. Quello che intendo dire è che se il contrattualismo ha difficoltà ad affrontare i casi di debolezza della volontà, che sono casi che possono comportare comportamenti anti-sociali ed in questo senso sono rilevanti per quell'approccio, questa difficoltà non deriva probabilmente dal generale approccio cognitivo, bensì da una difficoltà del soggetto a scontare la sua soddisfazione futura sulla soddisfazione immediatamente presente. L'agire incontinente non è quello che agisce contro il proprio miglior giudizio sulla base di un desiderio irrimediabilmente ribelle al quale il soggetto non riesce ad opporsi, ma quello che individua un giudizio normativo come la descrizione più adeguata di uno stato di soddisfazione prossimo all'io presente che l'agente attualmente è. Si potrebbe, tuttavia, sollevare la seguente difficoltà: se l'agire incontinente è basato su un contenuto normativo che si esprime in un giudizio deliberativo più che nella forza di un desiderio, allora come è possibile che l'agente incontinente giudichi che farebbe meglio ad agire in altra maniera? Credo occorra ammettere che la nostra tendenza ad adattare i nostri giudizi alle nostre credenze, comporti anche il fatto che l'agente akratico non ha del tutto chiari i motivi che sconsiglierebbero la sua azione. Questo potrebbe anche significare che il caso dell'azione incontinente non è tanto quello in cui le ragioni migliori per agire sono state soverchiate dal desiderio, bensì quello in cui l'agente ha un difetto di funzionamento episodico nel suo adattare il giudizio deliberativo alle ragioni. Altrimenti, occorrerebbe ammettere che il desiderio fa parte di una sfera totalmente estranea alla razionalità.

L'agente, che è capace di concentrarsi sul corretto insieme di ragioni e di trasformarle in motivazioni adeguate all'azione, dimostra una capacità causale della propria volontà nonostante le tentazioni cui può essere sottoposto. Ammettere questo e assumere questa sensata fenomenologia del soggetto che contrasta dei desideri dannosi, significa forse andare al di là di quanto il cognitivismo di Scanlon può consentire. Infatti, l'autodeterminazione dell'agente non sarebbe solo il prodotto di un atto cognitivo che conduce all'azione, ma anche il prodotto di una volontà di volere ciò che è bene per il soggetto e, nel caso dei desideri anti-sociali, di ciò che è giusto nel senso di Scanlon. In altre parole, considerazioni esclusivamente cognitive sembrano tanto importanti quanto inevitabilmente monche, se non fanno entrare in gioco anche dimensioni che riguardano la psicologia morale dell'agente. Noto che questo potrebbe significare che ragion pratica e ragione teoretica devono in qualche punto divaricarsi,

poiché sembrerebbe che queste considerazioni non possano applicarsi invece alle operazioni di conoscenza non indirizzate all'azione. Scanlon, invece, sottolinea ripetutamente che questa analogia è sempre funzionante, dal momento che non ci sarebbe soluzione di continuità tra revisione razionale delle credenze e formazione selettiva delle motivazioni razionali. Questo sarebbe dimostrato anche *a contrario* dal fatto che fenomeni di irrazionalità possono e sono presenti in entrambi gli ambiti. Io posso avere credenze fondate sulle attitudini di una persona nei miei confronti e tuttavia essere tentato di credere altrimenti. L'esempio di Scanlon è quello della frequentazione di una persona che dimostra calore e amicizia nei miei confronti, mentre io ho fondate evidenze per credere che in realtà sia esclusivamente una personalità manipolatrice.⁵⁰ Nonostante le mie evidenze, Scanlon pensa che io posso ricavare da tale frequentazione quella sensazione di amichevole calore dalla sua presenza, che mi deriverebbe anche dal un'amicizia senza secondi fini.

L'esempio non è particolarmente ben scelto. In primo luogo perché una frequentazione di questo genere potrebbe significare che anch'io sono una personalità manipolatrice che trae godimento dal fatto di essere implicata in questa sorta di gioco competitivo; in secondo luogo, perché l'esempio non è tanto una specificazione di una situazione irrazionale e akratica, quanto rientra nella fattispecie della tentazione, nel senso che io sarei soggetto a credere qualcosa pur sapendo che quello che vorrei credere non è vero. Si verificherebbe una situazione di incontinenza se io facessi qualcosa in presenza di ragioni motivanti per non farlo. Certamente, la situazione descritta da Scanlon può volgere in direzione dell'incontinenza, ma per ragioni extraconoscitive. Proviamo a pensare a questa situazione in termini di formazione di credenze e non di azione. Riuscirei a formarmi la credenza che la persona è affidabile e calorosa, pensando nel medesimo tempo che invece non lo è? Mi pare che sul piano delle mere credenze conoscitive si incorrerebbe semplicemente in una contraddizione. Questa contraddizione può imporsi nel dominio della pratica soltanto apparentemente e deve essere spiegata come un conflitto tra attitudini consce e attitudini inconsce. Almeno, io non vedo altra maniera possibile di svolgerla, senza incontrare difficoltà inestricabili.

8. Credo che in definitiva occorra ammettere la bontà della posizione del senso comune. I desideri sono *incipiti*. Alcuni non sono soggetti al nostro controllo diretto, ma sono una sorta di materiale pre-riflessivo. Siamo responsabili degli stati che da questi desideri possono derivare? La risposta

⁵⁰ *WWOEO*, p. 35.

nei termini del contrattualismo morale penso debba essere positiva. Infatti, quando i desideri vengono incorporati in ragioni per l'azione, io non posso fare a meno di formulare il corrispondente giudizio deliberativo. Ma il giudizio deliberativo ha una dimensione morale se tiene conto delle ragioni degli altri (e immorale se fallisce in questo confronto o, programmaticamente, non lo tiene in considerazione). Questo significa che proprio perché possono acquisire un contenuto cognitivo sono soggetti alla normale valutazione morale sul giusto e l'ingiusto.

Naturalmente, stiamo parlando dei casi che rientrano nella fisiologia dell'azione e non nella patologia, per i quali i criteri di giudizio morale e di imputazione di responsabilità legale non si applicano o si applicano con restrizioni specifiche. Fa parte di questa fisiologia del desiderio che il desiderio possa presentarsi in maniera forte e persistente e, talvolta, soverchiare le migliori considerazioni dell'agente, ma in questi casi rientreremo nel caso del comportamento akratico. Del resto, anche il comportamento incontinente è ritenuto imputabile. Si pensi al caso di un acquirente compulsivo. Se si tratta di Victoria Beckham ci riesce difficile pensare che il suo comportamento compulsivo abbia effetti interpersonali negativi – se non, forse, sull'educazione dei propri figli –, perché il suo agire non sembra avere una dimensione immediatamente negativa sugli altri, sebbene possa averlo mediamente. Diversamente, dovremmo giudicare nel caso di un consumatore medio che ha un livello di spesa superiore al suo reddito disponibile. Noi non pensiamo che in questo caso il suo comportamento sia sotto il controllo della sua volontà e quindi dovremmo concludere che non è biasimevole. Eppure non stentiamo affatto a formulare un giudizio di censura morale. Io credo che questo accada per due motivi: 1) il suo comportamento può avere degli effetti negativi immediati sulla cerchia di persone che rientrano in qualche modo nella sfera delle sue responsabilità morali; 2) sebbene i suoi atti non siano strettamente imputabili, perché incontinenti, tuttavia pensiamo anche che esistano strategie di allontanamento dal comportamento compulsivo che sono disponibili per il soggetto, il quale se non le segue o se, almeno, non tenta di seguirle, commette un atto moralmente censurabile. Non lo commette invece chi si trovi a divenire incontinente *malgré lui*, come accade a Gene Ackmann nel film *French Connection*.⁵¹

Anche il comportamento akratico a certe condizioni può essere censurabile, quindi, non soltanto perché l'atto incontinente è sottoponibile a censura morale, quanto per il fatto che alcuni contenuti cognitivi non

⁵¹ R. Moore, *The French Connection*, Lyons Press, 2003.

vengono opportunamente utilizzati, pur essendo disponibili all'agente.⁵² Penso che con queste integrazioni l'idea di Scanlon che il desiderio rimandi a un contenuto cognitivo debba essere considerata persuasiva, a patto di intendere tale contenuto anche negativamente. Questo resoconto ha il pregio di essere in accordo con la sostanza del contrattualismo morale, poiché considera gli atti immorali nella loro relazione potenziale con altre persone ed è inoltre in accordo con l'idea di Scanlon che il biasimo e l'approvazione morale sono giudizi riservati a creature razionali. Chi agisce irrazionalmente non è affatto detto sia una creatura irrazionale, ma può trovarsi in quello stato temporaneamente, al medesimo modo in cui noi non sempre siamo coscienti e vigili, ad esempio quando siamo distratti o dormiamo. Nel caso di comportamenti irrazionali noi ci troviamo in una situazione alienata dalle circostanze che ci rendono degli agenti morali, e infatti faticiamo ad identificarci con questa situazione.

Sarebbe naturale concludere da quanto si è detto che quando noi avanziamo una critica o rivolgiamo un'approvazione nei confronti di un agente, lo facciamo sulla base di un presupposto che pare alquanto ragionevole, ossia che quell'agente sia dotato di una sorta di competenza morale, cioè, della capacità di distinguere il giusto e l'ingiusto attraverso un processo selettivo che coinvolge gli altri agenti. D'altra parte, se non ci fosse questa competenza perché mai noi ci sentiremmo autorizzati ad emettere un giudizio di merito sull'azione? L'idea di competenza morale ha avuto recentemente una certa fortuna, assieme al ritorno di interesse per la psicologia morale.⁵³ Tuttavia, Scanlon ritiene che sia da rigettare l'esistenza di una speciale competenza etica, la mancanza della quale renderebbe i soggetti non imputabili. Francamente, io trovo il ragionamento che Scanlon svolge persuasivo sia nel contesto del contrattualismo morale sia in un contesto più generale. Infatti, l'azione morale è sostanzialmente la capacità di giudicare che i propri atti non arrecheranno danni agli altri assieme all'impegno che non si considereranno le ragioni che gli altri avanzano come irrilevanti per la mia azione. Ora, un agente che mancasse della capacità di comprendere che le sue azioni possono causare danni a se stesso o agli altri in quale senso potrebbe essere qualificato come morale?

⁵² Non è questa la posizione di D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, in Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 21–42, che però espande eccessivamente i comportamenti akratici, che vanno ad includere anche desideri insoddisfatti.

⁵³ J. M. Fischer, *Recent Works on Moral Responsibility*, "Ethics", 110, 1999, pp. 93–139; J. Greene & J. Haidt, *How (and where) does moral judgment work?*, "Trends in Cognitive Sciences" 2002, Pages 517-523.

In nessun senso, io credo. Tuttavia, la domanda da porre non è soltanto questa, quanto piuttosto è necessario anche una diversa interrogazione: per quale motivo questo agente non sarebbe morale? Non sarebbe morale perché non sarebbe anche razionale. “Se una creatura non è in grado di giudicare se una qualsiasi cosa abbia importanza, non può giudicare che un danno a noi stessi non ha importanza, e le sue azioni non possono riflettere tali giudizi. Per contrasto, una creatura razionale che non è capace di vedere la forza delle ragioni morali – che non è affatto capace, ad esempio, di vedere una qualche ragione per assumere l’importanza di requisiti morali o la giustificabilità delle sue azioni presso gli altri – può nondimeno comprendere che una data azione recherà danno ad altri e può giudicare che questo non costituisce una ragione per non agire in quel modo”.⁵⁴ In questo senso, noi possiamo esercitare il nostro giudizio nei confronti di un’azione anche se è compiuta da chi non esibisce competenza morale, purché, vorrei aggiungere, tale assenza sia fisiologica e non patologica.

Il biasimo morale è esercitato a vari scopi, ad esempio: 1) per censurare un’azione o un’intenzione; 2) per esercitare la deterrenza attraverso la minaccia di una sanzione futura;⁵⁵ 3) per esercitare una pressione sull’agente affinché modifichi i suoi comportamenti modificando i giudizi corrispondenti. Tutto questo comporta un problema rispetto all’idea di Scanlon che noi possiamo esercitare il biasimo anche in assenza di competenza morale. Possiamo infatti immaginare che un agente semplicemente non ritenga che il danno che la sua azione arreca agli altri sia un motivo costituente i suoi giudizi sulla praticabilità dell’azione oppure ci possono essere casi di cecità temporanea – che tutti noi abbiamo sperimentato – alle ragioni degli altri. “L’idea che la critica morale offra ragioni alla luce delle quali si richiede a un agente di riformulare i suoi giudizi non porta a concludere che essere incapaci di apprezzare la forza di una ragione morale rende un agente immune dalla critica morale per il fatto che non è stato capace di dare a quella ragione il peso appropriato nel decidere che cosa fare”.⁵⁶ Il problema è di comprendere esattamente che cosa si richiede a un agente. Noi non possiamo richiedere a un agente di fornire ragioni per difendere le sue dotazioni naturali, come il colore dei capelli e la distribuzione del suo peso corporeo, semplicemente perché non esistono ragioni che possono essere esibite contro queste dotazioni naturali. Al contrario,

⁵⁴ *WWOEO*, p. 288.

⁵⁵ P. Marrone, *La mente che minaccia: razionalità, patrimonio emotivo, integrità deliberativa*, in “Etica&Politica/Ethics&Politics”, 2005, 1, http://www2.units.it/etica/2005_1/MARRONE.htm

⁵⁶ *WWOEO*, p. 289.

possiamo richiedere a un agente di giustificare una sua azione, perché su quell'azione l'agente è in grado – posto sia una creatura razionale – di formare un giudizio sulla sua attitudine a compiere quell'azione. “Se non è in grado di vedere la forza di una qualche ragione che costituisce un motivo contro questa attitudine, questo non altera il fatto che l'attitudine e il giudizio che ne deriva sono propriamente attribuibili a lui. Ogni errore che deriva da queste attitudini sono perciò attribuibili a lui ed è perciò appropriatamente criticato per averle”.⁵⁷

Ora, se noi interpretiamo i desideri come attitudini suscettibili di essere trasformate in giudizi sostenuti da ragioni corrispondenti raggruppiamo in un unico insieme una quantità molto vasta di attitudini all'azione, ma non possiamo escludere il caso in cui l'agente non eserciti un controllo forte sui suoi desideri, proprio nel senso che questi potrebbero oscurargli la comprensione delle ragioni che altri avanzano come critica alla sua azione nella forma di un biasimo o di una sanzione. Del resto, Scanlon stesso afferma che “questa parte della moralità non è, fondamentalmente, un meccanismo di controllo e di protezione, ma, piuttosto, ciò che chiamo un sistema di co-deliberazione, e il ragionamento morale è un tentativo di elaborare principi che ciascuno di noi potrebbe essere chiamato ad adoperare come base per la deliberazione e ad accettare come base della critica”.⁵⁸ Questa idea però pare precisamente presupporre un qualche grado di competenza morale condivisa e non invece escluderla come non pertinente o non esistente o accessoria. Nella pratica questo potrebbe essere sostanzialmente irrilevante? La risposta è positiva se noi pensiamo che il caso dello psicopatico assolutamente immune alle ragioni dell'altro sia più un personaggio della finzione degli esperimenti filosofici. Ma vi è un altro caso, che a me pare, viceversa, notevole, ossia quello del fanatismo morale.⁵⁹ Anche il fanatismo morale può rendere ciechi alle ragioni degli altri ed escludere proprio il fenomeno della moralità come impresa co-deliberativa. È difficile dire che il fondamentalista religioso sia un personaggio amorale. Questo personaggio che non appartiene notoriamente solo alla letteratura di un qualche tipo è, invece, mosso nella sua azione da principi morali che precisamente *non* contemplano le ragioni di agenti con diverse motivazioni, ma unicamente la loro eventuale adesione alle sue motivazioni o, in alternativa, la loro distruzione. Vorrei fare, però, un passo più in là di questo esempio e ricordare che anche dittatori che si so-

⁵⁷ *WWOEO*, p. 289.

⁵⁸ *WWOEO*, p. 268.

⁵⁹ M. Juergensmeyer, *Terroristi in nome di Dio. La violenza religiosa nel mondo*, Bari–Roma, Laterza, 2003.

no macchiati di crimini orrendi e di genocidi non erano affatto immuni da motivazioni legate a principi di genere sovraindividuale.

9. Cosa se ne può concludere per il nostro discorso? Che occorre diffidare dalle persone che sono mosse indefettibilmente da principi che a loro appaiono morali e non sono invece mosse anche da interessi che possiamo qualificare come utilitaristici, proprio nel senso della grande tradizione utilitaria. Occorre diffidarne perché saranno persone poco inclini al compromesso. Noi abbiamo spesso una visione sbagliata del compromesso, poiché lo riteniamo un'abdicazione e una deroga ai principi morali. Sarebbe sbagliato adottare questa versione perché, se ovviamente queste caratteristiche possono non mancare, tuttavia, il compromesso è il tipico strumento di composizione degli interessi che tiene conto delle diverse valutazioni in gioco. Dal punto di vista del contrattualismo morale si tratta di pratiche non immediatamente morali, forse, ma che hanno una profonda valenza morale perché ritengono che proprio la co-deliberazione sia un modo di evitare danni e di distribuire benefici. Al contrario di quanto pensa Scanlon, ai margini del contrattualismo morale non possono mancare considerazioni utilitaristiche che contribuiscono a rendere la persuasiva figura del contratto morale, che Scanlon delinea, molto più definita di quanto sarebbe se questi margini non ci fossero.

La considerazione negativa che Scanlon ritiene di poter riservare all'utilitarismo deriva, io credo, dalla mancata considerazione di questo aspetto. “Un problema del resoconto utilitarista è che l'idea della più grande felicità, a dispetto del suo generale significato morale, non sembra essere legata in maniera sufficientemente stretta alla nostra idea di giusto e sbagliato. Molti atti sono sbagliati anche se hanno poco o nessun effetto sulla felicità delle persone, e il fatto che un'azione potrebbe promuovere la felicità aggregata non garantisce sia giusta”.⁶⁰ La riserva di Scanlon è legata alla persistenza del fantasma dell'edonismo consequenzialista. “Il punto è che la sua plausibilità [*scil.*: del consequenzialismo] dipenderà dalla plausibilità di qualche concezione sostantiva del valore che, come l'edonismo, ha una forma teleologica”.⁶¹

Piacere e dolore costituiscono gli elementi esplicativi che rendono le varie forme di consequenzialismo utilitaristico particolarmente attraenti, ma Scanlon ha ragione a sostenere che il piacere e il dolore non esauriscono l'intero repertorio dei valori e dei disvalori. È anche, e forse solo, per un artificio retorico e perché di solito nelle discussioni gli esempi di valori

⁶⁰ *WWOEO*, p. 151.

