



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA QUALITÀ, PROGRAMMAZIONE E SUPPORTO STRATE-
GICO
SETTORE STRATEGIA PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI

Dottorato in Studi letterari, filologico-linguistici e storico filosofici
Dipartimento di Scienze Umanistiche
M-Fil/03

L' EUDAIMONÍA POSSIBILE.
LA FILOSOFIA MORALE DI ERNST TUGENDHAT

IL DOTTORE
GIOVANNI DI VITA

IL COORDINATORE
PROF.SSA MARINA CALOGERA CASTIGLIONE

IL TUTOR
PROF.SSA ALICE PUGLIESE

CICLO - XXXIV
ANNO 2021-22.

INTRODUZIONE	3
1.1 Formulazione del problema: da <i>Etica antica e moderna</i> a <i>Egocentricità e mistica</i>	10
1.2 In dialogo con Gadamer: “ <i>Etica antica e moderna</i> ”	11
1.3 Tugendhat e Gadamer incontrano la concezione della <i>φρόνησις</i> aristotelica.....	20
1.4 Conciliare Aristotele e Kant?	25
1.5 <i>Αγαθόν</i> e <i>καλόν</i>	29
1.6 Bisogni veri e bisogni falsi: dagli antichi a Marcuse e Fromm	34
1.7 Malattia psichica e malattia morale: alla ricerca di una definizione.....	42
1.7 Originalità di Tugendhat. Riflessioni conclusive.	49
LA POSSIBILITÀ DELL’ <i>EUDAIMONÍA</i> : DA ARISTOTELE A FROMM	52
2.1 Il passaggio necessario dall’antichità al presente	52
2.2 <i>Εὐδαιμονία</i> ed <i>ἔργον</i> : la ricerca di una definizione preliminare e le sue difficoltà	54
2.3 <i>Ἔργον</i> e <i>λόγος</i>	61
2.4 Dai <i>πάθη</i> all’ <i>ἀρετή</i> , dall’ <i>ἀρετή</i> alla <i>προαίρεσις</i>	66
2.5 <i>Ἀρετή</i> e <i>κοινωνία</i> : carattere equilibrato e attitudine morale	68
2.6 La teoria aristotelica delle virtù e il <i>μέσον</i>	71
2.7 Una parentesi concettuale: sillogismo pratico e <i>μέσον</i>	74
2.8 Aspetti normativi del <i>μέσον</i>	77
2.9 L’equilibrio: il carattere genuinamente morale del <i>μέσον</i>	79
2.10 Da Aristotele a Fromm.....	82
2.11 Erich Fromm: l’etica umanistica come arte di vivere	83
2.12 Equilibrio tra autonomia e dipendenza	85
2.13 La polarità soggetto-oggetto: il riconoscimento e il rispetto reciproco	91
2.14 Considerazioni finali	97
IL PROBLEMA DEL DOVERE MORALE TRA RICERCA FILOSOFICA ED EMPIRICA	99
3.1 Premessa al capitolo.....	99
3.2 La collaborazione tra ricerca filosofica ed empirica.....	102
3.3 La natura del dovere morale e le tre leggi psicologiche.....	111
3.4 Cosa significa giustificare i giudizi morali: descrizione o esperimento mentale?	113
3.5 Il giudizio morale: l’esigenza della giustificazione intersoggettiva.....	116
3.6 L’ordine normativo legittimo: l’autonomia collettiva	122
3.7 Il contratto: descrizione o esperimento mentale?	125
3.8 Motivazione morale ed <i>εὐδαιμονία</i> : dal problema della giustificazione dei giudizi morali alla psicologia evoluzionista.....	130
EVOLUZIONE E NORMATIVITÀ.....	135
4.1 Premessa al capitolo	135
4.2 Il problema della naturalizzazione dell’etica	137
4.3 Conciliare evoluzionismo e normatività?.....	142
4.4 Utilità e limiti della sociobiologia per la comprensione del fenomeno morale	147
4.5 Linguaggio e morale.....	154

4.6 La ricerca di un predicato di fondazione e l'etica naturalizzata: principio di imparzialità e simmetria intersoggettiva	160
4.7 Il contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali	164
4.7.1 La norma in quanto esigenza reciproca e la sanzione interna.....	164
4.7.2 Giustificare un sistema normativo reciproco: l'autonomia collettiva	166
4.8 La morale del rispetto reciproco ed egualitario.....	172
4.9 La simmetria intersoggettiva	173
4.10 Uguaglianza e giustizia.....	174
4.11 Discriminazione primaria e discriminazione secondaria.....	178
4.12 Universalismo e particolarismo.....	181
4.12.1 Universalizzare la simmetria intersoggettiva?	181
4.12.2 Giustificazione orizzontale e giustificazione verticale.....	185
4.12.3 Altruismo reciproco e particolarismo	187
4.13 Fondazione dell'universalismo	189
4.13.1 Universalismo della morale egualitaria.....	189
4.13.2 La fondazione dell'universalismo tra storico e non storico	190
4.14 Dall'altruismo morale all' <i>εὐδαιμονία</i> : universalizzare la compassione e relativizzare l'egocentricità	194
4.15 Breve epilogo sul ruolo dell'empirico nella ricerca filosofica: alcuni contributi recenti.....	198
<i>EUDAIMONÍA</i> OVVERO MISTICA	201
5.1 L'antropologia filosofica di Tugendhat	201
5.1.1 L'idea di un'ermeneutica analitica	201
5.1.2 Il rapporto con la storia	202
5.1.3 Carattere riflessivo dell'antropologia filosofica tra prima persona e terza persona.....	204
5.1.4 «Antropologia semantica» ovvero ricerca intorno al bene. La possibilità della mistica ovvero la possibilità dell' <i>εὐδαιμονία</i>	207
5.1.5 La trascendenza immanente e la mistica come forme di apertura nei confronti del mondo....	211
5.2 La mistica e la vita buona	214
5.2.1 Il ritrarsi da sé e il «dire io»	214
5.2.2 Bene morale, bene prudenziale, onestà intellettuale	218
5.2.3 Mettersi in relazione con la vita e con la morte	219
5.2.4 Le diverse forme di mistica: la mistica come «ritrarsi da sé» e il <i>bodhisattva</i> come compimento dell'etica della compassione universale	221
5.3 Stupore e <i>sprofondamento</i> meditativo.....	226
BIBLIOGRAFIA OPERE DI TUGENDHAT CONSULTATE.....	232
BIBLIOGRAFIA	236

INTRODUZIONE

In italiano sull'Autore sono già state prodotte tre monografie, che permettono di tracciare un quadro su aspetti specifici della sua vasta produzione filosofica: nella monografia di Santiago Zabala (2004), sono affrontati i nessi e le implicazioni della svolta linguistica di Tugendhat a contatto con la tradizione ermeneutica gadameriana e l'ontologia heideggeriana; nella monografia di Claudia Bertolucci (2017) è approfondita la concezione secondo cui la coscienza andrebbe compresa essenzialmente come fenomeno linguistico; infine la tesi di dottorato di Armando Canzonieri (Università degli Studi di Palermo – Dottorato di ricerca in Filosofia del linguaggio e della mente, XXII Ciclo) fornisce un'ampia panoramica sul pensiero di Tugendhat inquadrandolo nel tratto saliente dell'antropologia semantica.

