

SULLA POSSIBILITÀ DI UN'ETICA FILOSOFICA *

[175] Che un'etica "filosofica", una filosofia della morale, sia qualcosa d'altro rispetto a un'etica "pratica", cioè rispetto all'istituzione di una tavola dei valori alla quale guarda colui che agisce, e rispetto al sapere appellativo che, nell'agire, rivolge il proprio sguardo a questa tavola di valori, non è in alcun modo un'ovvietà. Nella tradizione antica, al contrario, era ovvio che la pragmatica filosofica, la quale da Aristotele in poi prese il nome di "etica", fosse essa stessa un sapere "pratico". Aristotele ha reso manifesto ciò che, in fondo, si trovava già nella dottrina socratico-platonica del sapere relativo alla virtù: vale a dire, che non vogliamo solamente sapere che cos'è la virtù, ma che lo vogliamo sapere al fine di diventare buoni. Tutto questo rappresenta certamente anche per Aristotele l'elemento particolare, distintivo della pragmatica etica; tuttavia, appartiene all'antico concetto del sapere in generale il fatto che in esso stesso sia presente un tale passaggio alla prassi: la scienza non è un'anonima somma di verità, bensì un atteggiamento umano (εξις τοῦ ἀληθεύειν). Anche la *theoria* non sta semplicemente in contrasto con la prassi, ma è essa stessa una prassi suprema, un supremo modo d'essere dell'uomo. Ciò rimane valido per il sapere più elevato, per il sapere intorno a ciò che è primo, per il sapere della filosofia, nonostante sussista una vera e propria tensione, come ha riconosciuto Aristotele, tra il sapere della scienza (ἐπιστήμη, τέχνη) e quello dell'esperienza, di modo che, talvolta, colui che per esperienza è pratico di una certa cosa si rivela superiore all'esperto "erudito". Tale discorso, però, vale in maniera completa nell'ambito

* I numeri di pagina posti fra parentesi quadre all'interno del testo corrispondono alla versione originale del saggio: H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in *Gesammelte Werke*, vol. 4, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, pp. 175-188.

etico, dove una siffatta tensione fra teoria e prassi non può affatto darsi, giacché qui non c'è alcun sapere tecnico-specialistico che si tratti di applicare.

Per contro, il concetto moderno di “teoria” razionale è interamente determinato dal riferimento alla sua applicazione pratica, il che significa: dal contrasto con la sua applicazione pratica. In certe forme, il contrasto fra la Scuola e la vita deve esserci sempre stato. È però soltanto con l'inizio della modernità – in particolare, nell'epoca dell'Umanesimo, allorché l'ideale ellenistico della *sapientia* ritornò in vita e si collegò alla critica alla Scuola, alla *doctrina* – che esso è pienamente entrato nella coscienza. Nicola Cusano poteva far pronunciare le sue profonde dottrine al profano, all'*idiota*, il quale è capace di uno sguardo più profondo di coloro con cui parla: l'*orator* e il *philosophus*¹. È con la nascita della moderna [176] scienza naturale che il contrasto, in quanto tale, acquista del tutto stabilità e che il concetto di teoria, al tempo stesso, assume con ciò un nuovo profilo. La teoria indica ora quel tipo di spiegazione della molteplicità dei fenomeni che ne rende possibile il controllo pratico. Concepita alla stregua di uno strumento, essa cessa di essere un atteggiamento propriamente umano e, in disaccordo con ciò, di rivendicare una verità che sia più che relativa.

Un tale concetto di teoria, qual è quello che in fondo è diventato ovvio per tutti noi, conduce ora, nell'applicazione ai fenomeni morali, a un intrico difficilmente scioglibile. Appare inevitabile che a ciò si colleghi l'ottimismo progressista, giacché con il corso della ricerca scientifica viene conseguita una conoscenza teorica sempre nuova, sempre più adeguata. Nell'applicazione al mondo morale, però, ciò condurrebbe a un'assurda fede morale nel progresso. Qui la critica di Rousseau all'illuminismo ha formulato un veto ine-

1 Così si legge all'inizio del primo libro dei *Dialoghi dell'idiota*, intitolato appunto *La sapienza dell'idiota*: “Un idiota, un uomo semplice e povero, incontrò nel Foro Romano un oratore ricchissimo e, sorridendogli amichevolmente, così l'interpellò: Mi meraviglio della tua superbia, che tu non sia ancora arrivato all'umiltà, così intento ad affaticarti nella assidua lettura di innumerevoli libri: e questo, perché la scienza di questo mondo in cui pensi di superare tutti gli altri, e perciò te ne vanti, è stoltezza presso Dio. La vera scienza, invece, rende umili. A questa scienza mi piacerebbe condurti, perché qui si trova il tesoro della letizia” (N. Cusano, *I dialoghi dell'idiota. Libri quattro*, tr. it. e cura di G. Federici Vescovini, Olschki, Firenze 2003, p. 3) [NdC].

ludibile. Lo stesso Kant ha ammesso: “Rousseau mi ha rimesso a posto”². La *Fondazione della metafisica dei costumi* non lascia dubbi in proposito: la filosofia della morale non può mai esser superiore alla “comune conoscenza etica di ragione”³, vale a dire alla coscienza del dovere di colui al quale il cuore semplice e il senso onesto dicono ciò che è giusto. Invece, anche secondo Kant la riflessione filosofico-morale non può apparire come una mera teoria. Piuttosto, Kant – che oppone fino a tal punto un rifiuto morale alla superbia intellettuale dell’illuminismo – insegna la necessità del passaggio alla filosofia morale e così, in fondo, è sempre accaduto che la filosofia della morale non abbia potuto negare del tutto la pretesa di essere dotata essa stessa di rilevanza morale. Quando Max Scheler, il fondatore dell’etica materiale dei valori, un giorno si trovò dinanzi a uno dei propri studenti che gli chiedeva conto del fatto di delineare in maniera così convincente l’ordine dei valori e la sua forza normativa, ma di corrispondervi poi ben poco nella propria condotta di vita, egli rispose così: “Forse che il cartello stradale va nella medesima direzione che indica?” – il che è palesemente insoddisfacente. Nicolai Hartmann, che ha elaborato e ampliato in maniera sistematica la concezione etica di Scheler, non poté evi-