⁶¹ *WWOEO*, p. 101.

teleologici vengono fatti isolatamente che il consequenzialismo ha una così grande forza di attrazione. In realtà, “il giudizio che l’esempio di uno di questi piaceri sia ‘buono’ – che lo stato di cose che lo comprende debba ‘essere promosso’ – dipende allora da un precedente giudizio sull’appropriatezza del comportamento e delle attitudini verso gli altri che tale giudizio implica. Comprendere il valore di questi piaceri, allora, è una questione di comprensione di questo più ampio schema valutativo”.⁶² Scanlon crede di poterne concludere che i valori del giusto e dell’ingiusto non hanno una struttura teleologica semplice. Infatti, “sebbene riconoscere questi valori implica vedere che esistono ragioni per promuovere diversi stati del mondo, non tutte le ragioni che li implicano hanno questa forma”.⁶³ Varrebbe, tuttavia, la pena di riflettere su cosa significhi *struttura teleologica semplice*. Penso che Scanlon abbia in mente la promozione immediata del piacere delle persone sia in forma attiva sia in forma negativa. In questo senso, il giusto e l’ingiusto effettivamente non hanno una struttura teleologica semplice. Se, poniamo, io ho intenzione di intraprendere la carriera accademica, una considerazione realistica della situazione mi suggerisce che il piacere che io trarrò da questa carriera sarà molto differito rispetto alla mia intenzione iniziale di intraprenderla. Se sono candidato a un selettivo concorso pubblico, l’idea che il concorso si avvalga di procedure giuste può far parte delle mie motivazioni iniziali a parteciparvi. Ma tutto questo non significa ancora che il giusto e l’ingiusto non incorporino una struttura teleologica e, anzi, non derivino essi stessi e non siano fondati in una struttura di questo genere. Si ricordi, ad esempio, l’affermazione, ricorrente più di una volta nell’opera di Scanlon, che il processo di selezione delle ragioni che sostengono i nostri giudizi è un’impresa, almeno potenzialmente, collettiva e che il giusto e l’ingiusto non sarebbero tali se non riconoscessero che gli altri possono avanzare ragioni in conflitto con le mie. Mi chiedo che cos’altro siano queste considerazioni se non indizi di una struttura teleologica soggiacente che intende promuovere la *dignità* dell’agente. Ancora: si potrebbe pensare che quella che Scanlon crede essere una struttura teleologica semplice, quale la promozione edonistica del benessere, sia essa stessa fondata su questa dignità, almeno per gli esseri razionali. Si potrebbe dire che in realtà si tratta di una struttura più fondamentale, poiché non soltanto gli esseri razionali possono provare piacere e soffrire, ma rimane anche vero che solo per loro rimane la possibilità di erogare la lode e il biasimo, cosa che noi non facciamo nei confronti degli animali e di altri esseri non ancora razionali come i neonati.

⁶² *WWOEO*, p. 103.

⁶³ *WWOEO*, p. 103.

La forma di realismo che il contrattualismo morale di Scanlon implica dovrebbe, in effetti, anche spiegare i suoi sospetti verso le strutture teleologiche. Questo risulta, a mio avviso, in particolare dall'analisi che Scanlon svolge dei valori. "Noi giudichiamo le cose come buone o come degne di valore in ragione di altre proprietà che possiedono. Spesso si tratta di proprietà fisiche o psicologiche, come, ad esempio, quando giudichiamo che qualcosa è buono perché è piacevole, o giudichiamo che una scoperta ha valore perché fornisce una nuova comprensione di come si sviluppano le cellule cancerose. Tuttavia, essere buono o essere degno di valore non può essere identificato con una qualsiasi proprietà 'naturale', o, più in generale, con una qualsiasi proprietà non normativa".⁶⁴ Fin qui Scanlon è del tutto all'interno di quella veneranda tradizione che rifiuta di identificare predicati morali con predicati naturali in base alla struttura del celebre *open-question argument*,⁶⁵ ma Scanlon non si ferma certo qui nella sua analisi del valore. Questa analisi comprende due elementi distinti: "Uno è l'idea [...] che il valore non è una nozione puramente teleologica. L'altra è l'affermazione che aver valore non è una proprietà che ci fornisce delle ragioni. Piuttosto, dire che qualcosa ha valore significa affermare che ha altre proprietà che ci forniscono ragioni per agire in certi modi riguardo ad essa".⁶⁶ Il primo elemento rappresenta la linea di attacco di Scanlon al consequenzialismo. È una concezione ampiamente diffusa che siano gli stati del mondo ad avere un valore intrinseco. Sembra che debba essere così perché altrimenti si faticherebbe a comprendere perché noi tendiamo a promuoverne alcuni e ad evitarne altri. In questo senso, le ragioni per agire sono ragioni strumentali per promuovere o per evitare certi stati del mondo (che possono, beninteso, essere anche semplici stati mentali del soggetto, senza trasformarsi visibilmente in modificazioni del mondo per altri soggetti). Si agisce, quindi, in vista di qualcosa che realizza un valore come proprietà di un determinato stato del mondo. Se noi accettiamo questo ragionamento, è probabile che molto facilmente saremo condotti a una concezione consequenzialista del ragionamento morale. I valori sono quindi dipendenti dagli stati del mondo che si intendono promuovere più che dalle persone. Se questo è vero, è difficile allora comprendere come il contrattualismo morale sia una versione dell'azione accettabile con la sua enfasi sulla deliberazione come impresa cooperativa e sulla selezione delle ragioni incorporate nei giudizi deliberativi.

La confutazione del consequenzialismo può essere naturalmente solo dialettica e non dimostrativa e quindi può avvenire solo esibendo esempi

⁶⁴ *WWOEO*, p. 96.

⁶⁵ G. E., *Principia Ethica*, (1903), trad. it. Milano, Bompiani, 1964, par. 13.

⁶⁶ *WWOEO*, p. 96.

che potrebbero smentire l'idea che il valore si realizzi esclusivamente nella promozione di determinati stati del mondo. Non sorprende che l'esempio favorito da Scanlon sia il valore dell'amicizia, poiché sembrerebbe che l'amicizia sia la tipica relazione cooperativa e co-deliberativa. Perché valutiamo positivamente l'amicizia? Le ragioni sono molte ed alcune sono eminentemente non teleologiche. Certamente noi pensiamo che un mondo dove esistano almeno due amici sia migliore di un mondo dove non esista amicizia alcuna, ma è proprio questo che innanzitutto pensiamo dell'amicizia? Sembrerebbe strano ammetterlo, perché non ci sembra che sia questo il valore centrale dell'amicizia. L'agente che valuta positivamente l'amicizia – da un certo punto di vista, si potrebbe pensare che se ci sono agenti che non la valutano positivamente questi mancano di qualcosa di importante, se non di essenziale per essere considerati agenti morali a pieno titolo –, se è coerente con questa credenza, assumerà comportamenti che lo qualificano come un buon amico. Questi comportamenti includono pratiche come la lealtà, la preoccupazione per il benessere dell'altro, la condivisione di interessi e preoccupazioni. Si è amici per incrementare queste pratiche e non tanto perché queste pratiche producono stati del mondo che ci appaiono degni. È, piuttosto, una sorta di truismo, privo di valore esplicativo affermarlo. Non solo: impegnarsi in queste pratiche non è la medesima cosa che impegnarsi in un progetto teleologico specifico relativo alla produzione dell'amicizia. Non si è leali verso un amico né ci si prende cura di un amico perché queste sono pratiche necessarie a riprodurre l'amicizia, bensì si è leali e ci si prende cura perché in queste altre pratiche sono impliciti altri fini specifici che concorrono all'amicizia. Il valore dell'amicizia, suggerisce Scanlon, è un valore complesso e appare poco probabile che una singola matrice riesca a darne conto. È per questo che noi riusciamo anche a distinguere tra le pratiche di questo genere quelle che, relativamente a situazioni particolari, vengono in primo piano e quelle che sono soverchiate da altri valori. Sappiamo, infatti, che esistono anche concezioni perverse dell'amicizia e della lealtà, ad esempio la lealtà verso un gruppo di potere o la lealtà nei confronti di gruppi criminali. Quindi nell'amicizia occorre almeno distinguere tre stadi di analisi: 1) il valore dell'amicizia; 2) ciò che rende l'amicizia valutabile positivamente; 3) ciò che è implicato in una valutazione positiva dell'amicizia. Se non siamo capaci, almeno a qualche stadio della nostra riflessione, di mettere in campo un'analisi multivariata dell'amicizia, rimaniamo ad uno stadio dogmatico. È questo stadio dogmatico che permette che la concezione dell'amicizia si corrompa in comportamenti come quelli che ricordavo. Io credo che questa tripartizione dell'analisi suggerita da Scanlon possa essere proiettata anche in altri valori, ad esempio la

vita umana, la vita biologica, la salvaguardia dell'ambiente. Alcuni potrebbero dire che non sempre è così, poiché parrebbero esistere dei valori *prima facie* che semplicemente si impongono e non hanno affatto bisogno di una ulteriore sofisticazione analitica. Di questo genere potrebbero essere i diritti umani così come vengono affermati nelle varie carte dei diritti. La conseguenza sarebbe che la presa che noi abbiamo su valori di questo genere è immediata e intuitiva. Non credo che impostare la questione in questi termini sia del tutto corretto, perché i valori che vengono affermati nelle varie carte dei diritti, sono già il prodotto di una selezione analitica di questo genere. Si tratta, si potrebbe dire, di valori già sottoposti a un'intensa riflessione critica, codificata in una carta internazionale e che perciò sono, in un certo senso, al di là dell'azione individuale.

Nella filosofia dell'azione, invece, un processo riflessivo del genere di quello descritto da Scanlon non pare essere accantonabile, proprio perché la moralità dell'azione è ciò che emerge dall'interazione con le ragioni che altri avanzano. Per esemplificare: quando io ho un comportamento di lealtà nei confronti di un altro, la lealtà è ritenuta una proprietà sostantiva dell'azione che costituisce una ragione da incorporare nel mio giudizio deliberativo e tale da essere accolta anche nei giudizi deliberativi di altri. Per questa medesima ragione, la moralità è qualcosa che si produce continuamente nell'azione. È, per dirla, con un'espressione che credo incontrerebbe l'approvazione di Scanlon, la manifestazione della superiorità nell'azione del *normativo* sul *valutativo*. Si tratta, in altre parole, di questo: quando noi cerchiamo delle ragioni per i nostri desideri e per i nostri giudizi, ciò che facciamo è di caratterizzarli nei termini di ciò che li rende buoni o giusti. Si tratta di un'istanza anti-formalistica ("La strategia della spiegazione formale è di fare appello a considerazioni che sono per quanto possibili indipendenti dall'appello a un qualsiasi fine particolare"⁶⁷), poiché il normativo nasce dalla collaborazione dialogica degli agenti. Tradizionalmente, si ritiene che l'alternativa a questa strategia esplicativa formale sia il consequenzialismo di un qualche genere. In realtà, oramai sappiamo che questa non è né l'unica strategia possibile né quella maggiormente persuasiva. "La strategia alternativa è di spiegare la capacità dei giudizi morali di possedere delle ragioni caratterizzando, più pienamente in termini sostantivi, la forma particolare del valore al quale noi rispondiamo agendo giustamente o che noi violiamo, agendo ingiustamente. Lo scopo è di rendere maggiormente chiaro che cosa questa particolare forma di valore sia e di rendere il suo appello più manifesto".⁶⁸ Che questa strategia alternativa di chiarificazione sia anche una priorità del

⁶⁷ *WWOEO*, p. 150.

⁶⁸ *WWOEO*, p. 150.

normativo sul valutativo non è però del tutto chiaro e certamente non è implicato analiticamente nella nozione stessa di strategia alternativa. Così come non è del tutto chiaro che tale strategia si accompagni necessariamente a una priorità delle ragioni incorporate nei giudizi deliberativi sui desideri che devono essere valutati da questi stessi giudizi per costituirsi in ragioni per agire.

La mia impressione è che porre la questione nei termini di una priorità epistemologica delle ragioni sui desideri, priorità che suscita, come dicevo, la simpatia di chiunque sia incline a forme di intellettualismo etico – come io stesso sono – mette del tutto in secondo piano quanto si dovrebbe pensare come un intreccio che superi l'idea di priorità del normativo sul valutativo. Noi *siamo* questo intreccio, quando agiamo in base a considerazioni riflessive che emergono dal confronto con le ragioni e i desideri degli altri. La proprietà di essere una ragione per un'azione è una proprietà generale non naturale che identifica e giustifica una classe di azioni, ma deve anche essere la spiegazione per quel particolare valore che mettiamo in campo nel nostro agire, in grado di specificare il modo particolare nel quale noi valutiamo l'azione. Quanto tutto questo possa essere conciliato con l'idea di Scanlon che i valori non abbiano una struttura teleologica o non possiedano una struttura teleologica semplice non è facile dire. Da un lato, fornire ragioni per l'azione significa esibire modalità specifiche di valutazione dell'azione; dall'altro, è difficile negare che almeno alcune azioni derivino il loro valore dal fatto che noi riteniamo che contribuiscano a produrre stati del mondo che sono intrinsecamente buoni, giusti, degni di approvazione e lode. Penso ad esempio alla lista di diritti compilata a più riprese da Nussbaum e alla sua nozione di fioritura.⁶⁹ Noi vogliamo che questi diritti siano effettivi perché ci sono delle proprietà negli stati del mondo che ne deriveranno, i quali crediamo debbano essere valutate positivamente e, per quanto sta in nostro potere, debbano essere realizzate. Ci sono alcune osservazioni di Scanlon che io credo possano indirizzare in questa direzione, moderando il suo stesso anti-teleologismo. Si è visto che per Scanlon il valore non è una proprietà naturale. “Ma anche se l'aver valore non può essere identificato con il possedere un qualche insieme di proprietà naturali, rimane vero che per una cosa il possedere queste proprietà può costituire le fondamenta per concludere che possiede un valore”.⁷⁰ Si pone allora il problema di sapere quale sia la relazione tra queste proprietà naturali, la proprietà di avere un valore, e le ragioni che noi abbiamo per comportarci in una determinata maniera nei confronti di ciò

⁶⁹ M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, (2001), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2001.

⁷⁰ *WWOEO*, p. 96.

che pensiamo abbia valore. Di fronte a questa *relazione tripartita* abbiamo due possibilità: 1) una cosa ha le proprietà naturali adatte e quindi ha l'ulteriore proprietà di poter esser valutata come dotata di un valore; 2) essere un bene per qualcosa non è una proprietà che ci fornisce direttamente delle ragioni per agire in una certa maniera, ma significa possedere altre proprietà che ci danno ragioni per agire in certo modo. Ad esempio, il fatto che venga fatta una certa scoperta scientifica può essere una ragione per finanziare ulteriori studi in quel settore o il fatto che un certo sito archeologico sia particolarmente ricco è una ragione per visitarlo. Ma questi e ulteriori analoghi esempi forniti da Scanlon sono molto equivoci e non contribuiscono affatto a chiarire quella relazione tripartita. Non chiariscono affatto che esiste una netta distinzione tra il valutativo e il normativo. Ad esempio, se io considero positivamente la ricchezza di un sito archeologico e ritengo che sia un bene la sua tutela, è davvero pensabile che questo sia avvenuto a prescindere da una valutazione? Mi sembra del tutto illogico pensare che questo sia effettivamente possibile. Se io ritengo che sia doveroso promuovere tutte le condizioni che rendono più probabile il fiorire di una vita umana degna di essere vissuta, è davvero credibile che io possa aver operato una distinzione tra il normativo e il valutativo? Quali sarebbero in questo caso, come in altri, gli elementi valutativi distinti da quelli normativi che dovrei prendere in considerazione? Il normativo si intreccia al valutativo in tutte queste situazioni e non c'è ragione di pensare che debba avvenire altrimenti. Non c'è ragione di pensarlo anche alla luce dello stesso contrattualismo morale. In fin dei conti, anche la diversa salienza che noi attribuiamo a differenti caratteristiche naturali potrebbe essere benissimo, e di fatto è, qualcosa che emerge da un processo selettivo di accordo tra gli agenti. Le caratteristiche di una ricerca scientifica sono ritenute importanti in vista di nostri interessi, che sono pensati come particolarmente rilevanti al fine di raggiungere determinati obiettivi. Le caratteristiche di un sito archeologico sono ritenute importanti, perché contribuiscono a rendere più ricca e completa una determinata narrazione storica e così via. È, in questo senso, equivoco affermare, come fa Scanlon, che le ragioni sono fornite dalle caratteristiche naturali di una situazione, perché il contrasto non è affatto tra il normativo e il valutativo, bensì tra il bene e il giusto concepiti come termini astratti e le specifiche declinazioni contestuali della nostra azione, che, non è opportuno dimenticarlo, sono proprio quelle che ci permettono di ragionare di giusto e bene in termini astratti, generali, universali. L'azione, in altri termini, ha sempre per sua natura una dimensione teleologica che non è possibile non sia trasmessa anche nella normatività che noi assumiamo come termine di valutazione del nostro agire.

10. Il problema della normatività della motivazione rappresenta uno dei temi maggiormente dibattuti in filosofia morale. Normalmente si ritiene che valutare un'azione possibile come ingiusta costituisca anche una ragione per non compiere quell'azione. Normalmente si dice che le ragioni morali hanno una loro forza che però richiede di essere spiegata. "Se esistono circostanze nelle quali un agente potrebbe avere una ragione sufficiente per fare qualcosa che lui o lei sa che è sbagliato, queste sono tutto sommato molto rare. Ma se il giusto e l'ingiusto sempre o anche quasi sempre hanno la precedenza su altri valori, questo è qualcosa che richiede una spiegazione. Come è possibile, se noi riconosciamo altri valori dal giusto e dall'ingiusto e li prendiamo sul serio, affermare che una ragione di questo genere ha priorità su tutto il resto?".⁷¹ Per affrontare questo problema dobbiamo fare attenzione a non rimanere confinati all'interno delle alternative poste dal dilemma di Prichard. "Il problema della priorità è il problema di spiegare come considerazioni sul giusto e l'ingiusto giochino un certo ruolo nel ragionamento di un agente. Il problema dell'importanza riguarda il significato, per una terza parte, del fatto che un agente attribuisce o non attribuisce questo ruolo alle considerazioni morali".⁷² Quello che però non possiamo fare è dire immediatamente che giustizia e ingiustizia sono esse stesse fonte di ragioni, poiché presupporremo precisamente quello che si tratta di spiegare; d'altra parte, andiamo alla ricerca di una relazione che non sia semplicemente contingente tra ragione e motivazione. Il contrattualismo morale ritiene di essere in una posizione privilegiata per spiegare questo legame. Il contrattualismo morale ritiene, infatti, che "un atto sia sbagliato se la sua esecuzione in circostanze date non sarebbe permessa da un qualche insieme di principi per la regolazione generale del comportamento che nessun altro potrebbe ragionevolmente respingere come base per un accordo generale non coercitivo e informato".⁷³ Molti penseranno che questa ultima formula espressa in termini tanto generali non individua un valore specifico, ma pone lo schema astratto della valutazione dei comportamenti, mancando così uno degli obiettivi che il contrattualismo dovrebbe avere presenti. La valutazione di Scanlon è però diversa, poiché ritiene che, al contrario, un valore specifico possa essere individuato in maniera piuttosto agevole proprio da tale generalità. Quello che viene individuato da un insieme di principi che nessuno potrebbe ragionevolmente respingere è una modalità specifica di

⁷¹ *WWOEO*, p. 148.