A differenza di queste ricerche, nel mio lavoro mi sono concentrato sulla proposta etico-morale di Tugendhat, che è probabilmente uno dei momenti più importanti del suo lavoro filosofico, infatti, a seguito della giovanile formazione nel solco della tradizione fenomenologica e heideggeriana e dopo la svolta analitica degli anni '70, il filosofo si è prevalentemente dedicato nel corso degli ultimi trent'anni di attività accademica all'analisi dei problemi morali, con particolare riferimento alla questione relativa alla fondazione dei giudizi morali e alla natura della motivazione e dell'obbligazione.

Tugendhat tenta di costruire un'etica laica e illuminista, che possa dirsi autonoma in senso pieno: egli è mosso non solo dal bisogno di non fare appello a categorie religiose, ma anche dalla sentita esigenza di non ricorrere a una tradizione o a un'autorità previa per comprendere e definire i contorni di ciò che è morale. La riscoperta dell'etica deve essere la più autonoma possibile in accordo col kantiano *sapere aude*: ciascun uomo è posto di fronte all'interrogativo sul come della sua vita, e ciascun uomo è pertanto chiamato a compiere un personale itinerario di riflessione volto a comprendere il modo in cui si relaziona con sé stesso e con l'altro. Possiamo cogliere in questa attitudine all'autonomia non solo un'eco della tradizione illuminista kantiana, ma anche porre un'analogia con il metodo di Aristotele, il quale nell'*Etica Nicomachea* desidera analizzare i problemi morali senza aderire supinamente alla posizione dei predecessori, ma volgendosi ad essi mediante un'indagine distaccata che vuole guardare dentro la scorza di ciò che altri avevano intuito o detto prima di lui.

Andare al nocciolo del problema morale per Tugendhat significa agire e pensare autonomamente: non si può dare autodeterminazione senza una coscienza che sia al contempo libera e autonoma. L'interrogazione sulle questioni etiche è sganciata da ogni

riferimento a un'autorità religiosa o a un'autorità culturale: considerato peraltro il pluralismo delle società contemporanee, non si può rendere conto dei principi che sostengono una data tradizione etica semplicemente partendo dal suo interno. Se il ruolo della filosofia per Tugendhat è quello di chiarire fondamentali strutture antropologiche attraverso l'analisi semantica, allora la sua analisi delle questioni etiche ha un elevato valore descrittivo: chiarire i concetti fondamentali in etica è osservare preliminarmente il modo in cui l'uomo, inteso quale animale dotato di linguaggio proposizionale, si relaziona a sé e al proprio mondo di significati e valori normativi.

Il momento descrittivo dell'etica è prevalente: per Tugendhat il ruolo della filosofia morale consiste nel chiarire il fenomeno morale in sé stesso, non soltanto nella riflessione intorno ai principi cognitivi dai quali derivare le norme. Mentre la tradizione filosofica contemporanea che si ispira a Kant ha posto l'enfasi sul concetto di obbligazione morale, cercando di individuare principi dai quali derivare in modo razionale le norme, a Tugendhat interessa maggiormente comprendere ciò che concretamente motiva all'obbligazione morale: derivare le norme da un principio della ragione, da un che di cognitivo, non basta a motivare l'uomo nel suo agire morale. Recuperare in tal senso l'etica *eudemonistica* dei Greci è fondamentale: la morale ha a che fare con l'uomo nella sua interezza, non soltanto con la sua parte razionale. Pertanto l'adesione alle norme morali dovrebbe, almeno in una certa misura, concorrere a favorire lo sviluppo e la fioritura della persona in quanto membro attivo della comunità morale. Tuttavia, anche per Tugendhat, come per Kant e la tradizione contrattualista, il punto di partenza della riflessione è l'obbligazione morale, solo che questa non va intesa in termini puramente razionali: le norme ci dicono cosa *dobbiamo* fare, pena la sanzione, ma la sanzione a cui Tugendhat fa riferimento è una sanzione peculiare, interna alla coscienza e non esterna (come la giuridica), la sanzione della coscienza determinata dai sentimenti della colpa, dell'indignazione e della vergogna.

Tugendhat in sostanza delinea un contrattualismo *rinforzato* dai sentimenti morali: le norme della ragione sono pur sempre correlate a giustificazioni interne fondate sulle dinamiche emotive dell'umano. Ragione ed emozione non possono essere sganciate se si vuole comprendere il fenomeno della moralità: è su questa premessa antropologica generale che Tugendhat rifiuta l'idea di un'obbligazione morale puramente razionale per recuperare un *ethos* egualitario, condiviso e non meramente costrittivo. Essere un buon membro della comunità morale significa riconoscere la mutua interdipendenza non sulla base di un mero calcolo razionale, ma sulla base di un sentire comune che trova nel motivo egualitario della giustificazione simmetrica delle norme il fondamento della pratica morale. La struttura predicativa e proposizionale del linguaggio umano consente di deliberare e di connettere le

emozioni morali con le pretese reciproche, pretese che rimandano a ragioni che muovono a favore o a sfavore di un determinato corso d'azione comune. La giustificazione reciproca delle norme secondo la logica del contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali include così elementi cognitivi ed emotivi, che convergono nel rendere possibile la pratica della giustizia.

Nel mio lavoro propongo una ricostruzione in tappe dell'itinerario speculativo di Tugendhat sui temi della morale, partendo proprio dai problemi che avevano dato avvio alla sua riflessione a seguito del dialogo con l'allieva Ursula Wolf: il problema della fondazione della morale e il problema della motivazione morale. Come si possono fondare le asserzioni di dovere? E in che senso si può parlare di una fondazione (*Begründung*)? In che misura possiamo dire che il bene prudenziale del singolo coincide con il bene morale rettammente inteso? Cosa motiva realmente ad essere morali? Tale dialogo aveva portato l'Autore a far confluire le *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik* (1981) nel più ampio *Probleme der Ethik* (1984), il quale contiene anche le ritrattazioni (*Retraktationen*) delle posizioni precedenti. Furono le obiezioni dell'allieva Ursula Wolf, articolate nella tesi di libera docenza dal titolo *Über den Sinn moralischer Verpflichtung* e poi uscita per i tipi de Gruyter col titolo *Das Problem des moralischen Sollens* (1984), a condurre Tugendhat ad una revisione delle posizioni precedenti e ad avviare il nuovo corso della sua ricerca filosofica, interamente dedicata ai problemi morali.