-
- 2 Il riferimento, chiaramente, è a un noto appunto autobiografico di Kant risalente agli anni Sessanta (di poco successivo alla pubblicazione dello scritto *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*), in cui egli scriveva: “Io stesso sono un ricercatore. Sento tutta la sete di conoscenza e l’avida inquietudine di progredire in essa o anche la soddisfazione dopo ogni conquista. C’è stato un tempo in cui credevo che solo questo costituisse l’onore dell’umanità e disprezzavo il popolino che non sa nulla. Rousseau mi ha rimesso a posto. Questa superiorità che abbaglia scompare, imparo a onorare gli uomini e mi sentirei più inutile del comune lavoratore se non ritenessi che questa considerazione possa conferire un valore a tutte le altre per ristabilire i diritti dell’umanità” (I. Kant, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, tr. it. a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001, p. 85). Fanno riferimento all’influenza di Rousseau su Kant e, soprattutto, al medesimo appunto manoscritto su Rousseau che lo avrebbe “rimesso a posto”, sia E. Cassirer in *Vita e dottrina di Kant* (tr. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Scandicci 1997, p. 106) che M. Kuehn in *Kant. Una biografia* (tr. it. a cura di S. Bacin, il Mulino, Bologna 2011, p. 208) [NdC].
- 3 Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 15 ss. (il titolo della prima sezione dell’opera recita precisamente “Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica”) [NdC].

dentemente rinunciare ad assegnare alla filosofia dei valori anche un significato morale. Essa avrebbe una funzione maieutica per la coscienza etica dei valori, vale a dire che essa, nello scoprire valori dimenticati o misconosciuti, promuoverebbe il dispiegamento sempre più ricco di questa stessa coscienza. È questo tutto ciò che rimane dell'antica aspettativa, nutrita nei confronti del filosofo, non soltanto di seguire la sua passione teorica nelle situazioni di confusione morale o di turbamento della coscienza pubblica, ma anche di rifondare *ex novo* l'etica, cioè di erigere nuove tavole vincolanti dei valori. Naturalmente, però, potrebbe anche darsi che avesse ragione Heidegger là dove, nel rispondere alla domanda: "Quando scriverà un'etica?", iniziava subito la sua *Lettera sull'umanismo* con la frase: [177] "Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza deciso l'essenza dell'agire"⁴.

In realtà, sembra che nell'idea stessa di filosofia morale si trovi un'indissolubile difficoltà, che è stata portata alla coscienza per la prima volta grazie alla critica di Kierkegaard a Hegel e al cristianesimo della Chiesa. Kierkegaard ha mostrato che ogni forma di "sapere a distanza" non soddisfa la situazione fondamentale morale e religiosa dell'uomo. Così come il senso dell'annuncio cristiano è quello di venir esperito e appreso come "contemporaneo", allo stesso modo anche la scelta etica è qualcosa che non riguarda il sapere teorico, bensì la chiarezza, la severità e la tribolazione della coscienza morale. Ogni sapere a distanza minaccia di portare a un occultamento o indebolimento dell'esigenza presente nella situazione etica della scelta. Com'è noto, nel nostro secolo la critica all'idealismo neokantiano, condotta sotto l'influsso di Kierkegaard dal lato della teologia e della filosofia, nel seguire questo motivo ha condotto fino al fondamentale riconoscimento della problematicità etica. Nella misura in cui l'etica viene intesa come un sapere relativo all'universale, essa si ritrova implicata nella problematicità etica collegata al concetto di legge universale. Ci si richiamava allora soprattutto alla *Lettera ai Romani*. Che il peccato sia giunto attraverso la legge non veniva inteso nel senso che ciò che è proibito, in quanto tale, attrae, in questo modo, fa accrescere il peccato, bensì nel senso che proprio il rispetto della legge conduce al peccato autentico (che non è

4 Il riferimento, ovviamente, è a M. Heidegger, *Segnavia*, tr. it. e cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 267 [NdC].

solamente un'occasionale violazione della legge), a quella *superbia* attraverso la quale l'ubbidienza alla legge blocca la strada al comandamento dell'amore. Non il sacerdote e il levita, ma il samaritano è colui che percepisce e persegue l'esigenza d'amore proveniente dalla situazione. A partire dal concetto di situazione, l'idea di etica è stata spinta al culmine della sua problematicità anche dal lato della filosofia, come ad esempio nel caso di Eberhard Grisebach, l'amico filosofico di Gogarten.

In realtà, sembra che l'etica filosofica, alla luce di una tale situazione, si trovi in un indissolubile dilemma. L'universalità della riflessione, nella quale essa, in quanto filosofia, necessariamente si muove, la coinvolge nella problematicità tipica di ogni etica legalistica. Come può essa essere all'altezza della concrezione con cui la coscienza morale, la sensazione dell'equità, la tendenza dell'amore alla conciliazione rispondono alla situazione?

Credo di vedere solamente due vie che, all'interno dell'etica filosofica, consentono di venir fuori da questo dilemma. L'una è quella, intrapresa da Kant, del formalismo etico; l'altra è la via di Aristotele. Entrambe non sono in grado, di per sé, di render giustizia alla possibilità di un'etica filosofica, ma entrambe possono esserne in grado per la propria parte.

Kant era alla ricerca di quel tipo di obbligatorietà che, soltanto in base alla sua incondizionata universalità, fosse in grado di soddisfare il concetto di ciò che è etico. Egli scorse il solo modo [178] di obbligatorietà etica sul quale possa essere fondata un'etica nell'incondizionatezza del dovere che, contro l'interesse e l'inclinazione, si attiene a ciò che viene comandato. Il suo imperativo categorico vuol essere inteso come principio di ogni morale, proprio perché esso non fa altro che esibire la forma dell'obbligatorietà del dovere, vale a dire l'incondizionatezza della legge etica. Se c'è una volontà eticamente buona, allora essa deve corrispondere a questa forma. Naturalmente, tramite questa conoscenza della "forma" universale di ciò che è etico rimane indimostrato che una tale buona volontà incondizionata possa realmente darsi, cioè che l'imperativo categorico sia capace di trasformarsi in un'effettiva determinazione della nostra volontà. A questo proposito, il metafisico Kant fornisce solo la risposta preparata tramite la *Critica della ragion pura*. Certo, ogni determinazione fattiva della volontà, in quanto appartenente all'ambito dei fenomeni, è sottoposta ai principi dell'esperienza, in

base ai quali non può mai essere compiuta con sicurezza una buona azione incondizionata. Tuttavia, l'autolimitazione della ragion pura ha insegnato che, al di fuori dell'ordine dei fenomeni, nel quale vi è soltanto il rapporto causa/effetto, esiste ancora un altro ordine intelligibile, al quale noi apparteniamo non in quanto esseri sensibili ma in quanto esseri razionali, e all'interno del quale il punto di vista della libertà, l'autolegislazione mediante la ragione, può essere a buon diritto pensato. Che noi siamo tenuti a osservare il dovere è un'incondizionata certezza della ragion pratica, la quale non sta in contraddizione con la ragione teoretica. La libertà non è impossibile da un punto di vista teorico ed è necessaria da un punto di vista pratico.