⁷² *WWOEO*, p. 149.

⁷³ *WWOEO*, p. 153.

reciproco riconoscimento. Si tratta non tanto un riconoscimento che si realizza nella singolarità dei comportamenti, dal momento che il mio interlocutore o chi può essere potenzialmente interessato dagli esiti della mia azione potrebbe benissimo essere animato da ragioni che non sono morali, quanto piuttosto un riconoscimento ideale, il quale però non si realizza nell'infinità formale degli imperativi, quanto negli "aspetti del valore positivo di un modo di vivere con gli altri".⁷⁴ La moralità non è perciò lo strumento attraverso il quale noi ci procuriamo dei vantaggi attraverso l'interazione reciproca, ma è la condizione di qualsiasi relazione basata sul riconoscimento e la condizione, *va da sé*, di qualsiasi vantaggio che dal riconoscimento reciproco possiamo trarre, perseguendo il giusto e evitando l'ingiusto.

Tutto questo rappresenta uno spostamento dalla primitiva versione del contrattualismo morale che Scanlon aveva offerto in un lavoro divenuto celebre, ossia l'articolo 'Contrattualismo e utilitarismo'.⁷⁵ In quell'articolo Scanlon si limitava a legare la forza delle argomentazioni morali a un desiderio. Questo desiderio era però di genere particolare e mostra bene come abbia potuto successivamente essere sostanzialmente abbandonato. Si trattava di un desiderio di genere particolare perché si limitava ad auspicare che le proprie argomentazioni fossero in grado di convincere gli altri agenti sulla base di principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rigettare. È un uso legittimo, beninteso, del concetto di desiderio, ma a me pare che sia anche un desiderio del tutto depurato e che ben difficilmente sarebbe considerato un desiderio alla medesima stregua in cui diciamo che è un desiderio avere voglia di una pizza o di stendersi sulla sabbia a prendere il sole in una calda giornata estiva. Tuttavia, penso che le ragioni che sostenevano quella particolare valutazione positiva di quello specifico desiderio siano rimaste le medesime anche nell'opera maggiore. In questa opera, come si è visto, Scanlon tende ad escludere il desiderio dalla maggior parte della fenomenologia della motivazione morale. Non è il desiderio a motivarci, bensì i giudizi che incorporano ragioni emerse selettivamente nel confronto, anche soltanto potenziale, con altri. Di più: i desideri non rappresentano fonti per le ragioni. Scanlon ritiene che sia un fatto della fenomenologia della motivazione che molti sono indotti a fare o a non fare determinate cose perché giustificano tali azioni o omissioni sulla base di ragioni e di giudizi impersonali. Quando si agisce in questa maniera depurata si agisce moralmente. Anche quel desiderio che gli altri accettino il confronto sulle ragioni motivanti e sui

⁷⁴ *WWOEO*, p. 162.

⁷⁵ T. Scanlon, *Contrattualismo e utilitarismo*, in A. Sen & B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre* (1982), Milano, Il Saggiatore, 1984, pp. 133–164.

giudizi che li esprimono e siano disposti a riconoscere forza ai soli argomenti, che sono quelli che ogni essere razionale potrebbe avere, può essere a propria volta tradotto in una ragione e incorporato in un giudizio che emerge selettivamente dal confronto tra gli agenti. Si trattava, quindi, di un residuo non necessario al contrattualismo morale e all'intellettualismo etico che lo anima. Il problema è piuttosto se sia un residuo di cui in generale possa a fare a meno la teoria morale. Mi spiego: Scanlon ritiene che questo punto sia particolarmente importante per due caratteristiche delle ragioni e delle motivazioni, la priorità e l'importanza. Sulla priorità si è già detto. Si tratta di una sorta di trascendentale che vincola il giudizio. È difficile del resto non essere d'accordo su questo punto, perché ne va della consistenza stessa del discorso morale. Se questo discorso non potesse appellarsi a una qualche forma di priorità, allora sarebbe un discorso soltanto derivato e non autonomo, e quindi, potrebbe essere ricondotto a considerazioni di altro genere. Il punto rilevante riguarda l'importanza e la capacità di fare breccia nell'amoralista, che comprende la distinzione tra giusto e ingiusto, ma non se ne cura. Si tratta di un punto notevole poiché l'amoralista ragiona dal punto di vista dell'agente, al modo dell'agente morale, ma il suo desiderio è radicalmente divergente da quello che l'agente morale nella prima versione del contrattualismo di Scanlon aveva. Penso sia anche questo che abbia spinto Scanlon a depurare ulteriormente quella sua prima versione. Il motivo è abbastanza semplice da spiegare a mio avviso. Se ciò che motiva all'azione non è il desiderio, bensì le ragioni incorporate in giudizi selettivi, allora si capisce quale può essere la conclusione che il lettore sedotto dalla versione della moralità proposta da Scanlon è tentato di trarre, e precisamente che l'amoralista è impegnato in una sorta di compito irrazionale. A propria volta questo genera, ancora una volta, problemi normativi di portata ben più vasta di questo caso specifico, importante, ma minoritario e tutto sommato scarsamente presente nell'esperienza morale. Si tratta del problema della corrispondenza e del possibile conflitto tra progetti individuali e principi.

I progetti individuali sono evidentemente spesso una forma strutturata di desideri. Non tutti, naturalmente, ma quelli che contribuiscono a definire le forme profonde della nostra personalità individuale, nascono da desideri profondi di essere un certo genere di persona. In che misura questi progetti individuali profondi non sono essi stessi quelli che costituiscono il retroterra costitutivo dei principi? Se noi diamo una risposta affermativa che riconosce un peso notevole alla nostra auto-narrazione nella costruzione del nostro agire morale, allora un progetto come quello del contrattualismo morale, al quale pare essere essenziale affermare la priorità delle ragioni sui desideri, parrebbe essere messo in profonda discus-

sione. Questa posizione è, come è noto, in gran parte coincidente con l'internalismo. L'internalismo nella versione che ne ha dato Williams⁷⁶ è, in effetti, uno dei temi discussi con una certa frequenza da Scanlon in termini espliciti. Tuttavia, in termini impliciti l'internalismo è realmente la sfida maggiore che il contrattualista morale si trova a dover fronteggiare.

Mi pare che Scanlon adotti diverse tattiche argomentative per costruire la sua strategia di difesa nei confronti dell'internalismo e per ribadire che le ragioni morali hanno priorità sui desideri fondati in questi progetti narrativi individuali. In primo luogo, vi è l'affermazione che il contrattualismo morale non limita affatto i progetti individuali, ma è, viceversa, precisamente la moralità del giusto e dell'ingiusto che riserva una porzione consistente a questi progetti, proprio nella misura in cui sarebbe irragionevole permettere che non si realizzino, se non sono in contrasto con il perseguimento del giusto e con l'evitare l'ingiusto. Questi progetti non hanno una dimensione di dogmatismo fanatico, proprio perché si incorporano in giudizi che emergono selettivamente. Ad esempio, il principio di soccorrere altri che si trovino in difficoltà trova un suo limite nel fatto che non si può ragionevolmente richiedere il sacrificio della vita del soccorritore. Se questo avviene siamo nel campo delle azioni eroiche, ma se non accade non siamo nell'ambito delle omissioni immorali. Infatti, “[q]uesti principi sarebbero ragionevolmente rifiutabili se fossero disegnati in termini meno precisi. Ad esempio, sarebbe ragionevole rigettare un principio che ci richieda, in ogni decisione che dobbiamo prendere, di non dare maggior peso ai nostri personali interessi che a interessi analoghi di altri. Dal punto di vista dell'agente un principio del genere sarebbe intollerabilmente intrusivo”.⁷⁷ L'agente è, insomma, anche un *nome proprio* e di questo semplice dato fenomenologico non si può non tener conto, se intendiamo dare una versione della moralità aderente alla realtà. Ma che cosa significa disegnare i contorni di un principio in maniera precisa? Non si tratta di una domanda oziosa, per due motivi: 1) i principi sono secondo Scanlon *plurali* e certamente la sua non è una filosofia morale che individua termini etici dai quali dedurre analiticamente principi specifici. Lo stesso giusto e ingiusto risultano essere dei termini-ombrello più che delle prescrizioni precise; 2) i contorni di un principio si disegnano su uno *sfondo*. Questo sfondo è costituito nel contrattualismo morale dal confronto delle ragioni che giustificano le nostre azioni con ciò che gli altri pensano di queste giustificazioni. Ora, tale sfondo per definizione è uno sfondo mobile. Ragionando non tanto dal punto di vista dell'agente, ma

⁷⁶ B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987.

⁷⁷ *WWOEO*, p. 224.

dal punto di vista del paziente potenziale delle nostre azioni morali, perché dovremmo escludere che i suoi progetti profondi non debbano essere presi in considerazione? Sembra essere un'impresa difficile, se non disperata, tentare di convincere qualcuno di una cosa di questo genere, a meno che egli stesso non abbia già accettato lo schema generale della moralità contrattualistica ed interpreti, quindi, l'intrusione in un suo progetto personale profondo nella valutazione della sua azione come una sorta di errore cognitivo, che è proprio quanto il contrattualismo morale, in definitiva, richiede. È possibile che ciò segnali una tensione tra la particolarità dello sfondo morale e un criterio, invece, generale richiesto da Scanlon, secondo il quale “[d]obbiamo considerare anche i costi (e i benefici) generali della sua [*id est*: del principio] accettazione. In questo caso i costi generali dell'accoglimento sono sufficienti a supportare un ragionevole rifiuto. Rigettare un principio su questa base non implica dare un peso speciale al mio o al tuo interesse, ma segnala piuttosto le ragioni generiche che ognuno nella posizione di un agente ha per non volere di essere legato, in generale, da un tale stretto requisito. Proprio ragionare imparzialmente sulla rigettabilità dei principi conduce alla conclusione che non ci è richiesto di essere imparziali in ogni decisione effettiva che prendiamo”.⁷⁸ Il principio di soccorso in alto mare, contemplato da tutti i codici di navigazione non richiede che sia messa a rischio, oltre a un certo limite, la sicurezza dell'equipaggio soccorrente. Quindi, il conflitto tra progetti individuali e principi morali non si descrive in generale mediante una dicotomia irrisolvibile.

Si può raggiungere un risultato simile anche riflettendo su quello che Scanlon chiama il principio di felicità. Dobbiamo sempre agire in maniera tale da assecondare il principio mettendo da parte i nostri progetti individuali? Indubbiamente, questo è quasi un principio *prima facie* quando ci è molto semplice perseguirlo, anche se non è per me un grande sacrificio rinunciare a guardare la partita se mia moglie desidera andare a teatro. Ma in altri casi la cosa potrebbe diventare controversa. Ad esempio, quando il principio di felicità entra in contrasto con un principio di beneficenza eccessivamente esigente. È noto che ognuno di noi potrebbe vivere una vita generalmente degna di essere vissuta anche con un reddito, nei paesi affluenti, di molto inferiore a quello che mediamente percepiamo.⁷⁹ Abbiamo il dovere morale di devolvere la maggior parte del nostro reddito in opere di carità? La risposta è negativa perché alcuni dei nostri pro-

⁷⁸ *WWOEO*, p. 225.

⁷⁹ J. Philips, *Being Rich in a Poor World: On What Rich People Like Us Can Do at Little Cost*, “Etica&Politica/Ethics&Politics”, 2008, 1, www.units.it/etica/2008_1/PHILIPS.pdf

getti individuali sembra che ne sarebbero affetti in maniera tale da dover essere cancellati dalle nostre vite. Non mi sto riferendo a cose che magari potrebbero apparire futili. In fin dei conti, anche se rinuncio a fare vacanze in luoghi esotici e aiuto organizzazioni umanitarie, il mio livello di frustrazione potrebbe rimanere entro limiti accettabili. Ma si immagini il caso di una coppia, che è composta da un uomo e una donna già genitori di un bimbo, che desiderano averne un altro. Sappiamo che allevare un figlio comporta una spesa economica seria. Con la medesima cifra si potrebbe sostenere l'educazione primaria e secondaria di parecchi bambini in paesi del terzo mondo. Il principio di felicità sarebbe sostenuto, senz'altro, ma a prezzo della rinuncia a quello che appare essere un progetto di vita fondamentale, anche se non riguarda la sopravvivenza di nessuno. Sarebbe lecita una richiesta di questo genere? Credo che la risposta debba essere negativa. Tuttavia, ciò non significa che il conflitto tra principio e progetto di vita sia eliminato. Ritengo che ogni coppia consapevole sollevi interrogativi di questo genere e di generi simili, quando progetta una nuova vita che si affaccia nel mondo; se la sua risposta è a favore del progetto individuale e di coppia non è certamente possibile sostenere che si tratti di una scelta che trascura elementi di moralità di maggior peso.

Anche nel caso dei conflitti ricorrenti tra progetti individuali e principi, quello che ci si deve attendere ragionevolmente è una sorta di contrattazione etica tra agenti della scena morale, che sappia tenere in conto il reciproco riconoscimento delle aspettative legittime di ciascuno. Nel caso del principio di felicità questo riconoscimento è particolarmente difficile, perché andrebbe soppesato su una miriade incontrollabile di fattori e, di fatto, si scontra con il dato di fatto dell'incertezza su quale sia precisamente l'informazione disponibile pertinente al tuo caso. Come fai a sapere esattamente che l'educazione di cinque bambini africani indigenti vale in questo momento di più dell'educazione che potrai fornire a un tuo figlio che ancora non esiste? Potrebbe essere che proprio perché allevato in un ambiente favorevole tuo figlio in futuro divenga un genio della biologia molecolare, in grado di dare un consistente contributo al progresso generale dell'umanità e quindi proprio a quel principio generale di felicità che apparentemente non hai seguito. Oppure, al contrario, potrebbe essere che proprio uno dei cinque bimbi africani, se opportunamente stimolato, sarà magari in grado di trarre profitto dagli incontri fortuiti della vita e diventare lui un grande scienziato. Sono tutte cose che non è possibile conoscere a priori, ma che dimostrano almeno una cosa molto importante, ossia che la moralità non può essere ridotta semplicemente a calcolo. Noi agiamo moralmente addentrandoci in questi conflitti potenziali e non cer-

cando di eliminarli. Questo non sarebbe, del resto, nemmeno possibile, appunto perché noi agiamo nel ‘crepuscolo delle probabilità’.

11. Insistere sulla fundamentalità dei principi morali in quanto incorporati in giudizi selettivi che nessuno potrebbe ragionevolmente rigettare è possibile solo dopo che sia intervenuto il *riconoscimento reciproco* dell'importanza della *persona* come fonte di quelle ragioni, di quei giudizi e di quei principi. Sembra che la priorità delle ragioni sia, cioè, costantemente presupposta da Scanlon e abbia l'aspetto più di un appello a considerare l'emergenza degli stessi principi dal confronto interpersonale da parte degli agenti, in una misura tale che non sarebbe stata possibile precedentemente all'accoglimento della proposta contrattualista, che di una dimostrazione dialettica o di un riconoscimento di un dato della fenomenologia morale. Questo, tuttavia, apparirebbe essere una esigenza che potrebbe essere derivata da un genere ben diverso di interrogazione. Intendo dire che sarebbe ben più sensata se la intendessimo come una strategia di risposta alla *consistenza interna* della medesima moralità, piuttosto che come una risposta alla superiorità dei giudizi che incorporano le ragioni sui progetti individuali e sui desideri, in una parola, sull'internalismo.

Il fatto è che ragionare in termini di priorità e di importanza dei principi e delle ragioni che li sostengono significa impegnarsi in una strategia comparativa. In questo caso, vogliamo sapere per quale motivo almeno alcuni nostri progetti individuali non dovrebbero avere la precedenza sulle ragioni e sui principi. Anche sostenere che la realizzazione di determinati valori morali nelle nostre stesse vite, per quanto ne siamo capaci, contribuisce a realizzare proprio alcuni progetti individuali che abbiamo a cuore, pare presupporre più la risposta alla nostra domanda, che essere un'esauriente e persuasiva strategia a favore delle priorità deliberative che incorporano ragioni e principi. Ci sono chiaramente dei casi, come quelli elaborati negli esempi stessi di Scanlon, nei quali ciò che viene richiesto è una ricognizione maggiormente approfondita dei nostri progetti individuali. Questa ricognizione ci può condurre a concludere che il contrasto tra principi generali e progetti individuali è più apparente che reale. Tutto questo può succedere, ma gli esempi che utilizza Scanlon sono, in realtà, peculiari e difficilmente se ne potrebbe concludere altrimenti. I suoi esempi riguardano, infatti, principalmente due casi speciali, ossia l'amicizia e la ricerca scientifica. Si tratta di casi peculiari perché in ognuno dei due è incorporato, a mio modo di vedere, già il presupposto del contrattualismo morale, ossia che il valore è prodotto da una emergenza cooperativa che ha al proprio centro il mutuo riconoscimento. In effetti,

se ci riflettiamo, questo è quanto precisamente accade sia nell'amicizia sia nella ricerca scientifica, almeno in condizioni idealizzate. Nell'amicizia cerchiamo di realizzare valori come la lealtà, la *solidarietà*, il *mutuo soccorso*, la *comprensione reciproca* che, se non sono esplicitamente pensati per recare danno ad altri – a chi amico non è – ed essere quindi una perversione dell'amicizia, hanno precisamente quella dimensione di emergenza cooperativa che il contrattualismo morale ha a cuore. Ma questo accade anche nel caso della ricerca scientifica idealizzata, tanto questa si realizza nella comunità ideale dei ricercatori, come avrebbe detto Peirce, o nella *res publica virorum doctorum*, sognata da Leibniz. Il fatto è che questa comunità ideale e questa *res publica* solo immaginata devono essere già in certo modo presenti come trascendentale per dare senso alla nostra ricerca o al valore che alla ricerca attribuiamo. Nello stesso modo, il riconoscimento mutuo deve essere un presupposto dell'amicizia correttamente intesa e non è un suo risultato. In altre parole, ci deve essere già in entrambi i casi la realizzazione, magari intesa come esplicita, come in effetti accade il più delle volte, di qualcosa che presuppone una comunità di agenti che si accordano e concordano su aspetti ritenuti fondamentali. Altrimenti, per quale motivo valutare in senso così alto queste due attività, se non perché incorporano valori che dal punto di vista contrattualistico sono così rilevanti? Tuttavia, anche ammesso che tutti abbiano una così alta concezione dell'amicizia e della ricerca scientifica, in che modo pensare che il conflitto tra questi due valori, intesi come parti fondamentali di progetti individuali dell'agente, e i principi sia più apparente che reale aiuta effettivamente quando l'agente è in concreto di fronte a un problema di priorità? Sembra che la risposta non sia così facilmente ottenibile ragionando in astratto e preservando il valore dei progetti individuali nella misura in cui incorporano realmente quei due valori. In definitiva, parrebbe che l'obiezione scettica possa risorgere piuttosto agevolmente e prendere la forma di un argomento di questo genere: il riconoscimento mutuo inteso come caratteristica distintiva della moralità è piuttosto informe, se lo intendiamo a prescindere da vantaggi concreti in termini di realizzazione dei nostri progetti individuali.