Attraverserò il percorso intellettuale dell'Autore, sparso in diversi saggi brevi, e adotterò come paradigma ermeneutico per comprendere il suo pensiero il tema dell'*εὐδαιμονία*, ipotizzando che in essa, alla luce della tradizione platonico-aristotelica, si possa scorgere il vero movente dell'azione morale. Nel primo capitolo mostrerò che tale aspetto è già tematizzato in uno dei primi saggi di Tugendhat dedicati alle questioni morali, *Etica antica e moderna* (1980, trad. it. 1987), che precede pure le *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik* e lascia già presagire nell'Autore la volontà di avviare il recupero della tradizione etica degli antichi. Infatti, in tale saggio, maturato in dialogo con Gadamer, si tenta di rendere attuale la connessione che gli antichi Greci ponevano in modo spontaneo tra *καλόν* e *ἀγαθόν*, motivazione morale e bisogni rettammente intesi. Aristotele in particolare è il referente più o meno esplicito di questo percorso: l'adagio dal quale muove lo Stagirita nell'*Etica Nicomachea*, secondo cui il bene pratico più alto per gli individui (sia per la massa che per le persone raffinate) è la felicità (*EN*, 1095a, 13-20), funge quasi da segnavia nel condurre il lettore alla comprensione della vera natura della motivazione morale.

Nel secondo capitolo analizzerò il modo in cui Tugendhat nelle *Vorlesungen über Ethik* (1993) mette in relazione l'etica del desiderio aristotelica con la psicoanalisi di Erich Fromm:

il lascito degli antichi (e in particolare di Aristotele) è attuale per i contemporanei. L'etica non ha soltanto un carattere imperativo e costrittivo, ma è fondamentale per la piena maturazione delle virtù morali e per la maturazione delle virtù del carattere: l'uomo virtuoso è l'uomo felice. Tema aristotelico è ancora quello che intende le virtù come disposizioni atte a ben gestire le emozioni e quindi al contempo come virtù del carattere e virtù morali. Altri temi chiaramente aristotelici sono quelli della *κοινωνία* nella quale si muove l'uomo in quanto animale dotato di *logos*, e perciò di capacità deliberativa, e l'importante riferimento a lode e biasimo per definire i contorni dell'azione volontaria orientata al bene.

Sempre nel secondo capitolo cercherò di mostrare che Tugendhat non solo è lettore attento di Aristotele, ma mette in tensione i temi dell'etica aristotelica con la riflessione della psicologia contemporanea, in particolare con quella maturata nel solco della tradizione psicoanalitica, secondo la rilettura che ne fornisce Fromm. Inoltre, nel secondo capitolo rileverò che Tugendhat, nel suo tentativo di presentare i nessi dialoganti che creano continuità e non cesure all'interno del discorso filosofico, si muove con uno stile originale passando da Aristotele e Fromm a Hegel e Marx. Mi sembra che si possa qualificare tale stile filosofico, sulla scorta dello studio di Zabala, come *analitico-ermeneutico*: la natura del metodo analitico-ermeneutico di Tugendhat consiste nel considerare i singoli problemi filosofici, maturati nell'ambito delle rispettive tradizioni culturali e storiche, come attuali per chi li interroga al presente, senza per questo concepire la storia della filosofia come una pianta che si sviluppa in modo autonomo. Il lascito degli antichi e in generale dei predecessori è ancora vivo e attuale per i contemporanei che sanno guardare ai problemi filosofici senza diluirli in mere questioni filologiche o ipostatizzarli in una visione storicista. È quindi evidente che perno centrale della riflessione etica di Tugendhat non può essere solo Aristotele, perché la metodica analitico-ermeneutica da lui adottata conduce inevitabilmente al confronto con altre tradizioni culturali e in particolare con la tradizione moderna, che a partire da Kant, ricerca principi della ragione per definire i contorni dell'azione e che confluisce nelle ricerche contemporanee di Rawls e Habermas.

Cercherò di mostrare nel terzo capitolo la natura di questo problematico rapporto con la tradizione contrattualista e la posizione di Tugendhat secondo cui si deve garantire una stretta collaborazione tra il ricercatore empirico della socializzazione e il filosofo che intende comprendere la natura del dovere morale. Infatti, non basta considerare con Fromm e Aristotele le virtù morali come un elemento costitutivo delle relazioni umane, è necessario pervenire anche ad un ulteriore livello, quello fondativo. La morale umana deve essere giustificata e pertanto è necessario individuare dei criteri di fondazione delle norme: appare qui inevitabile il dialogo con Kant e con la tradizione contrattualista, in particolare con quella

contemporanea di Rawls e di Habermas. Tugendhat si trova quindi costretto a condurre un serrato confronto con il contrattualismo, un confronto condotto criticamente, non in quanto le istanze contrattualiste siano rifiutate, ma perché si intende correggerne le premesse secondo una base descrittiva che, come già detto sopra, intende rinforzare lo stesso contrattualismo mediante l'introduzione di categorie emotive, in particolare della colpa, della vergogna e dell'indignazione (la triade di Strawson).

La ricerca di Tugendhat però rifugge dall'uso di categorie meramente cognitive: l'essere umano non è soltanto un animale razionale, ma è dotato anche di sentimenti morali. Pertanto la sua analisi sulla possibilità della moralità umana si muove su un doppio binario: mostrare che le strutture cognitive sottese alla moralità umana non sono scisse dalle emotive. La situazione originaria di Rawls, intesa come velo d'ignoranza a partire dal quale è possibile *derivare cognitivamente* le norme da un principio, è accantonata: Tugendhat ritiene che il filosofo debba promuovere la collaborazione con il ricercatore empirico della socializzazione se si vuole veramente andare a fondo per definire la formazione delle strutture morali umane. Analizzare la formazione dei sentimenti morali, ad esempio nel bambino, può consentire di pervenire ad una migliore comprensione dei contrassegni tipici della moralità umana: la linea di sviluppo dei sentimenti morali nel bambino tracciata dagli studi di psicologia evolutiva consente di inquadrare l'ipotesi del contratto sociale non più soltanto al livello di un mero esperimento mentale, ma di intenderla nel suo valore empirico e al contempo fondativo, come radicata in una struttura antropologica che è possibile cogliere da un punto di vista descrittivo.

Nel quarto capitolo mostrerò che i contrassegni propri della moralità umana sono inseriti da Tugendhat nel processo evolutivo della specie Homo: è lungo il corso dell'evoluzione che si forma la coscienza che le norme riposano su esigenze di simmetria intersoggettiva fondate su principi egualitari. Tuttavia, il percorso che conduce all'*εὐδαιμονία* non è ancora completo. In uno dei lavori più tardivi della sua produzione, *Egocentricità e mistica* (2003, trad. it. 2010), la ricerca intorno ai motivi che possono condurre alla perfetta realizzazione dell'abito etico trova risposta mediante un fecondo dialogo (sempre implicito e mai esplicito) tra l'analisi del linguaggio e la psicoanalisi; tra la ripresa del tema aristotelico del bene più alto per l'individuo e il tema heideggeriano della vita autentica intesa come mettersi in relazione con la morte. Tugendhat però, in *Egocentricità e mistica*, un lavoro nel quale la distinzione tra storico e non storico diventa sempre più diafana, osa ancora di più: la tradizione etica dei Greci, che scorge nel *καλόν* il vero *ἀγαθόν*, incontra la tradizione della mistica, e in particolare della mistica orientale. La realizzazione piena dell'abito etico diventa per certi versi una conseguenza del bisogno umano di pace interiore e raccoglimento. Vedremo nel

dettaglio nella parte finale del presente lavoro – a partire dal modo in cui Tugendhat intende l’antropologia filosofica in accordo con una certa predilezione per l’analisi storica dalla prospettiva della riflessione in prima persona – le tappe che conducono alla peculiare sintesi secondo la quale la realizzazione del bene correttamente inteso per il singolo (il suo bene prudenziale) può consistere con l’attitudine propria di quel contegno mistico che è foriero di pace interiore mediante il ritiro dalla propria egocentricità.