Ora, su queste basi ne risulta per Kant una risposta alla domanda sul perché sia richiesta una riflessione filosofico-morale, senza che per ciò la filosofia morale s'innalzi al di sopra dell'onesta ingenuità della semplice coscienza del dovere. Dice infatti Kant: "L'innocenza è una cosa splendida, ma è anche un gran peccato che essa non sappia ben difendersi e che si lasci sedurre facilmente"⁵. L'innocenza del cuore semplice che, imperturbabile, conosce il proprio dovere, non consiste tanto nel non lasciarsi sviare dalla retta via dallo strapotere delle inclinazioni. Piuttosto, l'innocenza del cuore si manifesta nel fatto che essa, in occasione di ogni deviazione dalla via di ciò che è giusto (deviazioni che non hanno luogo soltanto nel caso di una "volontà santa" in generale), nondimeno riconosce imperturbabilmente il proprio torto; essa non si difende semplicemente dalle strapotenti inclinazioni, ma dallo sviamento prodotto dalla stessa ragione. Sotto le insinuazioni degli affetti, la ragion pratica dispiega cioè una specifica dialettica, attraverso la quale essa sa come mitigare la forza costringitiva di ciò che è comandato. Essa fa uso di ciò che mi piacerebbe chiamare la "dialettica dell'eccezione". Essa non contesta la validità della legge etica, bensì cerca di [179] far valere il carattere di eccezionalità della situazione in cui si trova l'agente, nel senso che, in base alle circostanze date, a dispetto della validità della legge sia comunque giustificata un'eccezione. È alla ragione etica minacciata da un tale fuorviamento che la riflessione filosofico-morale deve venire in aiuto. Essa ha tanto più bisogno di tale aiuto, in quanto la stessa riflessione filosofico-morale, nella sua

5 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 39.

forma “generale”, indirettamente favorisce questo fuorviamento. La *Fondazione* di Kant, concependo l'assenza di eccezione come essenza dell'obbligatorietà etica (è questo il senso dell'imperativo categorico), stabilisce la purezza della decisione etica razionale.

Il senso del formalismo kantiano, pertanto, consiste nell'assicurare la purezza di questa decisione etica razionale di contro a tutti i turbamenti legati ai punti di vista dell'inclinazione e dell'interesse, e ciò tanto nella coscienza ingenua quanto in quella filosofica. Fin qui, il rigorismo kantiano – il quale dichiara eticamente valida solamente una formazione della volontà che abbia luogo in modo puro a partire dal dovere e contro ogni inclinazione – ha un chiaro senso metodico. Per dirla con Hegel, ci troviamo qui di fronte alla figura della ragione esaminatrice di leggi⁶.

Soltanto che qui si pone la domanda su come, in generale, si arrivi a un tale esame della legge, alla luce della dipendenza empirica della ragione umana, della sua radicata “tendenza al male”. Come soprattutto Gerhard Krüger ha giustamente sottolineato⁷, la riflessione filosofico-morale di Kant presuppone già il riconoscimento della legge etica. Le formule che, come tipi, vengono date in mano alla facoltà di giudizio⁸ – per esempio, quella della legge di natura

6 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. e cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 575-581.

7 G. Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen 1931 (2^a ed. ampliata 1967).

8 Gadamer fa probabilmente riferimento qui al capitolo della *Critica della ragion pratica* che s'intitola *Della tipica del Giudizio puro pratico* e che costituisce una sorta di *analogon* di ciò che lo schematismo, nella prima *Critica*, rappresentava per il Giudizio teoretico (*l'Analitica dei principi* – all'interno della quale, com'è noto, si colloca anche la tematica dello schematismo trascendentale – viene infatti definita “un canone per la facoltà di giudizio” [I. Kant, *Critica della ragion pura*, A132/B171, tr. it. e cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 295]). Si legge dunque nel succitato capitolo della seconda *Critica* che, “per decidere se un'azione, a noi possibile nel mondo sensibile, sia o no il caso soggetto alla regola, si richiede un Giudizio pratico mediante il quale, quel che in una regola fu detto in modo universale (*in abstracto*), venga applicato *in concreto* a un'azione. Ma siccome una regola pratica della ragion pura [...] è una legge pratica e non una legge naturale mediante motivi determinanti empirici, ma una legge della libertà, [...] e siccome tutti i casi che avvengono possono appartenere ad azioni possibili, ma soltanto empiriche, cioè all'esperienza e alla natura; così pare assurdo voler trovare nel mondo sensibile un caso che, mentre come tale è sempre soltanto soggetto alla legge

o quella dello scopo in sé – sono talmente irreali da non essere dotate in sé di forza persuasiva. Per esempio, ricordiamoci il caso del suicida, a proposito del quale Kant dice: se egli è ancora in possesso della ragione al punto da poter esaminare in base al modello di una tale formula la propria decisione di suicidarsi, allora perverrà alla comprensione dell'insostenibilità della propria risoluzione. Questa, però, è palesemente una mera costruzione. Un tale livello di ragione è proprio ciò che chi è perseguitato da pensieri suicidi non ha. Quand'anche potesse essere riconosciuta in questo modo l'illiceità etica del suicidio, comunque il fatto di poter pervenire a una tale visione in generale presupporrebbe la disponibilità a riflettere, anzi ancor di più la motivazione a fare un esame di coscienza in generale. In cosa dovrebbe trovarsi tale motivazione? La formula di Kant appare dotata solamente di rilevanza metodica per la riflessione, insegnando a eliminare ogni travisamento dovuto all'"inclinazione".

[180] Tuttavia, il rigorismo kantiano ha palesemente ancora un altro senso morale rispetto a quello relativo al contrasto metodico tra dovere e inclinazione. Ciò a cui mira Kant sono i casi estremi nei quali un uomo si ricorda del proprio *puro dovere*, di contro a ogni inclinazione: casi estremi che, per così dire, fanno sì che egli si avveda della potenza della sua ragione morale e che, in questo modo, permettono la stabile fondazione del suo carattere. Egli si rende consapevole dei principi etici che guidano la sua vita. La situazione d'eccezione, in cui egli ha per così dire passato l'esame davanti a se stesso, lo ha plasmato (cfr., ad esempio, la dottrina del metodo della ragion pura pratica nella *Critica della ragion pratica*⁹).

naturale, pure ammetta l'applicazione a se stesso di una legge della libertà, e al quale possa essere applicata l'idea soprasensibile del moralmente buono, che in esso dev'essere manifestata *in concreto*. [...] La regola del Giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: Domanda a te stesso se l'azione che tu hai in mente, la potresti considerare possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge di natura, della quale tu stesso fossi una parte. Secondo questa regola, infatti, ciascuno giudica se le azioni sono moralmente buone o cattive. [...] Se la massima delle azioni non è tale da reggere al confronto con la forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente impossibile" (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 147 e 151) [NdC].