Dobbiamo tenere presente in ogni momento che la moralità, così come è intesa anche dallo stesso Scanlon non è l'eroismo morale, bensì la condotta normalmente indirizzata al giusto, che emerge nell'azione. In questo senso è possibile che si collochi fianco a fianco la razionalità. Del resto, anche prospettive importanti alla nostra autorealizzazione possono non essere direttamente concepite come un incremento netto della nostra felicità o della nostra utilità o del nostro benessere, e questo potrebbe significare che in queste prospettive un posto di tutto rilievo venga assegnato

appunto a quel mutuo riconoscimento che costituisce la base della moralità secondo Scanlon, anche senza giungere alla conclusione che l'autorealizzazione non costituisca un elemento di valutazione dell'agire morale. In questa prospettiva, i progetti individuali rendono la nostra vita degna di essere vissuta perché incorporano il perseguimento del giusto. Io non vedo altro modo di rendere convincente l'argomento sulla priorità delle ragioni sui desideri se non questo. Quando si agisce moralmente l'effetto della nostra azione non è affatto puntuale, ma il suo effetto si riverbera ed ha conseguenze molto più che contingenti sul modo in cui noi intendiamo i nostri stessi progetti. Desidero che il mio lavoro sia riconosciuto nella mia comunità accademica di riferimento, ma non in qualsiasi modo, bensì perseguendo le pratiche che quella stessa comunità, formalmente e/o informalmente, ha codificato come buone pratiche di ricerca scientifica e intellettuale. Desidero che la mia prole goda di buone opportunità di sviluppo, perché essere un buon genitore fa parte sostanziale della mia autodescrizione, ma non posso farlo attraverso la sistematica denigrazione della prole degli altri. Quindi, è in definitiva vero che i principi ai quali cerchiamo di attenerci nell'azione hanno una loro priorità, ma non tanto perché i desideri che si strutturano nei nostri progetti di vita siano eticamente insignificanti, bensì perché i principi contribuiscono a rendere trasparenti le ragioni delle nostre scelte e a valutare se queste siano in accordo con il giusto. Questa valutazione può ben essere presente solo in un momento successivo all'azione. Infatti, chi agisce virtuosamente piuttosto raramente è mosso da considerazioni astratte derivate dai principi, ma è piuttosto indotto ad agire dall'urgenza dell'azione particolare: dal non recare danno a quella persona che possiede un nome proprio, dal non produrre un precedente che possa renderci persone inaffidabili agli occhi di altri, e certamente anche da un'idea retrostante di integrità personale che sarebbe intaccata, se noi ci comportassimo ingiustamente. Il centro focale non è però sui principi, ma sulle azioni che si devono fare e su quelle che non si devono compiere. Questa potrebbe costituire una difficoltà per il contrattualismo morale e inclinarlo verso forme di particolarismo etico alla Dancy, che sono molto distanti dalla sua idea di intendere la fenomenologia morale, proprio perché annullano il peso dei principi e si risolvono in una sorta di deontologismo intuizionistico dell'atto. In questa prospettiva, ritengo siano del tutto pertinenti le ripetute osservazioni di Scanlon sul fatto che le ragioni, i giudizi, i principi non riguardano soltanto la possibilità di fare o non fare determinate azioni, ma costituiscono dal punto di vista contrattualistico un contributo del tutto essenziale, non soltanto alla motivazione, ma anche all'indagine critica sul nostro agire. La moralità ha sempre questo doppio versante: esse-

re indirizzata verso il caso concreto ed essere anche capacità di giustificazione riflessiva della nostra azione. Questo vale spesso in maniera negativa: “essere morali comporta vedere determinate considerazioni come incapaci di fornire giustificazione per l’azione in certe situazioni anche se comportano elementi che in altri contesti sarebbero rilevanti. Il fatto che per me sarebbe leggermente scomodo non mantenere una promessa dovrebbe essere escluso come ragione per non farlo. Anche se sono in estremo bisogno di denaro per completare il mio progetto di vita, ciò non mi fornisce nessuna ragione per perseguire la morte di un ricco zio e nemmeno per sperare che lui, in piena salute e felice a settantatré anni, sia presto colpito da un attacco di cuore”.⁸⁰

C’è naturalmente da chiedersi se queste considerazioni esemplificative di Scanlon siano solo manifestazioni di buon senso morale o, piuttosto, non contribuiscano ad inclinare il contrattualismo morale verso forme di consequenzialismo indiretto. Si prenda l’idea che i profondi progetti personali di autodescrizione individuale siano conformi a principi che gli altri non dovrebbero ragionevolmente rigettare. Si possono distinguere due aspetti in questi stessi progetti: 1) il primo aspetto è relativo alla disposizione dei fini nei confronti di noi stessi; 2) il secondo riguarda questi stessi fini in quanto influenzano le vite degli altri agenti. Quando Scanlon suggerisce che l’aspetto contrattualista della sua proposta è precisamente quello più adeguato a rendere conto del valore degli agenti in quanto persone, evidentemente ritiene che il secondo aspetto sia quello rilevante. Ma quello che rimane indeterminato è la possibilità del conflitto in uno stesso progetto individuale del primo aspetto con il secondo. In altri termini, il contrattualismo morale dà per assodato che questo conflitto sia contingente e non rilevante, mentre la moralità, proprio sulla base del modello del contrattualismo politico, potrebbe essere pensata come una risposta alla possibilità sempre risorgente di questo contrasto. Potrebbe rispondere certamente a verità che in molti casi, soprattutto laddove la moralità si è già strutturata in una serie di comportamenti interindividuali relativamente stabili, i miei progetti individuali non siano in contrasto con i principi, ma questo potrebbe essere solo il risultato di un processo che sarebbe ingenuo pensare in termini così altamente irenici. Del resto, sulla base del contrattualismo morale dire, ad esempio, che un comportamento crudele è da evitare non significa in primo luogo affermare che evitare la crudeltà fornisce ragioni sufficienti a non compiere azioni crudeli, quanto piuttosto che l’agente che sarebbe affetto da un’azione crudele ha tutte le ragioni per evitarla. Ovviamente, questo è vero in un senso nient’affatto

⁸⁰ *WWOEO*, p. 156.

banale, ma è difficile pensare che questa costituisca sempre una ragione per l'agente per non compiere un'azione.

Il fatto che si possa dire che ciò che accade è un'interiorizzazione di questo modello deliberativo, ossia mettersi dal punto di vista degli altri agenti, secondo me è un indice di qualcosa di estremamente importante, e cioè del fatto che il contrattualismo morale, proprio in virtù della sua enfasi sul momento deliberativo e intersoggettivo della costituzione della moralità, rimanda a una sorta di empatia tra l'agente e le altre persone. Questa sembra una spiegazione piuttosto buona di gran parte della fenomenologia morale, mentre il momento riflessivo della moralità effettivamente potrebbe continuare ad essere letto in termini di ragioni emergenti incorporate in giudizi. Ma in entrambi questi momenti, quello della moralità agita, per così dire, e quello della moralità riflessa, se il mutuo riconoscimento di trovarsi immersi tra persone è uno degli elementi distintivi, e certamente non tra quelli di secondo piano, sarebbe proprio tale capacità di immedesimazione ad essere prevalente nella nostra capacità, forse troppo poco esercitata, di mettere da parte i nostri progetti individuali nella misura in cui possono contrastare e recare danno agli altri agenti. La simpatia risorge fin dentro le ragioni riflessive e non può non essere così.

12. Se, a parità di condizioni, tuttavia tu non ti senti in grado di compiere proprio quell'azione che ti procurerebbe un vantaggio e creerebbe un piccolo danno a un altro, quello che ti rimane da dire è che non lo fai perché non vuoi danneggiare un tuo simile. Agire moralmente accresce il significato della tua vita perché può incorporare nelle tue ragioni anche ragioni che non sono tue e, in questo senso, rendere la tua esistenza maggiormente ricca di significati. È questo uno dei motivi che potrebbero spiegare anche il dilemma della priorità delle ragioni morali su altre motivazioni. Tuttavia, anche questo elemento potrebbe non essere sufficiente a distanziare il contrattualismo morale dall'utilitarismo quanto Scanlon vorrebbe. Si pensi all'idea di felicità generale così come viene elaborata dall'utilitarismo classico. Si tratta di un concentrarsi sul benessere degli esseri senzienti che fornisce alla motivazione morale la tipicità della sua forza ed è una risposta diretta al problema della capacità delle ragioni morali di porsi in competizione con i progetti individuali. Nel medesimo tempo, però, accrescere il benessere degli esseri senzienti è anche palesemente una modalità di trascendere la propria individualità e di fornire alla propria esistenza un significato più pieno, allo stesso modo del contrattualismo morale. Questa ultima osservazione ci riporta a una delle caratterizzazioni decisive del contrattualismo morale. Scanlon lo presenta co-

me una spiegazione unificata della moralità. L'unificazione è unificazione del molteplice nel nucleo del valore intrinseco della persona in quanto fonte dei processi normativi, ma il molteplice che viene unificato dalla moralità che genere di pluralità comporta? Come Scanlon precisa, si tratta di un molteplice che concerne il normativo stesso, dal momento che ci sono valori che non riguardano in maniera diretta la dignità della persona. Si pensi ai valori legati alla salvaguardia dell'ambiente o a quelli legati al raggiungimento di alti standard professionali nel proprio lavoro. "Molte persone, ad esempio, credono che abbiamo delle ragioni per non allagare il Gran Canyon, o per distruggere le foreste pluviali, o per agire in modo da minacciare la sopravvivenza di una specie (la nostra o qualche altra), semplicemente perché queste cose hanno valore e dovrebbero essere preservate e rispettate, e non soltanto perché agire in tali maniere sarebbe contrario alle pretese e agli interessi degli individui".⁸¹ In questo e in altri casi, è necessario riconoscere che il contrattualismo morale copre una parte ampia, ma non completa, della moralità. È una forma di moralità che non è impersonale, poiché riconosce la possibilità che altri avanzino obiezioni ai principi che noi seguiamo o, più spesso, alla loro applicazione particolare. "La formula contrattualistica intende descrivere una categoria di idee morali: ciò che viene richiesto da 'ciò che ci dobbiamo reciprocamente'. Le ragioni per rifiutare un principio corrispondono allora a forme particolari di preoccupazione che noi abbiamo verso altri individui. Per definizione, le ragioni impersonali non rappresentano forme di tale preoccupazione. Scorrono dal valore degli oggetti stessi, non (almeno in prima istanza) da qualsiasi cosa abbia a che fare con la mia relazione con altre persone. Affermare questo – affermare, ad esempio, che distruggendo un antico monumento o albero io non faccio torto a nessuno – non significa affermare che non abbiamo nessuna ragione (o almeno nessuna ragione morale nel senso più ampio) per non compiere questi atti".⁸² Al contrario, noi diciamo che distruggere un monumento o distruggere una nicchia ecologica è un atto sbagliato. Quando usiamo *sbagliato* in questo contesto, intendiamo dire che esistono ragioni molto forti per non compiere questo genere di atti, ossia intendiamo dire che non è indifferente che questi atti siano compiuti oppure no. Per quale motivo pensiamo non siano azioni indifferenti? Il valore che attribuiamo a questi oggetti è un valore intrinseco, ossia un valore che non dipende da noi, e, anche a tralasciare una nostra eventuale adesione al contrattualismo morale, possiamo ritenere che questo sia abbastanza plausibile. Ammettiamo che nessuno sappia che esista una determinata specie di mammiferi. L'esistenza di

⁸¹ *WWOEO*, p. 219.

⁸² *WWOEO*, pp. 219-220.

questa specie ha un valore oppure no? Per rispondere alla domanda è sufficiente fare un piccolo test mentale. Immaginiamo che questa specie sia per estinguersi. La sua estinzione è un male oppure no? Dal momento che molti di noi darebbero una risposta affermativa e dal momento che per ipotesi noi nemmeno sappiamo dell'esistenza di questa specie, allora dobbiamo concludere che l'esistenza della specie ha un valore che non dipende dalla nostra attribuzione di valore. Rimane da sapere per quale motivo lo pensiamo. Da un certo punto di vista, l'attribuzione diretta di un valore intrinseco è già in sé una risposta. Questa risposta secondo Scanlon esclude tale parte della normatività dalla spiegazione contrattualistica della moralità. Si noti, tuttavia, che lo stesso contrattualismo morale ha il proprio nucleo nel valore della persona, che a sua volta sarebbe escluso, quindi, dalla spiegazione della moralità che il contrattualismo ci offre. Se questa osservazione vale, allora la possibilità di offrire una spiegazione unificata della moralità è, in certa misura divergente: da un lato, la moralità è *emergenza* delle norme del giusto e dell'ingiusto, attraverso i processi di selezione delle ragioni che possiamo giustificare agli occhi degli altri; dall'altro, la stessa moralità contrattualistica è giustificata in una struttura che *non dipende* dalle ragioni che emergono selettivamente, ma dipende piuttosto dal riconoscimento del valore della persona. Quello che intendo dire è che alla medesima maniera di quelli che Scanlon descrive come valori intrinseci, che cadono al di fuori del contrattualismo morale, anche lo stesso contrattualismo morale trova la sua ragione in qualcosa che contrattualistico non è. Ci sarebbero, quindi, delle ragioni nient'affatto episodiche per pensare che la pluralità del normativo, che Scanlon afferma, debba essere messa in questione, almeno nelle forme che Scanlon sceglie per descriverla.

Naturalmente, ci sono anche diverse maniere di mettere in dubbio che questa esperienza di unità sia effettivamente presente nella fenomenologia morale e, quindi, possa mai permetterci di ricostruire qualcosa come un'unità nella teoria. La prima obiezione che viene in mente è quella relativa alla motivazione. Si può dubitare che determinare ciò che è giusto e sbagliato costituisca anche una motivazione ad agire perseguendo il giusto ed evitando l'ingiusto. Semplicemente chi avanza un'obiezione del genere pare negare che la moralità sia un dominio normativo in un qualche senso: non esiste una singola teoria in grado di mostrarci che ciò che rende determinate azioni morali o immorali costituisca anche una ragione per una determinata azione o omissione. Ciò che può essere maggiormente promettente come risposta a queste obiezioni, a mio avviso, va ricercato nei concetti morali concreti che permeano la nostra esperienza morale. Sono concetti sui quali anche Scanlon si sofferma ed hanno a che fare con

i comportamenti usuali di lealtà, amicizia, soccorso nelle difficoltà, evitare le sofferenze e così via. Sono concetti di questo genere che illuminano ciò che concretamente è il giusto e l'ingiusto, ma sono anche concetti di questo genere che aiutano a comprendere quali principi sono inaccettabili in una normale esperienza morale. Ad esempio, infliggere sofferenze immotivate ci fornisce sia l'esempio di un'azione che è immediatamente ingiusta, sia l'esempio dell'applicazione di un principio che sarebbe sbagliato seguire nell'azione. Sia l'azione sia il principio costituiscono una fattispecie che sarebbe inaccettabile ad agenti morali, perché non potrebbe essere giustificata nei termini del giusto. Tuttavia, ancora una volta, come si comprende, è il valore della persona che viene toccato da azioni e principi ingiusti, ed è questo valore che rende determinate azioni e principi ingiustificabili. Si tratta di concetti che una volta B. Williams ha qualificato come *densi*,⁸³ nel senso che è la nostra concreta comprensione di questi che ci motiva all'azione o all'omissione. Non siamo affatto vincolati a una spiegazione contrattualistica per comprendere la forza di questi concetti, ma solo a una normale comprensione intuitiva che in determinate azioni c'è qualcosa di sbagliato. Un approccio di questo genere, tuttavia, ritengo sia monco e insufficiente: sia monco perché assimila la censura morale a una reazione di disgusto (questa reazione ci può essere e, probabilmente, in ogni agente che normalmente fa parte del genere umano ci deve essere, ma limitare la moralità a questa l'appiattisce sul dogmatismo); sia insufficiente perché a ognuno di noi può essere chiesta ragione della propria censura morale e rispondere a questa richiesta ribadendo la propria reazione di disgusto, è semplicemente non rispondere affatto. Ad esempio, cosa c'è di sbagliato nella tortura o nello stupro? Io posso essere disgustato dalla visione di una persona torturata o stuprata – certamente devo esserlo se comprendo realmente ciò che sta accadendo –, ma se questo mi aiuta a formulare una spiegazione dell'immoralità di queste azioni, tuttavia, non me la fornisce direttamente. Se io avanzo una spiegazione in termini di principi generali – principi che, poniamo, mettano in campo l'umiliazione e la violazione dell'integrità personale –, allora non credo ci sarà mai nessuno che potrebbe continuare a dire che la prima spiegazione in termini di reazione di disgusto sia maggiormente completa della seconda in termini di principi. Quando diciamo che la tortura o lo stupro sono sbagliati indichiamo con un'abbreviazione il fatto che siamo capaci di individuare ragioni sostantive che ci permettono di spiegare perché tortura e stupro sono sbagliati. Si rifletta, però, sul fatto che questa nostra comprensione è in realtà precedente al fatto che i principi sulla quale si fonda non potrebbero essere ragionevolmente rifiutati. Se le cose stanno così, al-

⁸³ B. Williams, *L'etica e limiti della filosofia*, (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987, cap. 8.

lora non è il fatto che i principi non potrebbero essere ragionevolmente rifiutati che rende la nostra censura giusta e motivata moralmente. Deve essere qualcos'altro che rende solido il nostro rifiuto di queste azioni e io non riesco a rintracciare nient'altro se non, ancora una volta, il fatto che si è esercitata una coazione contro un essere senziente senza il suo consenso e che tale coazione era intesa a negarne *integrità* e *dignità*. L'unità dell'esperienza morale deve essere disegnata per mezzo di concetti come l'integrità e la dignità, rispetto ai quali anche il giusto e l'ingiusto paiono essere solo modalità derivate.