Il limite della speculazione etica di Tugendhat consiste nell’eccessiva dispersione e diluizione del ragionamento in più lavori che si fatica talora a leggere secondo un filo unitario. Inoltre alcuni suoi importanti contributi sono brevi e scritti sotto forma di articolo, la qual cosa comporta il rischio di perderne traccia nell’insieme. Tugendhat è consapevole delle critiche ricevute a causa delle sue diverse ritrattazioni e della propria filosofia morale sempre *in fieri*¹. Tuttavia lui stesso ha dichiarato che non intende costruire un’etica compiuta e definitiva, insiste infatti maggiormente sul tratto problematico della propria speculazione, così ad esempio scrive nell’osservazione preliminare alle *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik*: «Le tre lezioni vertono su un unico problema, quello della possibilità di fondare i nostri giudizi morali. Parlo di problemi, al plurale, solo perché questa questione si articola per me in più questioni parziali, e perché le mie riflessioni non avanzano la pretesa di costruire una teoria, ma hanno un carattere del tutto provvisorio, problematico».² Nondimeno le critiche colgono nel segno quando sono dirette contro lo stile “frammentario” delle analisi etiche di Tugendhat: il pensiero può essere naturalmente soggetto a revisioni e spezzettato in più questioni parziali, segno certo di onestà intellettuale e di metodo, ma il lettore avverte l’esigenza, dopo le numerose ritrattazioni, che sia l’autore stesso a fornire una visione completa e unificante del proprio itinerario intellettuale.

Nel mio lavoro mi propongo appunto di risalire alle fondamenta dell’itinerario filosofico dell’autore e ritengo sia possibile individuare un nucleo tematico unificante³. A difesa di

¹ «Mi è stato detto che ho scritto così tante volte intorno alla morale che non si sa più quale sia la mia opinione a riguardo. Le mie oscillazioni si riferiscono, però, essenzialmente a una sola questione, ma per me centrale: come è possibile fondare le norme morali all’interno delle condizioni dell’illuminismo [*sic nella traduzione italiana*], cioè nel momento in cui una fondazione che faccia ricorso alla religione o alla rivelazione non viene più accettata. Non intendo “illuminismo” [*sic nella traduzione italiana*] come una parola che indica una qualche epoca storica, ma come atteggiamento della coscienza, che consiste nell’autonomia riguardo alle opinioni su ciò che è vero, così come su ciò che è moralmente buono»: Tugendhat, 2007a (2014), p. 217.

² Tugendhat, 1980 (1987), p. 42.

³ Si legga anche il giudizio di Eriksen (2009, pp. 3, 4) sulla filosofia morale di Tugendhat con particolare riguardo al tema della giustificazione delle norme morali: «As is mentioned in the introduction to the critical reader Ernst Tugendhat: *Einwaende und Erwiderungen*, the prolonged debate that he has had with himself has caused doubts as to whether one can speak of the moral philosophy of Tugendhat (cf. Scarano and Suarez 2006, p. 8). In one of his very last writings on morality Tugendhat saw it fit to write this characteristic yet frustrating little footnote: “Hingegen halte ich vieles, was ich frueher ueber moralische Begrueundung gesagt habe, inzwischen fuer falsch”. But this is in my opinion symptomatic of his tendency to exaggerate differences that exist between the various accounts of moral justification that he has given. It will be demonstrated

Tugendhat noto che dietro le diverse ritrattazioni della sua filosofia morale si cela anche la consapevolezza di quanto sia difficile erigere un edificio etico perfetto: dietro l'attitudine al "procedere per problemi" possiamo ravvisare il segno di quell'onestà intellettuale⁴ che riconosce la natura congetturale e perfettibile del sapere filosofico.

Il paradosso di Tugendhat come pensatore è il ricorso a più voci per definire i contenuti della sua proposta. Ciò è coerente, tuttavia, alla luce del suo metodo analitico-ermeneutico. In questo si può forse scorgere un limite teorico, ma anche un contributo di attualizzazione di concezioni filosofiche di cui si rischierebbe di perdere il lascito. Si deve forse considerare da questa prospettiva la rilevanza dell'influsso heideggeriano nella pre-comprensione tugendhatiana della moralità: potrebbe apparire come un'intersezione indebita di orizzonti filosofici, ma è perfettamente in sintonia con il carattere peculiare del suo procedere analitico-ermeneutico. È indubbio il debito di questi nei confronti del maestro Heidegger, seppure all'interno di un rapporto filosofico problematico e sofferto. Malgrado Tugendhat non accetti il concetto di verità come "disvelatezza", il tentativo di ricondurre le riflessioni della tradizione fenomenologica all'analisi linguistica gli deriva proprio dall'ascendente che su di lui ha esercitato la concezione heideggeriana dell'"essere situati emotivamente" nel mondo. Certo Tugendhat è critico nei confronti della proposta epistemica di Heidegger, ma questo a mio avviso non significa che escluda dal suo orizzonte l'acquisizione esistenziale che da quella concezione ha derivato. Il rapporto pratico con sé stessi non è negato, ma recuperato e riattualizzato da una prospettiva diversa, quella dell'analisi del linguaggio. Le emozioni in ambito morale perdono in Tugendhat il rimando ad una per lui astratta ipostatizzazione dell'umano⁵: vengono analizzate linguisticamente e nelle loro determinazioni empiriche. Se comprendiamo il carattere linguistico analitico del rilancio delle categorie emotive nell'etica, il ricorso all'empirico nella proposta "descrittiva" della morale di Tugendhat appare perfettamente coerente.

that he has a unified moral theory in spite of all the revisions». Anche Stefan Gosepath, allievo diretto di Tugendhat presso la Freie Universität Berlin, è dell'avviso che si possa individuare nel pensiero morale di Tugendhat un filo conduttore: «*In Ernst Tugendhats umfassender Moralkonzeption hat sich – trotz einiger Retraktionen – ein Element konstant durchgehalten, von dem man annehmen muß, daß es einer Grundüberzeugung Tugendhats entspricht. Gemäß dieser von mir unterstellten Überzeugung müssen moralische Handlungsgründe sowohl die Handlung als moralisch erlabt bzw. geboten rechtfertigen als auch die handelnde Person zu entsprechenden Handlung motivieren*» (in Scarano N., Suárez M., 2006, p. 153).

⁴ «Si parla di onestà intellettuale quando una persona non dà a intendere di sapere più di quanto sa e quando si sforza di non considerare le proprie opinioni più fondate di quanto esse siano»: Tugendhat 2003 (2010), p. 75.