9 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 327-349 [NdC].

Soltanto che ci si deve nuovamente chiedere che cosa determini una situazione d'eccezione, attraverso la quale un tale contrasto fra dovere e inclinazione in generale viene inasprito fino ad arrivare alla severità della decisione. Non ogni situazione, però, è del tipo tale da poter essere elevata a caso di una verifica della propria autentica fermezza etica e trasformata in un caso di esame di coscienza. La famosa critica di Hegel alla immoralità del dovere – giacché il dovere presupporrebbe già la contraddizione del volere e, in tal misura, anche la cattiva volontà – ha preso avvio da qui. Non ha ragione egli quando scorge l'essenza dell'eticità, invece che nell'autocostrizione di un'etica imperativa, nei costumi, vale a dire nella sostanzialità dell'ordine etico che ha la propria incarnazione nelle grandi oggettivazioni della famiglia, della società e dello Stato?¹⁰ La verità della coscienza etica non sta semplicemente nella scrupolosità con cui essa intende diventare costantemente e tormentosamente consape-

10 Il riferimento, chiaramente, è alla partizione interna alla sezione sull'eticità, che rappresenta a sua volta, com'è noto, la terza parte della filosofia dello spirito oggettivo di Hegel. Scrive infatti il filosofo di Stoccarda: "L'Eticità è il compimento dello Spirito oggettivo, è la verità dello Spirito soggettivo e dello stesso Spirito oggettivo. [...] Ora, una volta rimosse queste unilateralità [scil. quelle dello Spirito soggettivo], ecco che la Libertà soggettiva è come la volontà razionale in sé e per sé universale. Tale volontà ha il suo sapere di sé e la sua predisposizione nella coscienza della soggettività singolare, mentre, a un tempo, ha la sua attivazione e realtà universale immediata in quanto *ethos*. Essa è così la Libertà autocosciente divenuta *Natura*. La Sostanza che sa se stessa libera, e il cui Dover-essere assoluto è a un tempo anche *Essere*, ha realtà come spirito di un popolo. La scissione astratta di questo spirito è l'atto di singularizzarsi in persone, e lo spirito del popolo è la potenza e necessità interna dell'autonomia di tali persone. La persona, a sua volta, in quanto intelligenza pensante, sa la Sostanza come la sua propria Essenza, e, in questa predisposizione d'animo, cessa di essere accidente della Sostanza. [...] La Sostanza etica in quanto spirito immediato o naturale, è la famiglia; essa è poi la totalità relativa dei rapporti reciproci relativi degli individui, in quanto persone autonome, in una universalità formale: è, cioè, la società civile; infine, è la Sostanza autocosciente in quanto spirito che si è sviluppato fino a realtà organica: la costituzione statale" (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [1830]*, tr. it. e cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 879-821). L'esposizione più ampia e sistematica delle tematiche relative all'eticità, comunque, si ha nell'opera specificamente dedicata da Hegel alla filosofia dello spirito oggettivo, cioè nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (tr. it. e cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. 293-579) [NdC].

vole dell'impurità dei suoi impulsi e delle sue inclinazioni. Certo, vi sono delle situazioni conflittuali in cui ha luogo un tale autoesame etico. La coscienza morale, però, non è un *habitus* costante¹¹, bensì qualcosa che ti colpisce in certi momenti e ti risveglia¹². E in che modo? Non c'è forse qualcosa come una coscienza morale "ampia"? Non si può certo negare che l'esser-desto della coscienza morale dipenda dalla sostanza degli ordinamenti nei quali ci si trova già da sempre. Certamente, quindi, l'autonomia della ragione etica ha il carattere dell'autodeterminazione intelligibile. Ma questo non esclude la condizionatezza empirica di tutte le azioni e decisioni umane. Perlomeno nella valutazione degli altri – anche questo appartiene all'ambito della morale – non si può distogliere lo sguardo da questa condizionatezza. Ciò che si può pretendere dagli altri (anche moralmente, non solo sul piano giuridico) non è lo stesso che è possibile pretendere da se stessi. Anzi, il riconoscimento della condizionatezza umana (nel giudizio indulgente) è perfettamente compatibile con la sublime incondizionatezza della legge etica. Mi sembra indicativo per la tematica della riflessione di Kant [181] il fatto che non gli interessi la differenza tra il giudizio della coscienza morale su se stessa e il giudizio etico sugli altri. Con ciò, alla fine, la soluzione di Kant alla nostra domanda sul senso morale della filosofia morale mi appare insoddisfacente. È vero, gli si può concedere che a nessun uomo vengono risparmiate situazioni etiche conflittuali e che, a tal riguardo, l'eccezione rappresentata dall'essere fuorviati è una situazione umana universale. Ma non conseguirebbe da ciò,

11 Come osserva il curatore delle «Walberberger Studien», Tommaso sottolinea che "coscienza morale" indica un atto e che soltanto in un senso ampliato del termine si riferisce a un *habitus* che sta alla sua base.

12 Cfr. S. Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, I, Q. 79, Art. 13 (tr. it. e commento a cura dei Domenicani Italiani, vol. 5, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985, pp. 348-350): "A parlare propriamente, la coscienza non è una facoltà, ma un atto. Questo si rileva, sia dal significato della parola, sia da quelle funzioni che sono ad essa attribuite nel comune modo di parlare. Coscienza, infatti, stando al significato proprio della parola, include un ordine della conoscenza a qualche cosa; infatti *scientia* deriva da *cum alio scientia* (scienza unita ad altro). Ora ci vuole un atto per applicare la scienza a qualche cosa. Quindi, stando al significato della parola, è chiaro che la coscienza è un atto. Lo stesso si ricava dalle funzioni che si attribuiscono alla coscienza. Infatti si dice che la coscienza attesta, impedisce, incita, così pure che accusa, rimorde o riprende" [NdC].

forse, che il passaggio a una metafisica dei costumi è necessario per qualunque uomo? In realtà, Kant trae questa conseguenza. La sua fondazione della morale vuole solo portare a un maggiore livello di chiarezza la metafisica segreta di ciascuno – ma, con ciò, anche elevare costui a una maggiore stabilità morale. È però accettabile questa conclusione? In questo modo, Kant non fa nuovamente risorgere il Rousseau che è in lui?