Rimangono i problemi che riguardano valori indipendenti dagli agenti, quali quelli che attribuiamo all'integrità delle nicchie ecologiche. La distruzione di una nicchia ecologica, effettuata in maniera gratuita, rappresenta una violazione dell'integrità di quella porzione ambientale, ma chi è in grado di valutare il danno rispetto a uno stato precedente non è certamente quella stessa nicchia ecologica. È allora sensato parlare di un comportamento ingiusto? È certo che tra le responsabilità che noi siamo soliti attribuire a noi stessi vi sono anche quelle che chiamiamo 'vicarie', sotto il cui titolo rientrano le responsabilità che noi assumiamo perché non è possibile che vengano assunte da altri soggetti. In questo modo, i genitori sono responsabili dei figli e questa idea si trasmette, come è noto, anche ad aspetti dei nostri codici civili, laddove, ad esempio, ammettono la possibilità dell'amministrazioni di sostegno a persone che non sono in grado di provvedere ai propri interessi. Il caso sembra chiaro: vi sono situazioni in cui alcuni soggetti non possono essere ritenuti responsabili delle proprie azioni e devono essere tutelati e indirizzati. La filosofia morale che si richiama a una struttura liberale è estremamente sospettosa verso forme di paternalismo, ma occorre ammettere che il paternalismo è giustificato dove palesemente si opera nel miglior interesse di chi non è in grado di provvedere a se stesso. In questo senso, ad esempio, se impongo ai miei figli di andare a scuola e di accedere a livelli minimi di istruzione, anche se loro non ne hanno alcuna voglia, agisco in maniera paternalista, ma non violo in alcun modo la loro autonomia, poiché i vantaggi che si ottengono dall'accesso a livelli anche minimi di istruzione sono così evidenti per chi li ha ottenuti da giustificare questo livello minimo di coercizione.⁸⁴

Una maniera di giustificare il paternalismo è di cercare di chiarificare il significato dell'espressione 'soggetto autonomo'. Non tutti i soggetti, infatti, lo sono. Alcuni perché non si trovano ancora allo stato di maturazione ritenuto necessario alla piena assunzione del significato

⁸⁴ E.-D.Cohen, *Paternalism that does not Restrict Individuality: Criteria and Applications*, "Social Theory and Practice", 1986, pp. 309-335.

dell'espressione, altri perché hanno perduto la qualifica di agente pienamente autonomo, ad esempio a seguito di patologie di varia natura. Quindi, c'è un *sensu sociale* dell'essere soggetto autonomo che va riconosciuto a maggior tutela di chi lo diventerà, molto probabilmente, e di chi, invece, lo è stato pienamente, così come di chi non potrà mai esserlo – gli handicappati gravi, ad esempio –. Ma non è affatto chiaro come il caso possa applicarsi a enti ai quali noi attribuiamo un valore indipendente, come ad esempio la foresta pluviale o la Domus Aurea. Se noi decidiamo di distruggerle, di che cosa precisamente violiamo l'integrità? Questo non è per niente chiaro se noi pensiamo che effettivamente la foresta pluviale e la Domus Aurea abbiano un valore in sé. Credo che la cosa si possa chiarire se noi cominciamo a pensare che la distruzione di qualcosa che riteniamo abbia un valore intrinseco abbia a che fare con la violazione dell'integrità di un osservatore potenziale, perché quella distruzione renderebbe la sua vita meno ricca. Se questa semplice osservazione viene ritenuta plausibile, allora dobbiamo anche trarne un'ulteriore implicazione, che conferma che l'esperienza morale ha un suo nucleo che attorno all'integrità personale e a concetti simili viene a strutturarsi, ben al di là di un nucleo comune solo al giusto e all'ingiusto, come vorrebbe Scanlon. Questo nucleo comune non implica però un monismo del valore. I valori continuano ad essere plurali e potenzialmente contrastanti. Fa parte della semplice fenomenologia dell'esperienza morale che sia così e sarebbe assurdo negarlo. Quello che, invece, è da negare è un pluralismo illimitato dei valori. Se questo pluralismo avesse effettivamente corso, non ci sarebbe alcuna ragione nemmeno per impegnarsi nel progetto contrattualistico di Scanlon. Penso che questo sia segnalato dal suo realismo procedurale sulle ragioni e sui valori, che effettivamente mi pare una buona maniera di riconciliarsi con un pluralismo moderato. Ritenerne che le ragioni emergano in maniera selettiva e siano incorporate nei giudizi valutativi significa fare affidamento su standard di correttezza che possono essere anche estremamente sofisticati, nel senso che si affidano alla migliore informazione disponibile e tengono nel giusto conto le argomentazioni che vengono avanzate nella discussione morale. Per questa sua fiducia, Scanlon ritiene che i valori che abbiano soddisfatto queste condizioni possano essere ritenuti veri. Questo però significa che il nucleo dell'argomentazione morale non deve essere situato nel giusto e nell'ingiusto, bensì nella capacità di fornire ragioni morali stringenti. Del resto, gli esempi che Scanlon fornisce a proposito dell'amicizia, la cura della prole, la tutela dell'ambiente, l'integrità della ricerca scientifica si indirizzano proprio in questa direzione e le ragioni per acconsentirvi parrebbero, dal punto di vista della plausibilità e ragionevolezza epistemica,

trascendere il modello contrattualistico. Si prendano le condizioni generiche dell'accettazione di un certo enunciato morale vincolato da un principio. "Poiché non possiamo sapere nel momento in cui stiamo facendo questa valutazione, quali individui particolari in quale maniera saranno coinvolti da esso (quale agente si richiederà che agisca in una determinata maniera, chi come vittima potenziale, chi come spettatore e così via), la nostra valutazione non può essere basata su scopi particolari, preferenze e altre caratteristiche di individui specifici. Dobbiamo invece fare affidamento sull'informazione comunemente disponibile su ciò che le persone hanno ragione di volere. Mi riferirò a questa informazione come a delle ragioni generiche".⁸⁵ Queste ragioni generiche possono essere del tutto al di là della morale contrattualista. Si prendano le ragioni generiche che ognuno ha per evitare danni al suo corpo e alla sua integrità fisica. Sembrerebbe che queste ragioni non abbiano alcuna necessità di essere contrattate in un qualsiasi senso, ma piuttosto che gli spazi concettuali del contratto morale e dell'emergenza di norme di tutela e protezione siano semplicemente derivati da qualche ragione prioritaria che è antecedente il contratto morale. Questo mi pare anche in accordo con quanto viene detto dell'argomentazione morale, subito dopo. "Esiste un'ovvia pressione nel rendere i principi sempre più specifici, per dar conto di variazioni sempre più particolari rispetto ai bisogni e alle circostanze. Ma esiste anche una pressione contraria che sorge dal fatto che principi sempre più specifici creeranno maggiore incertezza e richiederanno a coloro che si trovano in altre posizioni di raccogliere maggiori informazioni per sapere a quali conseguenze un principio va incontro e quali requisiti comporta. Ad esempio, il principio di tenere fede alle promesse ci protegge dall'essere vincolati in maniere indesiderate specificando che solo gli impegni volontari sono vincolanti. Tuttavia, gli individui differiscono nella loro abilità di prevedere possibili difficoltà e di resistere a sottili pressioni per acconsentire a un accordo".⁸⁶ Ovviamente, l'esempio avanzato da Scanlon è quello favorito dalla tradizione contrattualista, ossia la promessa, ma la sostanza dell'argomento mi pare vada nella direzione che invece delineavo.

I principi possono essere sempre più specificati sino a giungere o a conclusioni paradossali o alla loro inapplicabilità. L'inapplicabilità di un principio segnala che qualcosa non funziona nel modo in cui il principio è stato concettualizzato, poiché il principio è pensato per la generalità e non per l'assoluta singolarità. Questo equivale a dire che vi è un'esigenza di fermarsi percorrendo a ritroso il cammino dalla particolarità alla gene-

⁸⁵ *WWOEO*, p. 204.

⁸⁶ *WWOEO*, p. 205.

ralità. Nel caso dell'esempio predente fatto da Scanlon, quello dell'inviolabilità dell'integrità fisica – che pure contempla casi come l'amputazione di un arto necrotizzato e le estrazioni di denti cariati –, questo limite va assegnato non a una negoziazione, ma all'appello che il soggetto può sempre fare di essere vittima di un atto coercitivo. Naturalmente, anche questo segnala che le ragioni morali sono in certo senso i prodotti di un'operazione di idealizzazione su casi etici. È normale che sia così, dal momento che riguardano norme di condotta per regolare il comportamento che ciascuno potrebbe accettare. In questo senso, si può anche dire che le ragioni morali sono effettivamente costruite, ma questo non significa che siano sempre il prodotto idealizzato di procedure di una riflessione contrattualistica sui principi.

13. Scanlon non afferma mai che le ragioni morali siano prodotte dalle nostre deliberazioni attuali, anche se è evidente il debito verso posizioni costruttiviste. Al contrario, quando ragioniamo sul giusto e sull'ingiusto siamo guidati dall'idea che esista una risposta corretta ai nostri dilemmi, la quale è precedente alla posizione del problema che stiamo affrontando. Questo equivale ad affermare che esistono fatti morali rispetto ai quali sarebbe ragionevole accettare principi che regolano il comportamento. Il proceduralismo di Scanlon è quindi una forma di realismo. Quanto sia compatibile questa posizione con il suo contrattualismo rimane, tuttavia, controverso. Si pensi alla sua idea della normatività del giusto e dell'ingiusto come dominio morale unificato. L'idea di unità del normativo avviene attraverso una determinazione negativa, ossia attraverso la messa alla prova della rigettabilità dei principi che vengono assunti come guida all'azione. È questa possibilità che garantisce, per quanto provvisoriamente, che nell'esperienza del dialogo morale, potenziale o attuale, sia raggiunto un punto di equilibrio degli agenti. Abbiamo, però, visto che almeno in alcuni casi – l'inviolabilità del corpo – questa procedura sembra essere ridondante e non è affatto necessaria per comprendere quali valori siano in gioco. Per questo motivo, almeno in alcuni casi, forse quantitativamente minoritari, ma di assoluta rilevanza, la rigettabilità dei principi è una questione secondaria nell'ordine della giustificazione e rimane, invece, primaria la questione del nostro accesso diretto alle ragioni che abbiamo per sostenere il principio.

Non intendo sostenere che l'edificio contrattualistico di Scanlon sia fondato su basi fragili. Quello che vorrei suggerire è che la nostra esperienza morale, ciò che Scanlon spesso qualifica come fenomenologia morale, è più complessa di quella che si può spiegare con un accordo. Certa-

mente, uno dei pregi del contrattualismo morale è la sua eleganza esplicativa e, in parte, la sua diffidenza verso l'intuizione. Tale diffidenza è espressa dall'idea di unità della ragione, che suggerisce che noi usiamo le medesime procedure sia nelle questioni morali sia in quelle non morali. Ora, questo potrebbe essere messo in disaccordo con il pluralismo dei valori, che pure Scanlon accetta, ma non è mio interesse proseguire su questa linea, che non mi pare promettente. Quello che maggiormente mi interessa è notare quanto di persuasivo c'è nella proposta contrattualista. Secondo me, l'elemento di maggiore consistenza è proprio l'idea di emergenza dei giudizi che incorporano le ragioni. Ciò sembra essere realmente in accordo con la fenomenologia dell'esperienza morale, ma forse in un senso diverso da quello indicato da Scanlon. Infatti, ciò che l'emergenza dei giudizi morali sembra indicare è che noi apprezziamo realmente la forza dei principi morali, quando il fatto che siano riflessivamente accettati da altri indica che fanno parte di un'esperienza condivisa. Quanto più questa esperienza ha i tratti della generalità e si indirizza, asintoticamente, verso l'universalità, tanto più si accresce la sua forza persuasiva. In questo senso, l'idea di ragione morale è un aspetto dell'idea di ragione. Ma questo indica anche che l'idea di campo normativo unificato descrive imprecisamente la realtà del giusto e dell'ingiusto, anche se ne qualifica precisamente la speranza. Questa speranza sarebbe forse in accordo con l'idea di emergenza dei giudizi dall'esperienza morale, che è sempre un'esperienza di *incontro* e di *cooperazione* e *conflitto* con gli altri agenti. Questo mi pare in accordo sostanziale con quanto sostiene Scanlon quando afferma che “gli argomenti morali particolari sembrano stabilire che un'azione è ingiusta solo quando, e solo perché, mostrano che agire in quel modo potrebbe non essere giustificato nei confronti di altri su basi che non potrebbero ragionevolmente rifiutare”.⁸⁷ In altri termini, il modo in cui noi concretamente procediamo nell'argomentazione morale, rivela che presupponiamo un insieme condiviso di condizioni, la principale delle quali è la possibilità di offrire giustificazioni persuasive agli altri agenti. Tuttavia, questa è una strategia procedurale e non sostantiva. Infatti, quando un determinato principio è messo in questione non lo è sulla base di una procedura, ma piuttosto perché si ritiene che non sia un candidato adeguato a specificare valori di maggior peso. Questo mi pare possa risultare anche dall'ampia discussione che Scanlon svolge a proposito della promessa. Per quale motivo noi pensiamo che sia un bene adempiere alle promesse e sia ingiusto non dar loro corso? Quando si tratta di giustificare questo principio, Scanlon si appella al valore della *fiducia*. Sarebbe questo valore che renderebbe ragionevole rifiutare un principio che consente

⁸⁷ *WWOEO*, p. 170.

di non adempiere alle promesse che si sono volontariamente sottoscritte. Se le cose stanno effettivamente così, si potrebbe però obiettare a Scanlon che qui è in gioco un valore sostantivo e non una questione di procedura ragionevole. È perché abbiamo accordato precedentemente un valore sostantivo alla fiducia che pensiamo ce l'abbia anche la promessa e non perché adempiere alle procedure implicate dalla promessa viene da noi ritenuto una maniera di costituire il valore della fiducia. L'idea che i principi che sostanziano la procedura implicata nella promessa di solito non potrebbero ragionevolmente essere rifiutati riguarda il semplice fatto che il valore incorporato in primo luogo nella promessa non è la sua inviolabilità, ma il valore della fiducia che contribuisce a costruire la validità del nostro giudizio morale a favore dell'encomiabilità del mantenere le promesse. La risposta di Scanlon sarebbe che con ogni evidenza avere una comprensione la più possibile completa del valore della fiducia implica la capacità di mettere a confronto lo spessore di questo valore come principio di regolazione del comportamento umano con principi potenzialmente rivali. È questa capacità che conferisce al valore della fiducia il suo ruolo di principio morale e tale capacità ovviamente rimanda a pratiche e procedure facilmente giustificabili dal punto di vista del contrattualismo morale. Si deve ammettere che il valore della promessa deve essere misurato anche su altri valori potenzialmente in conflitto con quello della fiducia. Ad esempio, una certa flessibilità compensativa, nel caso che una determinata promessa non venga adempiuta, potrebbe inclinare verso un depotenziamento dell'assolutezza della fiducia. Qui entriamo però nel campo complesso dell'assicurazione contro comportamenti potenzialmente dannosi e la cosa potrebbe avere un significato anche al di là del caso specifico della promessa e della fiducia. Certamente, la capacità di valutare la dimensione complessa di un principio implica la capacità di confrontare le conseguenze della sua applicazione rispetto ad altri principi con i quali potrebbe trovarsi in conflitto. Tuttavia, questa capacità è implicata anche in altri aspetti della determinazione di un principio e non soltanto quando noi lo confrontiamo e lo pesiamo rispetto ad altri principi.

Quando cerchiamo di determinare il valore proprio dei principi che sono, ad esempio, coinvolti nell'integrità della pratica scientifica e intellettuale o nella vita sessuale o nella pratica dell'amicizia si può realmente sostenere che noi non ragioniamo in maniera comparativa? Penso che escludere la comparazione anche nella determinazione semplice e non pesata contro altri principi di un valore semplicemente ci preclude la possibilità di comprendere che cosa realmente ci sia in gioco quando valutiamo positivamente l'integrità scientifica, la vita sessuale, l'amicizia e così via. Quindi, il requisito della comparazione, da una parte, è del tutto essenzia-

le, come suggerisce Scanlon, nella comprensione della qualità di un principio, ma, da un'altra parte, questo significa solamente che da sempre è uno degli elementi costitutivi di una valutazione consapevolmente riflessiva e non soltanto quando entra nel gioco che il contrattualista gioca meglio, quello del potenziale conflitto. Il tema della comparazione non è tanto, quindi, un tema elusivo, bensì un elemento continuamente presente nella riflessione morale. La sua maggiore visibilità nel caso evidenziato dal contrattualismo morale è dovuta al fatto che un immediato confronto con le ragioni degli altri agenti fa parte dell'agenda in maniera palese, mentre nell'altro caso questo elemento di confronto non è *prima facie* visibile in maniera altrettanto chiara.