⁵Vacca 2006, p. 199: «Ed è proprio dal tentativo heideggeriano di separare la comprensione della coscienza dall'orientamento sugli oggetti, sforzo che si condensa nel singolare suo concetto di "apertura", che Tugendhat muove alla ricerca di un metodo rigoroso, in grado di "disciplinare" l'intuizione heideggeriana di quel complesso groviglio di relazioni, nascosto sotto il modello tradizionale della "rappresentazione"».

1.1 Formulazione del problema: da *Etica antica e moderna* a *Egocentricità e mistica*

Come si diceva nell'introduzione lo stile filosofico che contraddistingue la produzione di Tugendhat è di taglio analitico più che ermeneutico. Quando ci accostiamo alla sua proposta etica abbiamo da un lato la prevalenza attribuita ai problemi, tratto distintivo del procedere analitico, dall'altro il minore rilievo attribuito alle questioni storico-filosofiche, cosa che non sempre ne ha reso di facile lettura i riferimenti alle fonti di ispirazione, che pure sono molteplici e lasciano intravedere una notevole erudizione filosofica. Il ricorso all'ermeneutica assume quindi consapevolmente un aspetto marginale nel modo peculiare in cui Tugendhat accosta la filosofia: egli considera la storia della filosofia come una cava (*Steinbrück*) dalla quale attingere a piene mani solo i problemi ritenuti filosoficamente rilevanti senza provvedere ad una loro contestualizzazione storica. Può dunque apparire curioso che la mia proposta interpretativa scorga il motivo conduttore di tutta la sua riflessione etica proprio in uno dei primi saggi dedicati ai problemi morali, *Etica antica e moderna* (1980, trad. it. 1987), scritto per l'ottantesimo compleanno di Hans Georg Gadamer, uno dei più noti e importanti assertori del metodo ermeneutico in filosofia. *In nuce* compare in questo saggio il tema dell'*εὐδαιμονία* e il tentativo di riattualizzare l'etica degli antichi di contro all'etica del puro dovere di matrice kantiana. Giova ricordare che Tugendhat è stato all'inizio della sua formazione filosofica lettore attento di Aristotele⁶, pertanto si può intuire anche in *Etica antica e moderna* la sua giovanile vocazione di interprete dei testi classici. Tale vocazione, come scritto sopra, non si palesa con chiari riferimenti ermeneutici agli autori antichi, ma funge al contempo da richiamo e da sfondo per il problema filosofico che gli sta maggiormente a cuore: il problema del *moralisches Sollens*. La morale non può ridursi ai formalismi della ragione: le emozioni e la vita affettiva dell'individuo giocano un ruolo importante nella sua concezione dell'etica. La morale non può non avere a che fare con la felicità dell'individuo: se la morale non è qualcosa di inumano essa deve avere un posto reale nella felicità e nel benessere delle persone⁷.

⁶ La sua tesi di dottorato è uno studio su Aristotele: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, 1958.

⁷ Bonet 2013.

Se guardiamo inoltre al saggio più tardo *Egocentricità e mistica* (2003, trad. it 2010) possiamo individuarvi – seguendo una peculiare concezione della mistica, intesa da Tugendhat come relativizzazione della propria egocentricità in vista della pace interiore – l’ap-prodo finale al problema della conciliazione tra dovere morale e felicità individuale. Mi sembra quindi di poter scorgere nel concetto di *εὐδαιμονία* il filo che accomuna i suoi diversi scritti etici: il problema etico del dovere morale è risolto alla fine di un lungo e travagliato percorso intellettuale mediante il ricorso alla mistica, intesa non come raccoglimento e dissolversi dell’individuo in Dio, ma come il ritirarsi dai propri desideri egoistici ed egocentrici per raggiungere la pace interiore. L’uomo buono è tale perché riesce a temperare i sentimenti di egocentrismo dai quali è perennemente attraversato e che lo muovono di volta in volta secondo desideri contrastanti in una polarità conflittuale, a sua volta sia esteriore (il conflitto rivolto verso il mondo) sia interiore (il conflitto rivolto verso sé stessi). Il ritirarsi dall’”io voglio” egocentrico di cui è capace l’uomo buono conduce alla perfezione dell’abito morale e al contempo alla pace interiore: costituisce la sintesi tra il volere il bene per sé e il volere il bene per l’altro, risolvendo quindi l’opposizione tra l’etica della virtù e l’etica del dovere. Sin qui in sintesi la proposta interpretativa del pensiero etico di Tugendhat che ne mette a tema l’*εὐδαιμονία* come motivo conduttore. Vediamo adesso più nel dettaglio le origini di questo travaglio intellettuale, in modo da individuare e circoscrivere il problema ermeneutico dell’interpretazione del pensiero morale di Tugendhat e il problema più generale, secondo un taglio più analitico, della possibilità dell’*εὐδαιμονία*.

1.2 In dialogo con Gadamer: “Etica antica e moderna”

Nell’incipit del saggio *Etica antica e moderna* compare la parola *εὐδαιμονία*: abbiamo qui un dialogo amichevole, e forse un po’ sornione, tra filosofi. L’occasione è l’ottantesimo compleanno di Gadamer: si augura la felicità ai giovani, ma a chi è più in là con gli anni si propone di festeggiare come *εὐδαίμων!* Tugendhat recita in questo dialogo la parte del filosofo analitico del linguaggio un po’ pentito del suo metodo puramente astorico e intende porvi rimedio riconoscendo l’importanza del dialogo con l’ermeneutico.⁸ In fondo si tratta di un espediente per aprire la discussione intorno ad una tematica filosofica secondo una prospettiva storica: l’esigenza di un confronto tra etica antica e moderna. Le osservazioni

⁸ Tugendhat 1980 (1987), p. 22: «Finora non ero abituato ad affrontare i problemi filosofici con una rifrazione ermeneutica, ma credo di essere giunto a un punto in cui appaiono i limiti del procedimento astorico da me finora seguito, e riconosco che mi occorre un dialogo con l’ermeneutico, che da parte sua mi esorta a parlare con la storia».

preliminari sul metodo aprono in realtà alla trattazione “per problemi” in uno stile filosofico squisitamente analitico che però non disdegna l’apporto dialogico dell’ermeneutico:

Situato nella tradizione moderna, ne incontro un’altra, quella antica. Ora l’antica non è semplicemente una tradizione estranea, ma è una tradizione da cui quella moderna si è consapevolmente staccata. [...], noi non possiamo ritornare semplicemente alla tradizione antica, possiamo invece valutare quello che troviamo nell’antichità solo come indizio di un problema che noi abbiamo lasciato aperto, e ora lo possiamo di nuovo affrontare esclusivamente sul nostro terreno, con i nostri metodi di fondazione. Naturalmente si tratta di ulteriori opinioni soggettive forti, che non fonderò sufficientemente, come tutto ciò che seguirà. Lo scopo che mi propongo non è che riteniate vero quello che dirò qui, ma solo che lo consideriate almeno dotato di senso e quindi passibile di discussione.⁹