Così, mi sembra degna di essere presa in esame un'altra via: una riflessione filosofico-morale che sceglie come orientamento non l'eccezione rappresentata dal conflitto, ma il caso regolare rappresentato dall'osservanza dei costumi. Riguardo all'obiezione che viene rivolta contro l'orientamento alla forma di riflessione della coscienza morale e dell'etica pura del "dovere" si pensi, in particolare, all'etica materiale dei valori sviluppata nel nostro secolo da Max Scheler e Nicolai Hartmann. Essa si è contrapposta con piena consapevolezza al formalismo kantiano. Sebbene essa, con Scheler, abbia completamente frainteso, in maniera eccessiva ed errata, il carattere etico razionale del formalismo kantiano del dovere, ciò nonostante essa ha l'indiscutibile merito positivo di aver reso oggetto dell'analisi filosofico-morale i contenuti sostanziali dell'eticità, e non soltanto la forma del conflitto fra dovere e volere. Il concetto del valore, promosso qui a concetto dotato di significato sistematico, è volto a spezzare la restrizione al concetto del dovere, il che significa però: la restrizione ai meri obiettivi dell'aspirazione e alle norme del dovere. Vi sono anche elementi dotati di valore etico che non possono essere oggetto di un'aspirazione e non possono essere comandati. Così, ad esempio, non vi è alcun dovere ad amare. Sotto questo aspetto, la fatale trasformazione kantiana del comandamento cristiano dell'amore in un dovere al buon agire pratico parla chiaro. L'amore, anche se considerato in una prospettiva morale, non è però qualcosa di più elevato rispetto a un buon agire conforme al dovere? Riacciudandosi alla teoria fenomenologica dell'evidenza immediata di tutte le legalità relative alle essenze e dell'a priori in generale, Scheler fondò pertanto un sistema aprioristico di valori sulla base dell'immediatezza della coscienza aprioristica del valore. Esso non soltanto include gli autentici obiettivi dell'aspirazione del volere etico, ma si spinge verso il basso fin dentro la sfera vitale e quella dei valori di utilità, e verso l'alto fino a raggiungere la sfera del sacro. Una tale etica, quindi, include effettivamente anche i contenuti sostanziali dell'eticità e non solamente il fenomeno della riflessione della ragione esaminatrice della legge.

[182] Tuttavia, quand'anche una tale etica dei valori includesse espressamente nella propria riflessione il concetto dell'*ethos* e del mutamento delle figure dell'*ethos*, essa non potrebbe comunque sfuggire alla conseguenza immanente della sua pretesa metodica di intuire ordini aprioristici di valori. Ciò emerge in maniera assolutamente chiara in Nicolai Hartmann, il quale non concepisce la gerarchia aprioristica dei valori come un sistema in sé concluso con il valore del sacro al vertice, bensì come un ambito aperto di valori, come uno sconfinato oggetto dell'esperienza umana e, insieme, come uno sconfinato campo di ricerca. Il progresso della ricerca scopre strutture e rapporti valoriali sempre più fini e, in questo modo, corregge la predominante cecità ai valori. In ultima analisi, però, ciò deve stare a significare che l'etica, in quanto ricerca sui valori, comporta un incremento e un affinamento della stessa coscienza etica dei valori. È vero, quindi, che la filosofia morale non può impartire con autorità degli insegnamenti, vale a dire che non può porre nuovi valori. Essa, però, può sviluppare la coscienza dei valori in modo tale che quest'ultima scopra in sé questi valori. La filosofia morale ha pertanto, come dice Nicolai Hartmann, una funzione maieutica.

Una siffatta teoria naufraga però di fronte alla necessità (correttamente riconosciuta da Scheler) che ogni morale sia una concreta figura dell'*ethos*. È del tutto inevitabile che pure l'idea di un infinito affinamento della coscienza dei valori, se rappresenta l'idea-guida filosofico-morale dell'etica materiale dei valori, debba allora anche implicare e fondare un proprio *ethos*, e in verità un *ethos* tale da avere altre figure dell'*ethos* che gli si contrappongono. Si pensi, ad esempio, al valore della pienezza, violato tramite il concetto del "passare" (Nietzsche), che Hartmann ha particolarmente sottolineato. L'etica dei valori ha in sé il limite necessario e insuperabile di co-niare essa stessa un *ethos*, il che contraddice la pretesa metodica di questa ricerca aprioristica sui valori. Nessun sistema morale umano, e ciò vuol dire alla fine nessun sistema morale storicamente valido, può appagare in generale questa pretesa metodica. È un soggetto infinito quello a cui l'idea fondamentale di un sistema aprioristico di valori è riferito in maniera essenziale. Così, l'etica materiale dei valori – nonostante essa, a differenza del formalismo kantiano, includa i contenuti sostanziali dell'eticità – non consegue la soluzione

che andiamo ricercando. L'immediatezza della coscienza dei valori e la filosofia della morale divergono l'una dall'altra.

Orientiamoci allora piuttosto ad Aristotele¹³, nel quale non troviamo alcun concetto di valore, bensì “virtù” e “beni”, e il quale è assunto a fondatore dell'etica filosofica per il fatto di aver corretto l'unilateralità dell'“intellettualismo” socratico-platonico senza [183] abbandonarne le visioni essenziali. Il concetto di *ethos*, per com'egli lo pone alla base dell'etica, sta a esprimere proprio il fatto che la “virtù” non consiste soltanto nel sapere, il fatto che la possibilità del sapere dipende piuttosto dal modo in cui si è, e il fatto che questo essere di ciascuno, d'altra parte, ha ricevuto la sua precedente impronta tramite l'educazione e il modo di vivere. Lo sguardo di Aristotele, forse, è rivolto più attentamente alla condizionatezza del nostro essere etico, alla dipendenza della singola risoluzione dalle sue rispettive determinanti pratiche e sociali, e meno attentamente all'incondizionatezza che si addice al fenomeno etico. Proprio questo, invece, è ciò che Kant ha sviscerato con successo nella sua purezza, così come quest'ultima trova il suo antico e grandioso *pendant* nell'impostazione secondo la “giustizia stessa” che regge l'intero progetto dello Stato di Platone. Tuttavia, ad Aristotele riesce di spiegare in tal modo l'essenza del sapere etico da coprire, nel concetto di “scelta preferenziale”, tanto la soggettività della coscienza morale, che giudica il caso conflittuale, quanto la sostanzialità fondante del diritto e dei costumi, che determina il suo sapere etico e il suo rispettivo modo di scegliere. La sua analisi della *phronesis* riconosce nel sapere etico una modalità dell'essere etico stesso, la quale corrispondentemente non è scindibile dalla concrezione complessiva di ciò che egli chiama *ethos*. Il sapere etico riconosce il fattibile, quello che è richiesto da una situazione, e riconosce questo fattibile sulla base di una considerazione che riferisce la situazione concreta a ciò che, in generale, viene ritenuto giusto e corretto. Essa, pertanto, ha la struttura logica di un sillogismo, una delle cui premesse è rappresentata dal sapere universale su ciò che è giusto, che viene pensato nei concetti delle virtù etiche. Ciò nondimeno, non si tratta di una mera sussunzione, di una mera prestazione della facoltà di giudizio. Infatti, dipende dall'essere dell'uomo