L'idea dell'unità normativa della moralità del giusto e dell'ingiusto ha le sue ragioni in una tradizione che attraversa il pensiero occidentale e che si manifesta nella maniera più elegante tanto nella tradizione deontologica inaugurata da Kant quanto in quella rappresentata dalla riflessione sui diritti.⁸⁸ Questa idea concepisce la moralità come un tentativo di rispondere in maniera adeguata all'integrità della persona e ai valori che questa integrità incorpora, in primo luogo il diritto a non essere violata coercitivamente, almeno *prima facie*. La discussione che Scanlon svolge del valore della vita umana mi sembra vada precisamente in questa direzione, nel senso che la discussione morale dovrebbe essere indirizzata a rintracciare principi che non siano rigettabili da chiunque. Se tale nobile ideale può essere sottoscritto, però questo è ben lungi dal provare in un qualsiasi senso che la dimensione contrattuale sia quella che fornisce l'unità normativa alla moralità del giusto e dell'ingiusto. Al massimo, fornisce un utilissimo e finanche determinante metodo e descrive il modo in cui noi risolviamo le dispute in situazioni altamente idealizzate, mentre non ne segue che rappresenti anche il nucleo della moralità del giusto e dell'ingiusto.

All'interno della determinazione contrattualistica della moralità è difficile mantenere sino in fondo quel livello pluralistico che il contrattualismo morale assume come un dato. Se il pluralismo morale rimane indeterminato, tuttavia, le caratteristiche dell'argomentazione morale che Scanlon predilige – onnipervasività della ragione argomentativa e della riflessione pratica – non possono pretendere quella determinatezza che il contrattualismo esige – importanza e priorità, innanzitutto –, poiché è molto facile immaginare che le caratteristiche di indeterminatezza si tra-

⁸⁸ Si veda la produzione di R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino, 1982; *Questioni di principio* (1985), Milano, Il Saggiatore, 1986; *L'impero del diritto* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1990.

vasino dal livello normativo a quello argomentativo. Per quale ragione questo non dovrebbe accadere, del resto? Ma questo è proprio quanto il contrattualista morale non è disposto ad accettare. Ciò che, viceversa, milita fortemente a favore di una impostazione contrattualista anche in filosofia morale è precisamente la volontà di ricercare un insieme di principi relativamente immuni dalla critica pluralista e relativamente immuni proprio dal pluralismo che siamo abituati a vedere come una caratteristica della riflessione normativa. Questo però non rientra del tutto nelle corde di Scanlon per il quale la sua teoria copre contemporaneamente due ambizioni difficilmente conciliabili. “I principi, così come io li intenderò, sono conclusioni generali sullo statuto di vari generi di ragioni per agire. Intesi in tal modo, i principi possono escludere alcune azioni escludendo le ragioni sulle quali dovrebbero basarsi, ma lasciano anche ampio spazio per l’interpretazione e il giudizio”.⁸⁹ L’esempio che Scanlon successivamente illustra è il meno felice per il contrattualista. Si prenda la tutela della vita umana. Non sembra esserci principio maggiormente diretto. Che cosa allora dire dell’autodifesa, delle uccisioni in caso di guerra (giusta) e dell’eutanasia, si interroga Scanlon? Si tratta di un esempio infelice per giustificare l’ampio spazio che viene lasciato all’interpretazione dei principi, perché proprio dal punto di vista di una filosofia morale contrattualistica, le specificazioni che vengono in mente a Scanlon – e che forse verrebbero in mente a chiunque –, suggeriscono in almeno i primi due casi scelti come controesempi che siamo ancora del tutto dentro la determinazione contrattualistica del principio. Se il problema del contrattualismo, come inevitabilmente deve anche essere dalla prospettiva di ciò che ci dobbiamo reciprocamente, è quella del raggiungimento di una relativa stabilità delle pratiche politiche, del ragionamento pratico, dell’azione, allora l’uccisione per autodifesa non presenta alcun problema. Nemmeno l’uccisione in guerra, se siamo in grado di determinare in maniera precisa che quella che stiamo combattendo è una guerra in generale giusta (come fu quella contro il nazismo e il fascismo, ad esempio). Questo non significa certo che ogni uccisione per autodifesa sia giustificata né che lo sia ogni uccisione in una guerra giusta, ma in linea generale questi due esempi non sono esempi di quell’ampio spazio che il contrattualismo riserverebbe alla determinazione dei principi. In verità, non lo è nemmeno il terzo caso proposto da Scanlon, ossia quello dell’eutanasia. Se la descrizione che l’agente ritiene di dover dare di se stesso è tale da non sopportare quello che viene percepito come una disintegrazione della propria identità personale, posto che porre fine a quella disintegrazione non dia origine a situazioni socialmente instabili, allora il contrattualismo morale non è in

⁸⁹ *WWOEO*, p. 199.

grado di dire nulla di più né, probabilmente, ha il dovere di farlo. Questo però non dice ancora nulla sulla liceità delle pratiche eutanasiche, ma si limita a segnalare uno slittamento inevitabile nel contrattualismo morale dal dominio dell'etica a quello dell'etica sociale o della politica.

Anche questo è un indice di una caratteristica importante del lavoro di Scanlon, ossia del fatto che la vecchia disputa tra concezioni pluraliste del valore e concezioni in qualche modo alternative deve essere ridisegnata non attorno ai poli molti/uno, bensì attorno ai termini rispetto ai quali si deve argomentare, termini che il contrattualismo morale concepisce come reciprocità di trattamento. In questo senso, il contrattualismo morale fornisce un approccio al fenomeno della deliberazione morale più persuasivo di quello utilitarista, poiché argomenta che nella deliberazione entrano in gioco fattori più complessi della determinazione del benessere collettivo, ad esempio fattori che riguardano la responsabilità personale, i criteri di equità, le condizioni di scelta e le condizioni di informazione. Inoltre, la moralità normativa del giusto e dell'ingiusto sembra collocarsi su un piano diverso dalle considerazioni teleologiche proprie del consequenzialismo e in questo viene incontro a una intuizione del senso comune, che spesso concepisce le questioni relative a questo campo normativo come questioni cui si ha un accesso diretto. Un'ulteriore pregio allora del contrattualismo morale è di ricondurre questa modalità intuitiva a qualcosa di maggiormente strutturato, ossia il valore della persona, che è da sempre considerato il punto debole dell'utilitarismo – ma lo è anche, a mio avviso, di alcune versioni dello stesso contrattualismo, tra le quali quella di Rawls⁹⁰ –. Va da sé che in alcune specifiche situazioni, le considerazioni aggregative devono essere prese in considerazione come materia autentica della riflessione morale, ma “[l]’argomento che porta a concludere che l’aggregazione rappresenta un acuto problema per il contrattualismo poggia sull’assunzione che la forza delle rimostranze contro un principio sono unicamente una funzione del costo che comporterebbe la sua accettazione.”⁹¹ In fondo, è qui che è riassunto il senso della poderosa impresa di Scanlon: aver argomentato a favore di un pluralismo non illimitato dei valori, sulla base di un concetto come quello di campo normativo unificato. Penso che al di là delle cose che possono essere considerate discutibili nella sua opera, il fatto di aver coniugato questa idea unificatrice con alcune assunzioni intuitive quali quella della centralità della persona rappresenti una descrizione maggiormente adeguata della feno-

⁹⁰ P. Marrone, *Aspettative morali legittime: glosse al paragrafo 48 di una teoria della giustizia di J. Rawls*, “Etica&Politica/Ethics&Politics”, 2007, 2
www.units.it/etica/2007_2/MARRONE.pdf

⁹¹ *WWOEO*, p. 231.

menologia della deliberazione morale di quella offerta da considerazioni più strettamente teleologiche o deontologiche.

Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento

Laura Quintana
Universidad de los Andes
Bogotá- Colombia
lquintan@uniandes.edu.co

ABSTRACT

This article discusses whether, from Hannah Arendt's point of view, the being-in-common of singularities can be conceived in terms of mutual recognition. Although it is shown that Arendt's theory of action involves the idea that the identity of singularities is relational, it is also stressed that it is a fluid identity, thrown into contingency. Therefore, it is not a more solid self consciousness what individuals achieve when they open themselves to each other and when they recognize themselves in their difference. What they achieve is to be exposed to the fact of co-existence, to an experience of plurality in which others are more than just a mirror in which they recognize and affirm themselves.

0. Introducción

Antes del auge de las éticas de la comunicación y de las actuales teorías sobre el reconocimiento, Hannah Arendt propuso comprender la deliberación y la acción conjunta como los modos constitutivos del espacio político, e insistió en la importancia que tiene para la vida humana la disposición de los seres humanos a aceptar su pluralidad, al reconocerse mutuamente en el discurso y en la acción. De hecho, aunque en los escritos de esta autora no se encuentra propiamente una teoría sobre el reconocimiento, sus planteamientos pueden ofrecer elementos que podrían leerse a la luz de esta noción. En efecto, en Arendt puede hallarse la idea según la cual la identidad no es algo dado sino que se conforma en la experiencia compartida, en la red de relaciones humanas que constituyen el espacio de aparición (*cf.*, Arendt, 1958: 175-179). Se trata de un espacio que se concibe como un “en-medio-de”, como un entramado que depende fundamentalmente de la disposición de las personas a reconocerse mutuamente como seres actuantes (*cf.*, Tsao, 2002: 106). Además, Arendt parece enfatizar que la dignidad humana está dada por la posibilidad de aparecer ante otros y de ser reconocidos por éstos como “quiénes”, es decir, como seres únicos y singulares, cuya identidad se despliega al hablar y al actuar entre sí (*cf.*, Arendt, 1958: 181). De modo que, a su modo de ver, la dignidad humana consistiría en la existencia político-lingüística de los seres

humanos: en “su hablar, juzgar, actuar”, como capacidades que se tienen “a través, con y en relación con otros” (Menke, 2007: 753). Sin embargo, este reconocimiento que los singulares pueden alcanzar, al existir políticamente, va de la mano con una concepción de la política que subraya la contingencia de los asuntos humanos, y la falibilidad de unos actores que no pueden controlar ni comprender de principio a fin las consecuencias de sus actos. En esa medida, lo que los sujetos alcanzan al reconocerse mutuamente, según Arendt, no es un mayor autoconocimiento o una mayor autodeterminación, sino el quedar expuestos a la singularidad de los otros y a los riesgos que trae consigo la coexistencia, el ser-en-común en un mundo plural.

A continuación se discutirá cuál es el papel que juega la idea del mutuo reconocimiento en Arendt, y en qué medida ésta se relaciona con una aceptación de la alteridad humana y de los seres humanos como actuantes, que más que posibilitar la integridad y la seguridad del sujeto lo confronta con su finitud y con su fragilidad.

1. *El carácter revelador del discurso y de la acción*

La acción y el discurso son, desde el punto de vista de Arendt, las formas de vinculación interhumana propiamente políticas, pues la política se refiere “al estar juntos, los unos con los otros, de los diversos” (Arendt, 1997: 45); es gracias a tales actividades que los hombres pueden reconocer la pluralidad que les sería propia, darse una existencia compartida, co-existir. La acción –una capacidad que está estrechamente relacionada con el discurso¹– está enraizada, según Arendt, en la condición humana de la natalidad.

Con cada nacimiento alguien nuevo, único y extraño llega al mundo. Cada nacimiento es también un nuevo comienzo, implica la llegada inesperada de alguien que, a la vez, es capaz de comenzar algo imprevisible. La noción arendtiana de la natalidad, central en su pensamiento político, alude a ambas cosas: al hecho de que el mismo ser humano es “un comienzo, un inicio, ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer” (Arendt, 1997: 77); y a la unicidad y alteridad que emerge con el nacimiento de cada individuo, al “constante flujo de recién

¹ Para Arendt, la acción es inseparable del discurso pues de éste dependería el carácter revelador que la caracterizaría y su significado aparece, a la vez, en las palabras del narrador, de aquel que puede comprenderla retrospectivamente. Además, la autora tiende a comprender el discurso como una forma de acción, como una manera de incidir en el mundo e iniciar junto a otros algo nuevo e inesperado.

llegados que nacen en este mundo como extraños” (Arendt, 1958: 9). Al llegar a este mundo como extranjero cada ser humano se sitúa originariamente en una diferencia irreducible con respecto a los demás. Asimismo, porque el ser humano es un comienzo, y el comienzo de algo único y singular, de él se puede esperar lo inesperado (*cf.*, Arendt, 1958: 178). Al actuar, precisamente, al iniciar algo junto a otros y al relacionarse con ellos discursivamente, los seres humanos pueden dar lugar a lo nuevo e imprevisible, y pueden desarrollar las posibilidades de su ser distinto, y distinguirse; pueden desplegar su característica pluralidad (*cf.*, Arendt, 1958: 176). En este sentido, el discurso y la acción tienen un carácter revelador: la clase de persona que somos se muestra en nuestras palabras y actos, ellas exponen quién es alguien, revelan activamente su “única y personalidad identidad” (Arendt, 1958: 179).

Lo que se exhibe, sin embargo, no es un yo interno o una identidad previamente formada; lo que se expone es una identidad que se constituye en el espacio de aparición que la acción y el discurso establecen. Palabras y actos no ponen de manifiesto un “yo, algo dentro de mí que de otro modo no aparecería”, sino que permiten hacer activamente que mi presencia sea sentida, vista u oída por otros (*cf.*, Arendt, 1978: 29). Por ende, la forma en que aparezco ante otros no es un mero medio para la expresión de algo interior, sino que es la manera misma en que me doy ante otros, en que ellos pueden reconocermme como alguien, como un actor específico en el mundo público. En otras palabras, el tipo de persona que somos se hace presente en la forma en que actuamos con otros, en la manera en que hablamos y nos dirigimos a ellos:

Los seres humanos se *presentan* en palabra y actos y de esta forma indican cómo desean aparecer, qué, en su opinión, resulta adecuado y qué no para ser visto [...] Hasta cierto punto podemos escoger cómo aparecer ante otros, y esta apariencia de ningún modo es la manifestación externa de una disposición interna (Arendt, 1978: 34).

Al aparecer ante otros, los seres humanos indican cómo desean ser reconocidos y aceptados, cuáles son los principios que orientan sus formas de vida, y que tipo de relaciones esperan establecer con los demás. De la mano con esto, Arendt sugiere que la identidad de cada quien no es algo dado de antemano, en la interioridad del yo, sino algo que se conforma y desarrolla al incursionar en el espacio de aparición. Por esto mismo, no se trata tampoco de identidades fijas sino de modos de ser que se constituyen y se transforman en la exposición ante otros. En este sentido, “la distinción y la individuación se dan en el discurso” y en la acción (Arendt, 1978:

34). La exterioridad, la forma en que alguien aparece en palabras y actos, despliega su singularidad, mientras que en su interioridad, si cabe hablar en estos términos, cada quien no es más que un haz de deseos, necesidades, e impulsos irregulares que comparte con los otros ejemplares de su especie (*cf.*, Arendt, 1978: 34s). Es por esto que, desde el punto de vista de Arendt, sin la posibilidad de aparecer ante otros, las personas o bien quedan condenadas a ser tratadas como seres humanos en general, con ciertos rasgos e impulsos naturales; y deben limitarse a mostrar *qué* son, cuáles son sus talentos y disposiciones, sin poder aparecer *cómo quiénes*, como personajes específicos en la escena pública; o bien quedan reducidos a ser considerados como “diferentes en general”, a representar exclusivamente “su propia individualidad absolutamente única”; una individualidad que “privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado” (Arendt, 1952: 302)².

Sin embargo, sólo “hasta cierto punto” podemos escoger cómo hemos de aparecer ante otros, ya que también estamos sujetos a ciertas condiciones, nos encontramos en un ahí, en una facticidad que no podemos elegir. Aunque al actuar mostramos una espontaneidad que implica que no estamos completamente determinados por nuestros condicionamientos, en todo caso estamos insertos en un mundo, en un contexto de relaciones, en un ahí de la existencia que en cierta medida escapa a nuestras decisiones e iniciativas voluntarias. En realidad, habría que decir que lo propio de la acción genuina, y no de aquella que se traslapa con la fabricación, es el poder estar a la altura de esas condiciones, poder jugar con las posibilidades que ellas abren, sin asumir la actitud instrumental o manipuladora que es propia del hacer. Además, la identidad distintiva de cada quien aparece y sólo se hace visible para otros, para quienes pueden juzgar su historia vital, ya que “nos revelamos gradualmente”, “en la continuidad del vivir” (Arendt, 1958: 194). Por todo esto, la manera en que el agente se muestra en sus palabras y actos no es algo que pueda ser controlado por él, ni darse intencional o deliberadamente:

Esta revelación del «quién» en contraposición al «qué» es alguien [...] casi nunca puede realizarse como un propósito intencional, como si uno poseyera o pudiera disponer de ese «quién» como puede disponer de sus cualidades (Arendt, 1958:179).

Precisamente, porque nos encontramos arrojados en un mundo que no está sometido a nuestras decisiones, y porque nuestra identidad depende del

² Más adelante, cuando se discuta el significado ontológico que tiene para Arendt la experiencia compartida y el reconocimiento recíproco que ésta implica, se insistirá en aquello que los seres humanos pierden cuando son privados de tal experiencia.

reconocimiento de los otros, no somos los “autores de nuestras identidades”, no podemos “hacernos” ni determinar completamente quiénes somos³. Dado esto, la identidad que se conforma en la exposición pública no es algo que esté a nuestra disposición o que traiga consigo un mayor conocimiento de sí. Al contrario, “es más que probable que el «quién» que aparece de manera tan clara e inconfundible a los demás, permanezca oculto a la persona misma” (Arendt, 1958:179); “uno se revela a sí mismo sin conocerse o ser capaz de calcular de antemano a quién revela” (Arendt, 1958: 192). Por esto, lo que el actor alcanza en esta exposición no es una mayor conciencia de sí o un mayor grado de inteligibilidad con respecto a su individualidad, sino una apariencia constante y relativamente unitaria para los otros. Lo que se gana, como diría Agamben, es un *rostro*:

Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables (Agamben, 2001: 85-86).

El rostro es la apariencia que me expone a los otros. Es la apariencia de ese «quién» que se resiste a ser caracterizado por alguna cualidad o esencia, y a ser identificado en la solidez de una definición (*cf.* Arendt, 1958: 181). Es la apariencia de un «quién» que sólo se da, que sólo se muestra en su especificidad, al aparecer, al quedar expuesto a la alteridad de los demás. En este sentido, la experiencia compartida posibilita una identidad que se rehúsa a toda identificación con alguna propiedad o propósito, y que no se da tanto como una vuelta sobre sí, o como una plena identificación del agente consigo mismo, sino como una exposición de la singularidad, que la deja vertida, fuera de sí misma. Una identidad que es el rostro “irremediabilmente expuesto del ser humano”, su manera de darse, de existir entre otros como un ser que se da en esta exposición, que no se encuentra solamente en el

³ Según Arendt, la filosofía moderna, con Hegel a la cabeza, habría subrayado a tal punto la posibilidad que tienen los seres humanos de elegir cómo presentarse ante otros, que habría terminado por negar la facticidad humana, llegando incluso a afirmar que “el hombre puede hacerse a sí mismo”. En palabras de la autora: “Dada la innegable importancia que estas capacidades elegidas por uno mismo tienen para nuestro aparecer y para nuestro papel en el mundo, la filosofía moderna, empezando con Hegel, ha sucumbido a la extraña ilusión de que el hombre, a diferencia de otras cosas, se ha creado a sí mismo. Obviamente, la auto-presentación y el mero ser ahí [*thereness*] de la existencia no son lo mismo” (Arendt, 1978: 37).

mundo sino que es del mundo (*cf.*, Arendt, 1978: 20), y que no es más que apariencia⁴. Pues, “en este mundo en el que entramos, apareciendo de la nada, y del cual desaparecemos en la nada, *ser y apariencia coinciden*” (*cf.*, Arendt, 1978: 19). Por esto, porque el quiénes somos se da en esta apertura de la existencia, está atravesado por la imprevisibilidad y la contingencia que, como lo veremos más adelante, ella trae consigo.