La citazione mostra l’atteggiamento con il quale Tugendhat si accosta alla lettura degli antichi: ciò che gli interessa maggiormente sono i problemi e non le disamine storico-filologiche. Il ritorno alla tradizione antica è motivato prevalentemente dal bisogno di risolvere un problema aperto, percepito come importante per la comunità filosofica del presente: l’accostamento all’antico è giustificato dall’attualità del problema. Naturalmente è possibile discutere sulla legittimità metodologica di questa impostazione. In questo senso la proposta ermeneutica di Gadamer sembra più attenta perché prova a costruire il dialogo con gli antichi mantenendosi da un lato fedele al loro orizzonte e dall’altro conservando la consapevolezza dell’alterità del proprio.¹⁰ Un indirizzo programmatico del metodo di Tugendhat può trovarsi nell’appendice intorno alla distinzione tra storico e non storico nell’opera più tarda *Egocentricità e mistica*:

Per colui che filosofa nella prospettiva della prima persona, le tradizioni nelle quali egli sa di trovarsi possono avere un senso soltanto negativo. O io posso giustificare un’opinione tramandata, e allora essa non è più soltanto tramandata, oppure mi sciolgo da essa perché mi appare infondata. Collocandoci dunque nella tradizione della filosofia occidentale considereremo anzitutto come una cava di pietra (*Steinbruck*) quanto in essa è stato detto; tratteremo in modo irriverente la tradizione stessa, staccando da essa solo quello che, per quanto ci è dato sapere, può esserci utile ai fini delle nostre domande oggettive; e prenderemo in considerazione proprio alla stessa maniera i pensieri delle altre tradizioni, sebbene con maggiore cautela, data l’incertezza probabilmente maggiore delle nostre conoscenze.¹¹

Sempre in *Egocentricità e mistica* Tugendhat tenta di chiarire i punti di accordo e disaccordo con Gadamer:

La mia concezione è paragonabile a quella di Gadamer, in quanto egli parla di un colloquio e di una questione comune all’interprete e all’interpretato. [...]. La mia concezione si distacca da quella di Gadamer anche perché dal mio punto di vista la prospettiva della prima persona non è migliore o più corretta di quella della terza: si tratta di due atteggiamenti che scaturiscono da una medesima struttura grammaticale e semantica. [...]. Sono d’accordo con Gadamer sul fatto che il lavoro “storico” debba potersi riferire anche a posizioni che non si trovano in una relazione diacronica con la propria [...]. È una questione aperta fino a che punto determinate posizioni della propria storia culturale o di altre culture possano divenire per noi importanti: solo le nostre personali problematizzazioni possono essere a tal fine decisive.¹²

⁹ Ivi, pp. 25, 26.

¹⁰ Ma Tugendhat in fondo su questo punto non è contro Gadamer.

¹¹ Tugendhat (2003) 2010, p. 152.

¹² Ivi, pp. 153, 154.

Tugendhat sembrerebbe apprezzare da un lato il metodo ermeneutico gadameriano e dall'altro prediligere, in accordo con la metodologia propria della filosofia analitica, la prospettiva fondata sui problemi. In *Egocentricità e mistica* abbiamo una precisazione ulteriore della differenza rispetto all'approccio di Gadamer: «L'elemento universale dell'umano ha la stessa estensione del comprendere, e comprendere significa comprendere ragioni (in questo prendo le distanze da Gadamer)»¹³. Tugendhat si muove quindi tra l'adesione al metodo ermeneutico e la sua relativizzazione a favore di un'idea di verità intesa come “comprendere ragioni”, non chiarisce però adeguatamente in questo passo, a mio avviso, nel marcare ciò che lo differenzia da Gadamer, cosa intenda con “comprendere ragioni”. La sua posizione è piuttosto sfumata: oscilla infatti tra l'apprezzamento sostanziale del metodo ermeneutico e tra la preferenza accordata allo “stile” analitico, inteso come un “procedere per problemi” nell'investigazione. Queste oscillazioni non sembrano intaccare nella sostanza l'accordo di Tugendhat col metodo storico ermeneutico¹⁴, rivelano però – come d'altro canto nel contesto della sua filosofia morale – una chiara e positiva tendenza al “procedere per problemi” (seppur contrassegnata da una certa irrisolutezza).

La critica che Tugendhat muove alla concezione dell'ermeneutica filosofica gadameriana è forse più chiara in *Etica antica e moderna*: «La concezione dell'ermeneutica filosofica sostenuta da Gadamer non mi convince in quanto è intesa secondo il modello dell'incontro con le opere d'arte».¹⁵ Qui si ha l'impressione che la differenza sostanziale tra la concezione di Gadamer e quella di Tugendhat riguardi la verità delle asserzioni: “comprendere ragioni” in questo senso è valutare il valore di verità delle diverse asserzioni. Infatti, nel contesto morale è particolarmente urgente il problema del valore di verità delle asserzioni morali ed è esattamente questo il problema che ha tenuto Tugendhat impegnato per diversi anni.¹⁶ In *Etica antica e moderna* tale problema si presenta già in tutta la sua stringente complessità: non viene fornita una soluzione, bensì la proposta di seguire un indirizzo metodologico per conciliare il sapere storico e il processo di relativizzazione delle nostre esperienze morali. Si

¹³ Ivi, p. 154.

¹⁴ Possiamo trovare una conferma della commistione tra metodo ermeneutico e analitico in ciò che scrive lo stesso Tugendhat nelle *Vorlesungen über Ethik* (1993), la sua trattazione più estesa su autori e questioni di filosofia morale: «Alle philosophischen Reflexion erfolgt in einem Hin und Her zwischen der Klärung eigener Vorstellungen und der Auseinandersetzung mit Vorstellungen anderer: die sogenannte hermeneutische Methode. Im folgenden (in den Vorlesungen 11 – 15) werde ich jedoch die Reihenfolge umkehren: ich werde bei einigen der offengebliebenen Themen von der Interpretation historisch vorgegebener vorhandener Ansätze ausgehen und mich von da aus zu eigenen Klärungen vortasten» (p. 212).

¹⁵ Tugendhat 1980 (1987), p. 23. In *Etica antica e moderna* si ha l'impressione che la differenza sostanziale tra la concezione di Tugendhat e quella di Gadamer riguardi la verità delle asserzioni: “comprendere ragioni” in questo senso è valutare il valore di verità delle diverse asserzioni.