13 Fondamentale è, a tal proposito, il mio lavoro *Praktisches Wissen* del 1930 che, nel frattempo, è stato pubblicato per la prima volta nei *Gesammelte Werke* (vol. 5, Mohr Siebeck, Tübingen 1985, pp. 230-248)

se egli conduce in modo fermo una tale riflessione. Per colui che è sopraffatto dagli affetti va perduta proprio questa riflessione, vale a dire l'orientamento ai fondamenti della sua considerazione etica. In quell'istante è come se essi fossero oscurati¹⁴. Aristotele lo chiarisce in qualche modo mediante l'esempio dell'ubriaco: l'incapacità di intendere e volere che ha un ubriaco non è una incapacità di intendere e volere etica. Infatti, dipendeva da lui il fatto di bere con moderazione.

Così, il fulcro dell'etica filosofica di Aristotele si trova nella mediazione tra *logos* ed *ethos*, tra la soggettività del sapere e la sostanzialità dell'essere. Il sapere etico non trova il suo compimento nei concetti universali del coraggio, della giustizia ecc., bensì nell'applicazione concreta che determina ciò che è fattibile qui e ora alla luce di tale sapere. Si è richiamata giustamente l'attenzione sul fatto che l'ultimo pronunciamento di Aristotele riguardo a ciò che è corretto consiste nella formula indeterminata del "come si conviene" (ὡς δεῖ). Non i [184] grandi concetti-guida di un'eroica etica dei modelli e delle sua "tavola di valori" formano l'autentico contenuto dell'etica aristotelica, ma la non appariscenza e la sicurezza della coscienza etica concreta (ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει) che trova espressione in concetti che non dicono nulla e includono tutto quali: ciò che "si conviene", ciò che è "decoroso", ciò che è "buono e giusto". Ci troviamo di fronte a un'incomprensione quando si tramuta in una pseudo-oggettualità l'accento posto da Aristotele su queste formule universali di concretizzazione e, in qualche modo, vi si scorge una descrizione dello speciale "valore della situazione" (N. Hartmann). Piuttosto, il senso della dottrina della "via di mezzo" sviluppata da Aristotele è proprio che ogni determinazione concettuale delle nozioni tradizionali relative alle virtù tradizionali possiede soltanto una correttezza schematico-tipica, attinta dai *legomena*. L'etica filosofica, però, si trova allora nella medesima situazione in cui si trova chiunque. Ciò che vale come giusto, ciò che noi approviamo o biasimiamo nel giudizio su noi stessi o sugli altri, deriva dalle nostre rappresentazioni generali di ciò che è buono e giusto, ma acquista la sua autentica determinatezza solo nella concreta effettività del caso, che non è un caso di applicazione di una regola universale ma, al contrario, l'elemento autentico del quale ne va qui e per il quale le

14 Aristotele, *Eth. Nic.* VI 5, 1140 b 17 (tr. it. e cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2002, p. 401): εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή.

tipiche figure delle virtù e la struttura della “via di mezzo” che Aristotele indica in esse rappresentano soltanto un vago schema. Perciò la *phronesis*, quella virtù in forza della quale cogliamo questa via di mezzo ed effettuiamo la concretizzazione che, in generale e in primo luogo, rivela qualcosa in quanto fattibile (*πρακτὸν ἀγαθόν*), non è in alcun modo un particolare contrassegno di colui che filosofo. Al contrario, anche colui che riflette in generale sul buono e sul giusto si vede rimandato a questo *logos* pratico esattamente come chiunque altro che debba tradurre in atto le proprie rappresentazioni di ciò che è buono e giusto. Aristotele¹⁵ riconosce espressamente come un errore della gente il fatto di passare alla teorizzazione e di filosofare su ciò che è giusto, anziché compierlo¹⁶.

Le cose, dunque, non stanno per niente come sembra a volte in Aristotele, come se cioè la *phronesis* avesse meramente a che fare con i giusti mezzi per scopi prestabiliti. Tramite la concrezione della considerazione etica, essa determina lo “scopo” stesso nella sua concrezione, cioè come il “fattibile” (come *πρακτὸν ἀγαθόν*).

Kant ha certamente ragione quando vede nell'ideale della felicità un ideale più dell'immaginazione che della ragione e, a tal riguardo, è dunque del tutto corretto ritenere che non possa esserci alcun contenuto fissabile della nostra determinazione di volontà che sia universalmente vincolante e che possa essere considerato dalla nostra ragione come legge etica. Tuttavia, ci si deve domandare se [185] l'autonomia della ragion pratica, che ci assicura l'incondizionatezza del nostro dovere contro l'obiezione sollevata dalle nostre inclinazioni, rappresenti soltanto una condizione limitante del nostro arbitrio, ma non determini l'interezza del nostro essere etico, che – dominato dal carattere ov-

15 Aristotele, *Eth. Nic.* II 3, 1105 b 12 ss. (tr. it. cit., p. 159): ἐπὶ τὸν λόγον καταφεύγοντες.

16 Mi sembra utile segnalare che, in virtù di una diversa suddivisione in capitoli (probabilmente riconducibile all'adozione di diverse edizioni critiche del testo aristotelico, fermo restando il riferimento universale al numero di pagina, colonna e riga dell'edizione Bekker), altre traduzioni italiane dell'*Etica Nicomachea* collocano il passo citato da Gadamer (1105 b 12) nel capitolo 4 del libro II (cfr., ad esempio, la tr. it. a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2003, p. 95; e anche la tr. it. a cura di A. Plebe, in *Opere*, vol. 7, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 36). La traduzione a cura di C. Natali (Laterza, Roma-Bari 2001, p. 57) concorda invece con Gadamer e Zanatta – alla cui versione abbiamo fatto qui riferimento per le citazioni dall'*Etica Nicomachea* – nel collocare il passo nel capitolo 3 del libro II [NdC].

vio di ciò che è giusto – si comporta di volta in volta in modo pratico scegliendo il fattibile (per *hexis* non s'intende la possibilità di questo o quello, come sono il potere e il sapere, ma una costituzione ontologica come la natura, un "così e non in altro modo").