2. *La pluralidad de la existencia política*

Si al aparecer, al mostrarse en palabras y actos, los seres humanos llegan propiamente a existir como “quiénes”, esto significa que su singularidad presupone su ex-sistencia, su ser-en-común en un mundo con otros. En palabras de Arendt, el “carácter revelador del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están unas con otras, no para o en contra” sino “en el puro estar juntos” (Arendt, 1958: 180). El que los seres humanos puedan mostrarse como únicos y singulares depende de la experiencia compartida: depende de otros con quienes actuar y hablar, y que puedan reconocer el tipo de personas que aparecen en palabras y actos. Así como un actor necesita del escenario, de sus compañeros de actuación y de los espectadores, para desplegar su arte, los seres humanos requerirían de un mundo, de una localización permanente para su aparición, y de sus semejantes para que interactúen con ellos y para que, como espectadores, constaten y reconozcan su existencia (*cf.*, Arendt, 1978: 22). Acción y discurso son entonces capacidades eminentemente plurales, no sólo porque siempre se dan y cobran sentido al coexistir, al compartir el mundo con los demás, sino porque el significado de una acción depende de otros que puedan comprenderla cuando ha concluido e interpretarla en perspectiva. Además,

el riesgo de hacer una aparición como ‘alguien’ entre otros puede ser tomado sólo por aquel que, en adelante, está dispuesto a existir de esta forma entre otros, y esto significa estar dispuesto a moverse entre otros, a exponer quién es uno, y a

⁴ Aunque la figura del ‘rostro’ remite inmediatamente a las reflexiones de Levinas, y seguramente Agamben no tiene en mente a Arendt cuando sugiere esta imagen, los planteamientos de esta autora sobre la existencia de la singularidad en su aparecer ante otros como un *quién* que es irreducible a sus propiedades pueden vincularse con ese “umbral”, que Agamben intenta articular con la figura del rostro.

renunciar a la extrañeza originaria del recién llegado a este mundo (Arendt, 1960: 220)⁵.

La pluralidad de la acción y del discurso se refiere también al tipo de relaciones humanas que tales actividades instauran. Éstas suponen que el agente esté dispuesto a existir de cierta forma en el mundo y a relacionarse de una manera peculiar con los demás: requieren que se decida a incursionar en la apariencia, a exponerse ante otros; que esté dispuesto a reconocerlos como seres actuantes, como seres singulares que se muestran ante él; y, asimismo, que los otros estén dispuestos a reconocer su específica singularidad como actor. Sin este mutuo reconocimiento no puede darse propiamente acción en concierto, co-acción sino vínculos desiguales que se caracterizan porque una de las partes trata de imponer sus puntos de vista, reduciendo o negando la diferencia de los demás, y por dar lugar a relaciones verticales de mando-obediencia, desde las cuales sólo se les reconoce a unos la posibilidad de actuar. De ahí que también sea indispensable que los actores se acepten como iguales y que en esa medida puedan renunciar a su originaria extrañeza. Es por esto que acción y discurso sólo pueden desplegarse, en sus auténticas posibilidades, en un espacio público delimitado por la ley de la igualdad y por el principio de la justicia. Ambas actividades suponen que los individuos logran reconocer para sí –en medio de las patentes diferencias a las que quedan arrojados desde su nacimiento– una igualdad que no está dada por naturaleza sino que debe ser otorgada y delimitada por ellos mismos. Pero esta igualdad política no debe entenderse como un principio unificador que reduce o niega toda diferencia, sino como una igualdad que posibilita la igual participación y el reconocimiento de los actores en su pluralidad. La idea arendtiana de respeto alude, justamente, a ese reconocimiento mutuo que las personas pueden alcanzar al relacionarse unas con otras en los modos de la acción y del discurso:

El respeto, no diferente de la aristotélica *philia politikē*, es un tipo de «amistad» sin intimidad ni proximidad; es una consideración de la persona desde la distancia que el espacio del mundo pone entre nosotros, y esta consideración es independiente de las cualidades que podamos admirar o de los logros que podamos tener en gran estima (Arendt, 1958: 243)

⁵ Traduzco esta cita de la versión alemana de *La Condición humana*, realizada por la propia Arendt bajo el título *Vita Activa*. Esta versión resulta bastante útil pues, como lo señala Tsao, en ella la autora hace aclaraciones y comentarios que no se encuentran en la versión al inglés (cf., Tsao, 2002: 104).

El respeto tiene que ver con la posibilidad de reconocer al otro como *quién*, como un actor específico, único y singular, y no simplemente como un *qué*, como un sujeto con ciertas capacidades útiles o funcionales. Se trata de una forma de trato que acepta la distancia que media entre seres singulares y que asume toda vinculación desde esta lejanía. El respeto no pretende entonces una cercanía o proximidad con el otro que anule su diferencia, ni una indiferencia que simplemente soporte o tolere la especificidad de cada quien. En relación con esto la remisión a la amistad, entendida como una capacidad política, resulta bastante significativa. Con ella, en efecto, no se alude a una relación de intimidad entre los amigos sino a una forma de estar juntos que supone la diferencia en la igualdad. Pero, esta igualdad “no significa que los amigos se vuelvan los mismos o iguales entre sí, sino más bien que se convierten en compañeros iguales en un mundo común – *que ellos juntos constituyen*” (Arendt, 1990: 83, cursivas mías). Además, ese mundo común que se genera en la amistad no se refiere a un trasfondo de creencias que acomuna a los individuos o a capacidades que todos comparten, ni en general, a una forma de pertenencia. Se refiere más bien a la mutua disposición a comprenderse que se instaura entre aquellos que se vinculan respetuosamente:

El elemento político en la amistad tiene que ver con que los amigos emprenden un diálogo verdadero en el que cada uno trata de entender la “verdad inherente” en la opinión del otro. Más que a su amigo como persona, un amigo entiende cómo y en qué específica articulación le aparece al otro el mundo común, quien como persona es por siempre desigual o diferente. Este tipo de comprensión –ver el mundo (como decimos hoy vulgarmente) desde el punto de vista de los otros– es el tipo de aproximación política *par excellence*” (Arendt, 1990: 84).

El prerrequisito de este tipo de comprensión es que cada cual pueda ser lo suficientemente articulado y consecuente para mostrar su opinión en su veracidad, de modo que pueda lograr ser comprendido por el otro. Asimismo, esta aproximación supone que no hay una verdad absoluta, igual para todos los seres humanos e independiente de su existencia concreta, sino que siempre opino desde mi propia experiencia. Pero, la opinión no es una mera ilusión subjetiva y arbitraria, sino que trae consigo un momento de verdad (*cf.*, Arendt, 1990: 84-85). No se trata, empero, de un punto de vista suprapersonal con el que todos los sujetos tendrían que coincidir, sino que se refiere a las posibilidades mostrativas de una opinión y a su veracidad: a lo que ésta puede decir de una persona, de su lugar en un mundo que comparte con otros, de sus puntos de vista con respecto a éste y de

su disposición a mostrarse consecuente frente a los demás. En este sentido, una opinión se refiere y abarca siempre “al mundo, tal y como se me abre a mí”; es una mirada sobre un mundo en el que me encuentro con otros (*cf.*, Arendt, 1990: 80). Comprender cómo se le aparece el mundo a otra persona, no significa, sin embargo, identificarse empáticamente con ella, o aceptar sus puntos de vista, sin más, como válidos. La mentalidad amplia, a la que se alude en la cita, se refiere más bien al esfuerzo de liberar la propia opinión de intereses privados o idiosincrásicos, y de abrirse a otras formas de consideración teniendo a la vista el tipo de mundo que emerge de sus asunciones o de sus principios de acción. Justamente, lo que se juzga, cuando se piensa de este modo, es el tipo de mundo y los principios que emergen de una opinión, y sobre todo, hasta qué punto ésta promueve “el placer de compartir”, “el intercambio mutuo” o “la aceptación de la pluralidad humana” (Enaudeau, 2007: 1039); hasta qué punto posibilita, en otras palabras, ese mundo plural, ese “en-medio-de” que, desde el punto de vista de Arendt, constituye el lugar de la política.

Podría decirse entonces que al vincularse respetuosamente en los modos de la acción y del discurso los individuos muestran una mutua disposición a compartir el mundo con los otros, reconociendo la singularidad de cada quien. De esta forma, el mutuo reconocimiento de los actores instituye un en-medio-de, un entramado de relaciones humanas, que se da en el cruce de las diferencias; un ser-en-común en el que aquello que los actores comparten es, ante todo, la aceptación de su finitud y de su alteridad.

3. La dimensión ontológica de la experiencia compartida

Al insistir en la idea de pluralidad, en que no el hombre en singular, sino una pluralidad de seres humanos habitan este planeta (*cf.*, Arendt, 1978: 19), Arendt sugiere que la existencia humana es co-existencia, se da siempre como un ser-en-común-con-otros. En este sentido, la experiencia compartida no es un valor o una posibilidad más sino una condición del ser humano. Y es que, como puede derivarse de lo anterior, desde el punto de vista de esta autora, no diría “yo” si estuviera solo, ni podría exhibirme como un ser singular si no contara con la presencia de otros de quienes pudiera distinguirme. Más aún, la realidad del mundo depende de la posibilidad de aparecer ante otros⁶. Es por esto que, en polémica con una vertiente dominante en la filosofía moderna, la autora enfatiza que “lo que llamamos

⁶ En palabras de la autora: “Para los hombres la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparecer ante todos” (Arendt, 1958: 199).

‘conciencia de sí’ [*consciousness*], el hecho de que soy consciente de mí mismo [...] nunca bastaría para garantizar la realidad” (Arendt, 1978: 19s). Nuestro sentido de la realidad y de nosotros mismos depende de la presencia de otros con quienes podemos compartir lo que experimentamos⁷.

Ahora bien, dado que la acción y el discurso son las formas de estar juntos en que los seres humanos pueden aparecer unos a otros, es decir, dado que es propiamente en éstas que se da la existencia compartida, puede comprenderse la dimensión ontológica que Arendt le atribuye a estas actividades. De hecho, al dar lugar a la trama de relaciones humanas, ellas contribuyen a constituir el mismo espacio de aparición, el espacio público, en ausencia del cual “ni la realidad del propio yo, de la propia identidad, ni la realidad del mundo circundante pueden ser establecidas más allá de toda duda” (Arendt, 1958: 208). A la luz de esto también podría derivarse que el mutuo reconocimiento es una posibilidad ontológica, dado que sin la disposición de las personas a aceptar su pluralidad y su copertenencia como seres actuantes no tendrían sentido la acción y el diálogo con otros, ni se podría conformar propiamente esa trama de relaciones que constituye el espacio de aparición. Pero sin todo esto, como ya se vio, los seres humanos no sólo no podrían desarrollarse como seres singulares sino que se encontrarían privados de mundo. En efecto, el espacio de aparición no es una dimensión más de la existencia, sino el mundo, el contexto que nos orienta, y el horizonte desde el cual intentamos comprender lo que acontece y pensar. De hecho, aunque el pensamiento requiere de soledad, siempre se da discursivamente y supone en todo caso un otro con el que se dialoga y al que se dirige. De modo que, la capacidad de pensar también está hecha para su uso público; en palabras de Kant, que la autora retoma: “«la razón no está hecha para adaptarse al aislamiento sino para la comunicación»” (Arendt, 2003: 79).

Todo esto puede explicar por qué, según Arendt, cuando a un ser humano se le niega la pertenencia a una comunidad política no es privado simplemente de ciertos derechos, sino que pierde la posibilidad de actuar, de formar y expresar una opinión propia y de ser reconocido en su singularidad; entonces, sus palabras dejan de ser relevantes y queda reducido a una vida desnuda, aislada de toda relación (*cf.*, Arendt, 1952: 296s). De esta forma es despojado de condiciones fundamentales para la existencia humana, sin las cuales ésta no sólo no puede desplegar sus posibilidades más fundamentales sino que no puede darse como tal. Pues, sin acción

⁷ De ahí que Arendt también señale: “El *cogito me cogitare ergo sum* de Descartes es un *non sequitur*, por la simple razón de que tal *res cogitans* nunca se muestra del todo, a menos que sus *cogitationes* se manifiesten en un discurso, hablado o escrito, algo que ya está destinado a, y presupone, oyentes y lectores como sus receptores (Arendt, 1978: 19s).

y sin discurso se pierde precisamente ese *ex* de la existencia que es constitutivo de la condición humana. De ahí que, según Arendt, el único derecho humano fundamental sea el “derecho a tener derechos”, esto es, el derecho a pertenecer a una comunidad política, el derecho a poder actuar y hablar junto a otros y ser reconocidos por éstos como miembro de una comunidad tal. Y es debido a esto que, a su modo de ver, lo que los apátridas y los refugiados pierden no son solamente los así llamados derechos del hombre, sino su dignidad y la posibilidad de llevar una forma de vida humana (*cf.*, Arendt, 1952: 297). Tal dignidad, sin embargo, no tiene que ver con los “valores” del humanismo tradicional; ella no se refiere ni a la autosuficiencia o autonomía de los seres humanos, ni a su capacidad para formarse o hacerse a sí mismos. Al contrario, para esta autora, la dignidad de los seres humanos tiene que ver con su condición de seres políticos, con su dependencia de otros con quienes actuar y hablar, con la pluralidad –en fin– de una existencia signada por la contingencia.

4. *Una política de la contingencia*

Que la existencia política esté atravesada por la contingencia es algo que ya podía derivarse de algunas de las consideraciones anteriores. En primer lugar, vimos que la identidad que se alcanza al actuar junto a otros no es algo que esté a disposición del agente o que él pueda controlar y, de la mano con esto, que nadie puede considerarse el autor de su historia vital, ya que el significado de sus actos sólo se revela a la mirada retrospectiva de un espectador, que puede interpretarlos a distancia. También se puso de manifiesto que la acción y el discurso requieren de la presencia de otros y, por ende, que no es posible en aislamiento. Además, la acción excluye la relación de mando-obediencia: cuando actuamos nos relacionamos de manera horizontal, co-actuamos, nos exponemos y quedamos *expuestos* a los otros (*cf.*, Arendt, 1958: 189-190). Y esto significa que las relaciones que se instituyen en la acción y el discurso no dependen enteramente de nuestro control o dominio, como cuando hacemos algo y podemos disponer de ciertos procedimientos y materiales. De hecho, la idea de un ser humano fuerte que actúa por su cuenta y puede disponer de los demás como comandante o líder, supone reducir la acción a la lógica del hacer, y con esto tratar a los seres humanos como si fueran un material moldeable o transformable (*cf.*, Arendt, 1958: 188).

Ahora bien, debido a que el actor siempre se mueve entre otros seres actuantes, de tal modo que su actuar se inserta en una trama de relaciones existente, una acción siempre afecta a otros seres humanos que, al reaccionar, comienzan nuevos

cursos de acción. Así, en la medida en que una acción inicia siempre nuevas relaciones, sus consecuencias se hacen ilimitadas. Es por esto que un actor nunca es meramente un “agente” sino siempre y al mismo tiempo un “paciente”, que está sujeto a las consecuencias ilimitadas de sus actos. Y es por esto que nadie “es dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final” (Arendt, 1958: 220). Dada esta ilimitación, y dada la incapacidad del agente para controlar las relaciones que su acción puede generar y para conocer el significado que terminarán teniendo sus actos, los resultados de éstos son también impredecibles (*cf.*, Arendt, 1958: 190ss). Asimismo, y por la permanencia que tiene cada acción al insertarse en una trama de relaciones humanas, lo actuado es irreversible, no se puede deshacer, como se puede deshacer lo hecho, lo que depende de la intencionalidad de una subjetividad.

Esta contingencia de la acción, que se deriva de la pluralidad humana, del hecho de que siempre nos encontramos entre otros con quienes actuamos y a quienes afectan nuestros actos, también trae consigo el que no podamos considerarnos soberanos, esto es, completamente autosuficientes y autónomos, capaces de una plena autodeterminación. En vista de esto, la tradición filosófica ha considerado que en ninguna actividad, como al actuar, aparece el ser humano como menos libre, puesto que esta tradición ha tendido a identificar la libertad con la soberanía. Para Arendt, en contraste, “la inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo [...] es el precio que tiene que pagar por la libertad” (Arendt, 1958: 244). Pues esta última es, desde el punto de vista de la autora, la posibilidad de iniciar algo nuevo junto a otros en el espacio de aparición y, como tal, se trata de un fenómeno mundano, que sólo existe en la trama de relaciones humanas. En esa medida, la libertad es indisoluble de nuestra existencia en plural y esta última nos arroja a una condición de contingencia, no-control e imprevisibilidad⁸.

Para los seres humanos, sin embargo, siempre ha sido muy difícil soportar el peso de esta contingencia: el peso de constatar que al actuar no saben plenamente lo que están haciendo, el peso de hacerse “culpables” de consecuencias que no podían predecir, el peso de no poder deshacer lo hecho sin importar cuan desastroso haya sido, el peso de no poder comprender plenamente el significado de sus acciones (*cf.*, Arendt, 1958: 233). Y es por esto que han intentado escapar de esa impredecibilidad e irreversibilidad de los asuntos humanos, instalándose en la dimensión más segura del pensamiento instrumental, y en la lógica de la fabricación, donde el ser humano puede determinar plenamente lo que crea,

⁸ En palabras de la autora: “la imposibilidad de permanecer como amo de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro, es el precio que [los hombres] pagan por la pluralidad y la realidad, por la dicha de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos” (Arendt, 1958: 244).

predecir los resultados de su actividad y deshacer lo hecho cuando no le sale bien. Precisamente, esto es, según Arendt, lo que se intenta cuando la libertad se desplaza del mundo a la ciudadela interior del yo, cuando la política deja de pensarse en términos de acción para concebirse desde la idea de gobierno, y cuando la pluralidad humana se intenta reducir a la idea de una voluntad soberana, unitaria e indivisa. Pero si los seres humanos pudieran eliminar la fragilidad de los asuntos humanos tendrían que renunciar a su pluralidad y tendrían que dejar de actuar (*cf.*, Arendt, 1958: 195); y con ello quedarían despojados de condiciones fundamentales de su existencia sin las cuales no podrían desarrollarse como seres singulares ni tener un mundo, un contexto en el cual sus vidas pudieran resultar significativas.