¹⁶ Tugendhat ha iniziato ad occuparsi di etica intorno agli anni '80, ciò significa che ha dedicato buona parte della sua carriera accademica alla filosofia morale.

rimarca infatti il fatto che la verità delle asserzioni non può essere messa in discussione da qualunque agente morale, anche all'interno di un processo storico. Il ragionamento condotto ha il fine di sfuggire il relativismo: sposare la concezione A contraddice alla pretesa di verità propria della concezione B; chi però aderisce ad A piuttosto che a B (vale il viceversa) non lo fa senza presumere almeno in prima battuta che la sua posizione sia vera. Per Tugendhat «la possibilità di una progressiva de-relativizzazione presuppone la fedeltà alla pretesa assoluta di verità»¹⁷. Questo significa che alla base di ogni processo ermeneutico in filosofia si deve porre una dialettica di tipo hegeliano¹⁸: la tesi coincide col momento preermeneutico (ingenuo); l'antitesi coincide con la presa d'atto che la propria concezione è condizionata oppure coincide con l'incontro con un'altra concezione. Infine la sintesi consiste in una nuova concezione che integra le precedenti. Abbiamo quindi un primato (nell'ordine dialettico) dell'esperienza preermeneutica: evitare il relativismo è possibile solo se si attribuisce stabilità alla concezione ingenua radicata nell'esperienza (se si possiede cioè già "l'idea di verità" come tratto apodittico). Inoltre, la critica al relativismo lo avvicina molto ad Hegel di cui riprende a sua volta la critica rivolta a Kant: la fondazione del giusto non è possibile senza fare riferimento preliminare ai dati del diritto e del costume.

Tugendhat scrive queste osservazioni preliminari non contro Gadamer, ma in ossequio al metodo ermeneutico, infatti è consapevole 1) delle pretese dogmatiche e soggettivistiche insite nella propria posizione; 2) attua un consapevole dialogo a due con Gadamer che mette in primo piano la discussione sul senso stesso dell'ermeneutica; 3) parte dalla propria precomprensione ingenua della moralità e la inserisce nel solco della tradizione kantiana (ritiene che quest'ultima sia comunque approdata ad un porto imprescindibile per via del valore attribuito alla fondazione e quindi all'autonomia). Le analogie con la razionalità ermeneutica gadameriana sono possibili se in primo luogo non abbiamo a che fare con una "Ragione ermeneutica" costituita come normatività rigida. A rigore, nel confronto con Gadamer – se si accoglie questa prospettiva – dovremmo infatti parlare di "razionalità" ermeneutica e non di "Ragione ermeneutica": la "razionalità ermeneutica" non è mai pura, ma storica. È evidente che Tugendhat accoglie l'idea di una razionalità ermeneutica, che si presenta come storicamente determinata e fondata su una precomprensione soggettiva del dato di fatto etico, che di volta in volta si pone alla coscienza dell'agente morale. Tale razionalità deve quindi

¹⁷ Ivi, p. 24.

¹⁸ Ivi, p. 25: «La concezione che sostengo qui potrebbe apparire come una hegelizzazione dell'ermeneutica. In fin dei conti il processo ermeneutico, come lo vedo io, ha luogo un passo dopo l'altro, nessuna esperienza ermeneutica può essere preliminarmente anticipata, e inoltre viene assunto di volta in volta un punto di partenza che è quello proprio e contingente. Il punto su cui vorrei insistere contro Gadamer è solo che l'esperienza ermeneutica si costruisce su quella preermeneutica, ingenua. Solo a questa condizione, solo se persiste la pretesa assoluta dell'esperienza ingenua, può essere evitato il relativismo, a mio giudizio».

diventare consapevole della propria storicità: può giungere ad una progressiva derelativizzazione solo a partire dalla comprensione della “condizionatezza” della propria concezione. Essa quindi, in quanto storicamente determinata, è anche ermeneutica. Ma il suo tratto peculiare è il fatto che sia mediata a partire dal linguaggio, possiede un carattere linguistico. Su questo punto è naturalmente possibile porre una cesura tra il Gadamer teoretico e il Tugendhat analitico del linguaggio. Mentre il primo ritiene che “l’essere, che può venir compreso, è linguaggio”, il secondo si concentra sul carattere proposizionale del linguaggio umano per differenziarlo da quello degli altri animali¹⁹. Ciò che a Tugendhat sta maggiormente a cuore è la formulazione di una semantica formale: egli attribuisce il tratto specie-specifico dell’umano al possesso dell’abilità fondamentale di produrre strutture linguistiche proposizionali che permettono a loro volta di veicolare significati. Lo iato teoretico tra i due è presente in riferimento al problema della «rappresentazione umanistica di una storia unitaria della nostra cultura diacronicamente concepita»²⁰ e della gadameriana “concezione ontologica” del linguaggio²¹. Ma questo iato, a mio avviso, non può essere traslato all’idea generale di una filosofia della prassi possibile: in questo ambito i punti di contatto sono maggiori rispetto a quelli di disaccordo. La ragione infatti, in Gadamer come in Tugendhat, ha sempre e comunque un carattere linguistico: per il primo, come abbiamo già visto, il linguaggio rende possibile la “razionalità ermeneutica”, per il secondo il linguaggio umano ha una struttura semantico-proposizionale. La “razionalità” di Gadamer è dialogica o ragione comune, essa «si trova sempre all’interno di comunità storiche concrete e si definisce come coscienza comune, come intesa sociale tra individui, che inevitabilmente appartengono ad una tradizione o ad un *ethos*».²² In Tugendhat, sulla scorta di Mead, il tratto fondamentale dell’autocoscienza – mi sembra di scorgere in questo un’analogia con la concezione di Gadamer della ragione comune o dialogica – è dato dall’interdipendenza reciproca con l’altro: «Secondo Mead il rapporto con sé stessi deve essere inteso come un discorrere con sé stessi, e quest’ultimo dev’essere inteso come interiorizzazione della comunicazione verbale con altri»²³.

¹⁹ Nell’intervista rilasciata a Santiago Zabala alla domanda: «Gadamer ha detto che “L’essere, che può venir compreso, è linguaggio”. Che gliene sembra?», Tugendhat ha così risposto: «Quando Gadamer dice queste cose... sono cose così confuse. Non si può dire che l’essere è il linguaggio. Che non parli dell’essere, se crede che è il linguaggio. Non lo comprendo. [...]. Abbiamo una cosa molto importante che è il linguaggio proposizionale, che io distinguo dai linguaggi degli altri animali, dove uno deve domandarsi che cosa è caratteristico strutturalmente. Questo già significa che non esiste “il” linguaggio. Possiamo dire “il linguaggio umano”, “strutture dei linguaggi umani”, sui quali bisogna riflettere e vedere l’importanza che hanno per la vita umana».
(in Zabala 2004, pp. 129, 130)

²⁰ Tugendhat 2003 (2010), p. 154.

²¹ Cfr. Tugendhat 1980 (1987), p. 24.

²² Cfr. Nidasio 2014 p. 81.

²³ Tugendhat 1979 (1997), p. 251.