Il fattibile: ora, naturalmente questo non rappresenta soltanto ciò che è giusto, ma anche ciò che è utile, conforme allo scopo e, a tal riguardo, "corretto". La compenetrazione di entrambe queste forme di "correttezza" nel comportamento pratico dell'uomo è palesemente ciò in cui, secondo Aristotele, consiste il bene umano. Certo, nel comportamento eticamente giusto non si agisce in modo corrispondente allo scopo nello stesso senso in cui lo fa l'artigiano che conosce bene il proprio mestiere (τέχνη); l'agire etico non è corretto per il fatto che è corretto ciò che viene così realizzato, ma perché la sua correttezza sta anche e soprattutto in noi stessi, nel "come" del nostro comportamento – come fa proprio l'uomo che "è corretto" (lo σπουδαίως ἀνήρ). Ma vale anche il contrario, e cioè che l'agire etico, il quale dipende ben più dal nostro essere che dalla nostra coscienza esplicita (εἰδώς), produce sempre e porta con sé noi stessi, per come siamo (e non per come ci conosciamo). In quanto, però, l'interezza del nostro essere dipende da capacità, possibilità e circostanze che non sono semplicemente nelle nostre mani, allora la *eupraxia* – a cui tende il nostro agire – e la *eudaimonia* – che abbiamo di mira e alla quale aspiriamo – comprendono più di quel che noi stessi siamo. Il nostro agire si colloca nell'orizzonte della *polis* e, perciò, amplia il nostro scegliere ciò che è fattibile nella totalità del nostro essere sociale esteriore.

L'etica si dimostra essere una parte della politica. Infatti, la concretizzazione di noi stessi, il cui profilo è tracciato nelle figure della virtù e nel loro essere ordinate in vista della forma di vita più elevata e desiderabile, si estende ampiamente in ciò che è comune a tutti, che i greci chiamavano *polis* e della cui giusta configurazione tutti sono sempre corresponsabili. Questo rende in primo luogo comprensibile come un oggetto centrale della pragmatica aristotelica sia l'amicizia, non come "amore per l'amicizia", ma come quell'elemento mediano fra virtù e beni che è soltanto *met'aretas* e senza il possesso (sempre minacciato) del quale non si può concepire una vita piena¹⁷.

17 Cfr., in proposito, il mio lavoro *Amicizia e conoscenza di sé. Il ruolo dell'amicizia nell'etica greca*, in *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, tr. it. e cura di V. Verra, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 93-109.

Così, Aristotele non sottolinea nella decisione etica quella sublime incondizionatezza che richiedono Platone e Kant. Certo, anche Aristotele sa [186] che l'agire etico non persegue semplicemente in modo corretto degli scopi scelti arbitrariamente, ma viene scelto per se stesso, perché esso è "bello"; esso, però, è sempre collocato nell'interezza di un essere che è spesso limitante e condizionante, il quale va riconosciuto e del quale bisogna venire a capo. Anche il più elevato ideale dell'esistenza umana, cioè quello della pura contemplazione, nel quale sfocia ancora una volta l'intera costruzione dell'etica aristotelica (come già in Platone¹⁸), resta riferito alla vita agente e al giusto modo di venirne a capo, da cui esso stesso dipende.

Con ciò, però, questo geniale senso per ciò che è spesso condizionato, il quale senso costituisce la profondità speculativa di Aristotele, diviene fruttuoso per la filosofia morale, giacché qui (e soltanto qui) ne risulta una risposta alla domanda che ci inquieta su come sia possibile un'etica filosofica, una dottrina umana su ciò che è umano, senza andare a sfociare in un'inumana sovraelevazione di sé.

La riflessione filosofico-morale che si trova depositata nella pragmatica filosofica dell'etica non è una teoria che debba essere condotta fino a un'applicazione pratica. Essa, in generale, non è un sapere in generale, un sapere a distanza, che potrebbe solamente nascondere la concreta esigenza della situazione, come accade per quella coscienza della fedeltà alla legge nel caso del sacerdote e del levita nella parabola del buon Samaritano. L'universale, il tipico, che si lascia esprimere solo in una ricerca filosofica dedicata all'universalità del concetto, non è anzi differente, quanto alla sua essenza, da ciò che guida la coscienza della norma completamente non-teorica, ordinaria e generale, in una qualsiasi considerazione etico-pratica. Non è soprattutto differente da ciò nella misura in cui, per parte sua, include lo stesso compito di applicazione a circostanze date che compete a ogni sapere etico, a quello del singolo così come a quello di colui che, come statista, agisce per tutti. Non solo il sapere etico che guida l'agire concreto, in quanto *phronesis*, ha esso stesso un essere etico, una *arete* (esso è εἶς – naturalmente, una εἶς τοῦ ἀληθεύειν). Anche la pragmatica filosofica dell'etica ha rilevanza morale e non si tratta

18 Cfr., in proposito, la mia recensione al commentario all'*Etica Nicomachea* di Gauthier-Jolif, pubblicata in «Philosophische Rundschau», n. 10, 1962, p. 293 ss. (ora in *Gesammelte Werke*, vol. 6, Mohr Siebeck, Tübingen 1985, pp. 302-306).

di una pretesa ibrida della “Scuola” che viene poi sconfessata dalla “vita”, bensì della conseguenza necessaria del fatto che anch’essa sottostà a circostanze che la condizionano. Essa non è cosa di chiunque e per chiunque, ma solo di colui che, mediante l’educazione nella società e nello Stato, è stato condotto a una tale maturazione del proprio essere da saper riconoscere, nella situazione concreta in cui qualcosa ci riguarda¹⁹, ciò che è detto in generale, e da lasciare che quest’ultimo diventi efficace su un piano pratico. L’uditore delle lezioni aristoteliche sull’etica [187] doveva essere in grado da sé di superare il pericolo di voler solo teorizzare e sottrarsi all’esigenza della situazione. Tener sempre d’occhio questo pericolo: mi sembra che consista in questo ciò che vi è di giusto e non invecchiato in Aristotele. Come Kant col suo “formalismo”, anch’egli ha tenuto lontane tutte le false pretese dall’idea di un’etica filosofica. Mentre Kant frustrò il ragionamento filosofico-morale dell’illuminismo e il suo cieco orgoglio razionale, sciogliendo l’incondizionatezza della ragion pratica da tutte le condizionatezze della natura umana e presentandola nella sua purezza trascendentale, Aristotele viceversa ha posto al centro la condizionatezza delle situazioni vitali umane e ha contraddistinto il compito centrale dell’etica filosofica, nonché del comportamento etico, nella concretizzazione di ciò che è universale e nell’applicazione alla rispettiva situazione. Kant ha il merito infinito di aver rivelato la fatale impurità del ragionamento etico, quel “nauseante miscuglio” di motivi morali e pragmatici che, nell’epoca dell’illuminismo, riconosceva la “filosofia pratica”²⁰ come una delle forme più elevate della

19 Scelgo di tradurre con questa perifrasi piuttosto articolata (“nella situazione concreta in cui qualcosa ci riguarda”) l’espressione tedesca usata da Gadamer, “*im konkreten Betroffensein*”, perché ritengo che soluzioni traduttive più brevi e, per così dire, più immediate (ad esempio, “nel concreto essere-interessati”), finirebbero però con l’essere meno chiare [NdC].