No obstante, al afirmar la contingencia de los asuntos humanos no se trata de negar que los actores tengan alguna responsabilidad moral. La concepción arendtiana de la acción no tiene que conducir a un inmoralismo político. Al contrario, ella trae consigo una moralidad distinta, que no se articula desde el presupuesto de un yo soberano, sino desde la idea de un mundo compartido que hay que cuidar y por el cual somos responsables. Esta moral supone que los individuos deberían actuar de acuerdo con principios que apunten a promover la acción y el diálogo con los otros, y junto esto una existencia política que pueda acoger la pluralidad de los actores. De modo que los individuos serían responsables por los principios que guían sus acciones, por el tipo de relaciones humanas que tales principios posibilitan, y por el mundo que éstos permiten constituir. En este sentido, se trata de una moral que acepta la finitud, la falibilidad y una cierta opacidad de los sujetos, pero que subraya en todo caso su disposición a compartir el mundo con los demás.

El perdón y la capacidad de hacer promesas son, justamente, dos formas de relación a través de las cuales los seres humanos pueden asumir la fragilidad constitutiva de los asuntos humanos, reconociéndose en la distancia del respeto, y cuidando del mundo que sus palabras y actos contribuyen a conformar.

5. Perdonar y prometer: los soportes de una moralidad del mundo

Perdonar y prometer son potencialidades de la misma acción. Se trata de dos capacidades que, al igual que la acción, se caracterizan por darse espontáneamente, por iniciar algo nuevo que no podía preverse, y porque sólo tienen sentido en la pluralidad humana.

El perdón presupone siempre a otros que nos perdonan o a quienes perdonamos; las promesas son formas de relación por medio de las cuales nos vinculamos con y ante los demás. Ambas, permiten asumir la contingencia de los asuntos humanos sin renunciar a ella. Si el perdón permite enfrentar la irreversibilidad de la acción, la imposibilidad de deshacer lo hecho, con todas sus consecuencias imprevistas, la capacidad de hacer promesas es lo que permite contrarrestar la impredecibilidad de la acción, el hecho de que los actores no son dueños de principio a fin de sus actos. Ambas se refieren a nuestra existencia en el mundo, a su temporalidad, a la manera en que los seres humanos pueden relacionarse con su pasado y con el futuro: mientras el perdón permite descargarnos del peso del pasado, las promesas son como “islas de seguridad en medio del océano de incertidumbre que es el futuro” (*cf.*, Arendt, 1958: 237). Además, estas dos capacidades apuntan a hacer posible la continuidad de la acción: sin el perdón nos quedaríamos atados a la única acción realizada, permaneciendo por siempre víctimas de sus consecuencias y, por ende, sin poder iniciar algo junto a otros, es decir, sin poder actuar de nuevo; sin la capacidad de hacer promesas los seres humanos no podrían confiar entre sí, ni sería posible alguna continuidad o durabilidad en sus relaciones.

El perdón es entonces el “correctivo de los daños inevitables que resultan de la acción”, la actitud que se requiere para lidiar con el hecho de que no podemos prever todo lo que pueden traer consigo nuestros actos. Es el revés de la venganza; ese comportamiento previsible, esa reacción automática que le sigue a una falta, y que ata a los agentes a la cadena de acciones y reacciones iniciadas por una acción. El perdón, en cambio, es imprevisible y rompe con ese proceso de acciones y reacciones; es una forma de relación que libera, tanto al que perdona como al perdonado, de la venganza, y con esto, del proceso automático que inicia una acción. En este sentido, el “perdonar-se” es una mutua liberación con respecto a lo hecho que garantiza la libertad de los agentes, el que puedan comenzar algo nuevo (*cf.*, Arendt, 1958: 239ss). Pero el perdón no sólo se caracteriza por la imprevisibilidad y por la espontaneidad de la acción sino que tiene la misma capacidad reveladora: al perdonar ponemos de manifiesto quiénes somos, nuestra específica posición en el mundo y la manera en que nos relacionamos con los demás. Asimismo, perdonamos siempre a alguien, se perdona lo hecho “por mor de quien lo hizo”, teniendo en cuenta el tipo de persona que sus acciones exhiben (*cf.*, Arendt, 1958: 241). En esa medida, el perdón es una forma de reconocimiento, en la que aceptamos de cierta manera la singularidad del actor y su incapacidad para disponer de sí. Lo que mostramos hacia el otro en el perdón es la distancia del respeto, esa consideración de la persona que posibilita el en-medio-de del mundo y que se dirige a la especificidad del «quién» que se revela en palabras y actos. Por

eso, porque en el perdonar, como en la acción y en el discurso, dependemos de otros a quienes aparecemos y que nos reconocen en una distinción que nosotros mismos somos incapaces de percibir, es que no tiene mucho sentido decir que nos perdonamos a nosotros mismos. De hecho, si decimos que nos perdonamos nuestras faltas es porque hemos tenido la experiencia de perdonar y de ser perdonados por otros: “encerrados en nosotros mismos, nunca seríamos capaces de perdonarnos ninguna falla o trasgresión porque careceríamos de la experiencia de la persona por mor de la cual podemos perdonar” (Arendt, 1958: 243).

No obstante, esta forma de reconocimiento tiene un límite. Según Arendt, hay actos que no podemos perdonar. Se trata de aquellas acciones que trascienden el ámbito de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano, en tanto que intentan destruirlos (*cf.*, Arendt, 1958: 241). Esas potencialidades son la espontaneidad, la posibilidad de iniciar algo nuevo e imprevisible, la capacidad de hablar y actuar junto a otros, la pluralidad; es decir, aquellos elementos que son constitutivos de la existencia humana. No podemos perdonar entonces, según Arendt, aquellos actos que pretenden destruir las condiciones fundamentales de nuestra existencia. Y no podemos hacerlo porque, además, el perdón es indisoluble de esas potencialidades que tales actos pretenden destruir⁹. Sin embargo, no tenemos que permanecer atados a lo imperdonable, y a la cadena de reacciones que trae consigo. Podemos comprender lo imperdonable y, con esto, desbrozar el terreno para actuar de nuevo. La comprensión es, en efecto, la actividad sin fin que nos permite adaptarnos a la realidad, reconciliarnos con un mundo en el que nacimos como extranjeros y en el que seguimos siendo extranjeros dadas nuestras irreducibles diferencias (*cf.*, Arendt, 1994: 308). Pero comprender no significa perdonar lo acontecido sino aceptar su impacto y su incidencia en el mundo común. Se trata de “la forma de conocimiento diferente de muchas otras, por la cual los seres humanos que actúan (y no los que contemplan evoluciones históricas progresivas o catastróficas) eventualmente pueden llegar a aceptar lo irrevocable y reconciliarse con lo que existe inevitablemente” (Arendt, 1994: 321s). Comprender es la capacidad para iluminar un acontecimiento en su particularidad, sin reducirlo a conceptos generales o a esquemas conocidos; además, implica el esfuerzo

⁹ Como es sabido, Arendt denomina a estos actos imperdonables el “mal absoluto” (*cf.*, 1952: viii-ix) o el “mal radical” (*cf.*, 1952: 459) Con esto se refiere, particularmente, al intento totalitario por eliminar la pluralidad humana y reducir a los seres humanos a seres superfluos, a vidas desnudas privadas de todo contexto significativo, a un mero haz de comportamientos carentes de espontaneidad. Al respecto pueden leerse las páginas que la autora dedicó a esas fábricas de cadáveres que fueron los campos de concentración y exterminio (1952: 437-459), así como la conocida contribución de R.J. Bernstein sobre el tema (*cf.*, Bernstein, 2005: 285-314).

incesante por encontrar sentido en un mundo atravesado por la imprevisibilidad y la irreversibilidad de la acción. En esa medida, en tanto que nos permite aceptar la novedad de un evento y las condiciones en que se da el actuar humano, se trata de la única cosa en el mundo que acepta el hecho de la natalidad, es decir, el que seamos un comienzo y capaces de comenzar (*cf.*, Arendt, 1994: 322s). Así que al comprender, de cierta forma, podemos comenzar de nuevo, liberarnos de la cadena de reacciones que nos atan a un evento, ejercer nuestra espontaneidad. Por esto mismo, según Arendt, la comprensión puede ser considerada como “la otra cara de la acción” (*cf.*, Arendt, 1994: 321s).

Por su parte, la capacidad de hacer promesas permite lidiar con el hecho de que los seres humanos no puedan disponer de quienes son ni puedan predecir las consecuencias de sus actos, pero sin tener que acudir a la idea de un sujeto soberano capaz de alcanzar un dominio de sí y sobre los demás. Más aún, según Arendt, se trata de una capacidad que “corresponde con la existencia de una libertad que nos fue dada bajo la condición de no-soberanía” (*cf.*, Arendt, 1958: 241). Al vincularse a través de las promesas, en efecto, las personas buscan posibilitar la acción en concierto, la coexistencia, y de esta manera apuntan a realizar una libertad que tiene que ver, precisamente, con la capacidad de actuar y hablar junto a otros en el espacio de aparición. Por ende, aquellos que se vinculan a través de promesas reconocen que hay otros, con miradas distintas, a quienes están dispuestos a respetar en virtud del vínculo establecido.

Ahora bien, estas dos formas de relacionarnos con los otros están a la base de esa “moralidad mundana” que, como se planteó al cerrar el apartado anterior, puede derivarse de los planteamientos de Arendt. De hecho, a su modo de ver, desde un punto de vista político la moralidad tendría como principales soportes “no más que la buena voluntad de contrarrestar los riesgos de la acción por la disposición a perdonar y a ser perdonados, a hacer promesas y a mantenerlas”. Se trata de los únicos preceptos morales que no se aplican a la acción desde afuera, sino que surgen de la “voluntad de vivir junto a otros en los modos de la acción y del discurso” (Arendt, 1958: 245s). Estar dispuesto a perdonar y a ser perdonado, hacer promesas y mantenerlas, todo esto implica aceptar la contingencia del propio yo y la pluralidad del mundo, pero también la voluntad de mantener la posibilidad de actuar y hablar junto a otros y de relacionarse con ellos respetuosamente.

Asimismo, en la medida en que el perdón y las promesas se encuentran estrechamente relacionados con la pluralidad humana, traen consigo una concepción de la moral muy distinta de aquella que se deriva de la idea de un yo soberano, capaz de dominar sobre sí mismo y autodeterminarse. Esta moral del autodomínio supone que el sujeto puede aislarse de la contingencia de los asuntos

humanos y de su constitutiva pluralidad, y se basa fundamentalmente en la idea según la cual, el bien o el mal en relación con los otros se determinan a partir de actitudes con respecto a uno mismo: como el sujeto se relaciona consigo mismo, así se relaciona con los demás. En contraste, la moral que se infiere de las capacidades de perdonar y de hacer promesas descansa en experiencias que dependen de la presencia de otros: el grado y las formas en que se promete y se es perdonado determina el grado y los modos en que uno puede ser capaz de perdonarse o de mantener promesas que le conciernen sólo a sí mismo (*cf.*, Arendt, 1958: 237s). Aquí se da entonces un movimiento completamente inverso: la relación con los otros determina la manera en que puedo verme a mí mismo y no al revés. Esto, justamente, es lo propio de una moralidad mundana, una moralidad para la cual lo que está en juego es ante todo el mundo y no la consistencia o consonancia con el propio yo¹⁰.

6. *Arendt y el mutuo reconocimiento*

A la luz de las consideraciones anteriores Arendt podría estar de acuerdo con que la “constitución de la dignidad humana depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo”, “del respeto y de la aprobación que otros puedan otorgarnos” (Honneth, 1992: 188) y con la idea según la cual, “la individuación humana es un proceso en el que el individuo puede desarrollar una identidad práctica en la medida en que es capaz de asegurarse el reconocimiento de un creciente círculo de pares de comunicación” (Honneth, 1992: 189).

Sin embargo, no hay que ir tan lejos en la proximidad que Arendt puede guardar con este tipo de discurso, el cual, aunque intenta romper con la metafísica de Hegel, en todo caso se remite a la matriz hegeliana. Así, en deuda con esta fuente, se enfatiza que la experiencia del reconocimiento contribuye a un “crecimiento de la inteligibilidad de las personas” (Honneth, 2001: 124), a que el individuo pueda adquirir una “plena identificación” o “una relación afirmativa” consigo mismo” y un “mayor saber de la propia e irremplazable identidad” (*cf.*, Honneth, 1997: 35-36). De modo que a una mayor expansión de las relaciones de reconocimiento una mayor expansión de la individualidad y de la autonomía

¹⁰ Aquí se está considerando ante todo el tipo de moralidad que podría seguirse de la teoría de la acción de Arendt. Ciertamente el dos-en-uno socrático que la autora propone en *La vida de la mente* para reflexionar sobre la posible relevancia moral del pensar sí apunta a una suerte de consonancia del yo en su pluralidad. Pero incluso este pensar en su retirada, en su toma de distancia respecto del mundo, es siempre un pensar que atiende a la particularidad y a la contingencia de las cosas mundanas.

subjetiva del singular (*cf.*, Honneth, 1997: 116). Estas ideas, empero, son ajenas al pensamiento de Arendt. Desde su punto de vista, como se puso de manifiesto en lo anterior, el reconocimiento mutuo que los actores alcanzan al aparecer públicamente no los devuelve a ellos mismos, ni posibilita un crecimiento de su integridad y autodeterminación como sujetos. La identidad que se conforma en la exposición pública no es una identidad para sí, sino una forma de ser reconocidos por los otros que permite tejer nuevas redes de interrelación.

Así que no es una mayor conciencia de sí lo que los individuos logran al abrirse a los otros, y ser reconocidos por estos en su diferencia. Lo que se alcanza, para Arendt, es una apertura a la alteridad, una exposición a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que co-existimos, de que existimos en-un-mundo-con-otros. La experiencia compartida no trae consigo entonces una confirmación o reafirmación del sujeto sino su expropiación. En ella no ganamos un mayor conocimiento de nosotros como personas sino una mayor experiencia de nuestro modo de ser en el mundo como seres plurales que se encuentran expuestos unos a otros, próximos y distantes, en sus diferencias. Lo que se gana es una libertad mundana que está lejos de coincidir con la autodeterminación o la autonomía de una subjetividad plena o íntegra; lo que se gana, en fin, es una experiencia de la pluralidad, en la que los otros son algo más que un espejo en el que reconocerse y afirmarse. El otro, en efecto, es aquel sin el cual no podemos ex-sistir; el otro habita en nosotros en la fragilidad y en la contingencia que ya siempre nos atraviesan.

Bibliografía

Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.

Arendt, H. (1952) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt - Brace.

– (1958) *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press.

– (1960) *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer.

– (1978) *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, part I.

– (1990) “Philosophy and Politics”. En: *Social Research*, Vol. 57, No 1, pp. 73-103.

– (1994) “Understanding and Politics”. En: *Essays in Understanding (1930- 1954)*, edited and with and introduction by Jerome Kohn, New York: Schocken books.

- (1997) *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona: Paidós.
- (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de Carmen Corral, Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R.J. (2005). *El mal radical: una indagación filosófica*, traducción de Marcelo G. Burelo, Buenos Aires: Lilmod.
- Enaudeau, C. (2007). “Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth”. En: *Social Research*, Vol. 74, No. 4, pp. 1029-1044.
- Honneth, A. (1992). “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”. En: *Political Theory*, Vol. 20, No 2, pp. 187-201.
- (1997). *La lucha por el reconocimiento*, traducción de Manuel Ballester, Barcelona: Crítica.
- (2002). “Recognition”. En: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 75, pp. 111-139.
- Menke, C. (2007). “The «aporias of Human Rights» and the «One Human Right»: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument”. En: *Social Research*, Vol. 74, No 3, pp. 739-762.
- Tsao, R. (2002). “Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*”, *Political Theory*, Vol. 30, No 1, pp. 97-123.

Informazioni sulla rivista / Information on the Journal

Etica & Politica/Ethics & Politics è una rivista filosofica on line, pubblicata in formato elettronico, promossa dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste.

L'obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione, teorica e storica, nell'ambito della filosofia morale e della politica, senza nessuna preclusione culturale.

I contributi dovranno essere sottoposti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese, portoghese, spagnolo, tedesco. Tutti gli articoli dovranno essere accompagnati da un abstract in inglese di max. 200 parole.

La redazione sollecita particolarmente contributi interdisciplinari e attenti alle principali tendenze provenienti dal mondo delle pratiche.

La rivista si avvale di un sistema di *referee* anonimo.

Sono previsti due numeri all'anno con cadenza semestrale (giugno e dicembre).

Il **copyright** degli articoli viene lasciato agli autori. A questo proposito, auspichiamo che nei futuri usi degli stessi si menzioni la versione pubblicata su ***Etica & Politica/Ethics & Politics***.

Etica & Politica/Ethics & Politics is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format, promoted by the Philosophy Department of the University of Trieste.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous referee system.

Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.

The Author retains all rights, including **copyright**, in the contribution. Of course we will be very glad if, in any future use of the article, the version published on ***Etica & Politica /Ethics & Politics*** is mentioned.

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) grebloe@libero.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), J. ALLAN (Otago), G. ALLINEY (Macerata), D. ARDILLI (Modena), G. AZZONI (Pavia), K. BALLESTREM (Eichstaet), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), W. BLOCK (New Orleans), M. BYRON (Ohio), R. CAPORALI (Bologna), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), C. COWLEY (Dublin), U. CURI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), C. GALLI (Bologna), C.L. GESHEKTER (California), R. GIOVAGNOLI (Roma), J. KELEMEN (Budapest), P. KOBAL (Torino), E. LECALDANO (Roma), F. LONGATO (Trieste), E. MANGANARO (Trieste), M. MATULOVIC (Rijeka), N. MISCEVIC (Maribor), R. MORDACCI (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London) C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI (Trieste)