20 Il termine tedesco, però, è qui *praktische Weltweisheit*, e non, come nella maggior parte dei casi in questo e altri saggi, *praktische Philosophie*. Scelgo nondimeno di tradurre qui *Weltweisheit* con “filosofia”, anziché (come in altri casi) con “saggezza mondana”, perché nel tedesco del Settecento, com’è noto, si diceva *Weltweisheit* la filosofia, anche se proprio Kant osserva che “converrebbe lasciare a quella parola” (cioè *Weisheit*, o anche *Weisheitslehre*) “il suo significato antico, come dottrina del sommo bene, in quanto la ragione si sforza di farne una scienza” (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 108). Più avanti, nell’ottavo paragrafo del capitolo sulla *Dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene*, Kant afferma anche che “la via alla saggezza (*Weg zur Weisheit*), se dev’essere

stessa moralità. Grazie a Kant, siamo guariti da questa illusione. Vi è però ancora un altro aspetto delle cose, che costringe a riconoscere proprio la condizionatezza di tutto l'essere dell'uomo e, con ciò, anche del suo uso della ragione. È soprattutto l'aspetto dell'educazione quello in cui diviene visibile questo essenziale elemento condizionato dell'uomo. Anche Kant ne è a conoscenza, ma il limite della sua verità diventa visibile a partire dal "come", dal modo in cui egli ne è a conoscenza. Kant mostra in maniera estremamente impressionante quale potenza sia in grado di esercitare sull'animo del bambino la rappresentazione della ragione etica, del dovere o della giustizia stessa, e come non sia corretto lavorare sempre e solo col mezzo pedagogico della ricompensa e della punizione, poiché questo rafforzerebbe e consoliderebbe i moventi egoistici. Certamente vi è qualcosa di vero in questo; e, tuttavia, che ricompensa e punizione, elogio e biasimo, esempio e imitazione, e il fondamento di solidarietà, simpatia e amore, sul quale poggia il loro effetto, formino l'*ethos* dell'uomo ancor prima di ogni accessibilità della ragione e così, in generale, rendano anzi possibile l'accessibilità tramite la ragione: questo è il cuore della dottrina aristotelica sull'etica. Kant non rende giustizia a tutto ciò. La necessaria restrizione alla quale è sottoposto il nostro discernimento di ciò che è eticamente giusto non deve per forza condurre a quella mescolanza corruttrice di motivi che Kant accusa. In particolare, non bisogna giudicare l'antico eudemonismo – a differenza della saggezza mondana dell'illuminismo – come un intorbidamento della purezza trascendentale di ciò che è etico, come eteronomia. È soprattutto il rigorismo utopico della *politeia* platonica (libro II)²¹ a dimostrarlo. Anche Aristotele non sottovaluta in alcun momento il fatto che ciò che è giusto vada compiuto per se stesso e che nessuna considerazione di prospettive edonistiche, utilitaristiche o eudemonistiche [188] possa pregiudicare l'incondizionatezza etica della decisione genuina. Ora, proprio la condizionatezza del nostro discernimento in generale – ovunque, là dove non ne vada della decisione nel senso eminente del termine, ma della scelta di ciò che è meglio (*prohairesis*) – non rappresenta alcuna carenza o limitazione. Essa ha come suo contenuto positivo la determinatezza sociopolitica del singolo. Tale determina-

assicurata, e non impraticabile, né tale che ci faccia smarrire, per noi uomini deve inevitabilmente passare attraverso la scienza" (*Ivi*, p. 311) [NdC].

21 Cfr. Platone, *Repubblica*, 357a-383c (tr. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 1108-1131) [NdC].

tezza, però, è più che la dipendenza dalle condizioni mutevoli della vita sociale e storica. Certo, ciascuno dipende dalle rappresentazioni della sua epoca e del suo mondo, ma da ciò non consegue né la legittimità dello scetticismo morale, né la legittimità della manipolazione tecnica di ogni formazione d'opinioni in base alla prospettiva dell'esercizio politico del potere. Le trasformazioni che si diffondono nei costumi e nel modo di pensare di un'epoca e che, in particolare, sono solite suscitare negli anziani la minacciosa impressione di una totale dissoluzione dei costumi, si verificano comunque su un fondamento stabile. Famiglia, società, Stato determinano la costituzione essenziale dell'uomo, mentre il suo *ethos* si riempie di contenuti mutevoli. Certo, nessuno è in grado di dire che cosa potrà scaturire dall'uomo e dalle sue forme di vita in comune; e, tuttavia, ciò non significa che tutto sia possibile, che tutto possa essere istituito e fissato a piacimento e in modo arbitrario, come vuole il potente. Esiste un diritto di natura²². Aristotele trova un contrappeso per la condizionatezza di ogni sapere etico tramite l'essere etico e politico, nella convinzione, condivisa con Platone, che l'ordine dell'essere sia sufficientemente forte da porre un limite a ogni turbamento introdotto dall'uomo. In ogni travisamento permane indistruttibile l'idea: "Quanto è forte la *polis*, però, sul fondamento della sua propria natura"²³.

Così, Aristotele può riconoscere la condizionatezza di tutto l'essere dell'uomo nel contenuto della sua dottrina dell'*ethos*, senza che questa stessa dottrina rinneghi la propria condizionatezza. Mi sembra che possa soddisfare l'incondizionatezza di ciò che è etico solamente un'etica filosofica concepita in modo tale non soltanto da sapere la propria problematicità, ma anche da assumere proprio questa problematicità come suo contenuto essenziale.

22 Per ulteriori dettagli su ciò, cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica* (tr. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 659-663) e *Verità e metodo 2. Integrazioni* (tr. it. e cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996, pp. 387-388).

23 Cfr. Platone, *Politico*, 302a (tr. it. di C. Mazzarelli, in *Tutti gli scritti*, cit., pp. 358-359): "Ci meravigliamo, allora, Socrate, di quante sventure capitano e capiteranno in questo tipo di costituzioni, visto che poggiano su un fondamento tale, che fa loro compiere ogni azione secondo leggi scritte e consuetudini, ma non con scienza? [...] O non dovremmo piuttosto meravigliarci del fatto che uno Stato sia per natura una realtà forte?" [NdC].