L'ossequio di Tugendhat ai "suggerimenti" di Gadamer, e la conseguente fecondità del dialogo imbastito nel circolo ermeneutico, è ancora più evidente nel comune appropriarsi della critica hegeliana al formalismo kantiano: l'essenza dell'eticità non consiste nell'«autocostrizione di un'etica imperativa», ma nella sostanzialità dell'ordine etico che si oggettiva nella vita comunitaria. Naturalmente entrambi i filosofi declinano questa acquisizione hegeliana secondo modalità e stili linguistici che sono loro peculiari. In *Sulla possibilità di un'etica filosofica (Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik, 1963)*, Gadamer si interroga ad esempio se sia saldo l'edificio di una filosofia morale che poggi esclusivamente su basi teoriche e propone una linea di indagine che Tugendhat fa propria: l'esigenza di un ritorno alla pragmatica filosofica di Aristotele²⁴. Se è possibile un'etica filosofica lo sarà nella misura in cui ci si può richiamare ad un "sapere etico" che sia anche "pratico" nell'accezione aristotelica, cioè che sia calato nella realtà concreta della vita degli uomini e che permetta di conoscere non solo cos'è la virtù, ma anche di apprendere ad essere buoni. Il filosofo di Marburg riflette sul problematico rapporto tra etica filosofica ed etica pratica²⁵ con un rimando costante ad Aristotele e a Kant e individua nella dimensione pratica dell'etica aristotelica la soluzione. Anche Tugendhat intende fissare «due campi dell'etica antica e moderna, una sorta di perno, rispettivamente Aristotele e Kant»²⁶. La posizione di Tugendhat inizialmente sembra piuttosto drastica, perché crea addirittura una coincidenza *tout court* tra "etica antica" ed "etica aristotelica" e sembra escludere il decisivo contributo platonico all'etica antica. Ma è tale solo in prima battuta e nei fatti è solo una semplificazione didattica, infatti ben presto ritorna viva più che mai la suggestione platonica secondo la quale «solo se ci comportiamo moralmente realizziamo il nostro interesse bene inteso»²⁷. Anche in Gadamer, lettore attento dei Greci, d'altronde – attenendoci alla conferenza di Walburg – a rigore dovremmo parlare di un'etica platonico-aristotelica: i due massimi filosofi della classicità greca si incontrano sotto l'unico segno della filosofia pratica. Gadamer infatti rintraccia in particolare nel *Filebo* una dimensione pratica dell'etica platonica²⁸. Anche in alcuni libri della *Repubblica* di Platone, ad esempio nel I, compaiono tematiche propriamente affini all'etica pratica aristotelica: l'uomo si muove in una comunità, che contribuisce a plasmarlo

²⁴ Gadamer 1999 (2014), p. 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 [...], 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».

²⁵ Ivi, p. 175.

²⁶ Tugendhat 1980 (1987), p. 26.

²⁷ Ivi, p. 31.

²⁸ Cfr. Nidasio 2014, p. 82.

e ad orientarne le scelte. Eppure, nonostante il rilievo che Platone gioca nel pensiero di Gadamer, possiamo affermare che l'incontro della prospettiva filosofica aristotelica con quella platonica avviene sotto il denominatore comune della *φρόνησις*, un tema di ascendenza chiaramente aristotelica.

Nel dialogo con Gadamer la proposta tugendhatiana di porre un'eguaglianza radicale tra "etica antica" ed "etica aristotelica" non appare quindi del tutto fuori luogo.²⁹ Inoltre Tugendhat afferma di non volere determinare con esattezza l'estensione del campo circostante le proposte etiche rispettivamente di Aristotele e Kant. È ancora una volta chiaro *paradoxa ponendum* l'ossequio al metodo ermeneutico in accordo con il procedere per problemi proprio del metodo analitico:

Naturalmente tale decisione, di assumere proprio Kant come punto di partenza, è possibile solo a condizione che si situi nella tradizione kantiana la concezione ingenua che ho di me stesso, e da cui devo in ultima analisi prendere le mosse. [...]. Dunque, se vediamo i problemi etici nella prospettiva di Kant, in che misura l'incontro con Aristotele può attirare la nostra attenzione su una carenza nella nostra propria posizione? A questo proposito vorrei tornare ancora una volta al dialogo con Gadamer. [...], Gadamer mette in primo piano la peculiarità del concetto aristotelico di *φρόνησις*. [...], Gadamer contrappone globalmente la posizione di Aristotele a quella di Kant. [...]. Ora io vorrei solo indicare la direzione in cui tenterei di integrare nella posizione kantiana quel concetto di *φρόνησις* che Gadamer ha fatto valere in un modo così convincente.³⁰

Soprattutto Aristotele – Gadamer lo sottolinea in *Sulla possibilità di un'etica filosofica* – aveva compreso che la scienza pratica non è un sapere anonimo, ma riguarda l'uomo da vicino: l'uomo "erudito" spesso, nelle cose della vita, le cose che richiedono esperienza, è meno pratico di chi non ha mai studiato. Il rimando esplicito è all'*idiotia* di Cusano, che, capace di una comprensione più nitida del mondo, è in grado di discutere con maggiore profondità rispetto al *philosophus*. Sempre secondo Gadamer è stato Kierkegaard a mostrare il limite di ogni forma di "sapere a distanza" etico o religioso: l'uomo ha bisogno di sentire e apprendere sulla propria carne il sapere etico, lo vuole sentire contemporaneo, vicino a lui nel qui e ora, non vuole concepirlo attraverso un mero distacco teorico. L'etica filosofica, assumendo questa posizione, si troverebbe allora in un dilemma del diavolo: a chi giova l'universalità del giudizio proprio di un'etica legalistica che non considera le più profonde

²⁹ Anche Julia Annas nella sua monumentale monografia *The Morality of Happiness* (1993, trad. it. 1997) dedicata alla morale della felicità inizia da Aristotele: «Perché iniziare con Aristotele? Lo Stagirita è il primo pensatore (di cui possediamo estesamente gli scritti) che compone un'opera intitolata Etica, trattando sistematicamente di concezioni etiche. È ancora Aristotele il primo a delinearci l'impianto strutturale dell'etica greca (perciò è lo Stagirita a figurare ampiamente nella prima parte del nostro studio), mentre le scuole successive si muovono sulle sue orme: condividono la sua visione dell'etica quale disciplina autonoma, con determinate premesse, che sono oggetto di comune consenso (l'importanza del bene ultimo di chi agisce, di un concetto della virtù e del ruolo in esso giocato dalle emozioni, della funzione svolta nella vita buona dall'attaccamento agli altri) e con determinate aree consolidate di disputa, nel senso che tutte concordano nell'individuare nella felicità il nostro sommo bene, ma sono in disaccordo sul modo in cui quella debba essere compiutamente specificata». (p. 34).

³⁰ Tugendhat 1980 (1987), p. 27.

dinamiche emotive dell'essere umano? Come incanalare la forza dirompente di quelle dinamiche emotive, senza ricorrere ad un criterio, ad un principio regolatore, che garantisca il loro proficuo scorrere nell'alveo del fiume senza disperdersi? Le forze sotterranee che muovono l'uomo possono trovare la via verso il mare senza un principio guida? Possono fluire senza essere incanalate artificialmente e quindi senza essere costrette? Si chiede dunque Gadamer come può l'etica filosofica «essere all'altezza della concrezione con cui la coscienza morale, la sensazione dell'equità, la tendenza dell'amore alla conciliazione rispondono alla situazione?».³¹ Per Gadamer esistono solo due vie: una è quella intrapresa da Kant, la via del formalismo etico, l'altra quella 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».³² La strada imboccata da Kant conduce ad una fondazione forte di ciò che è etico, per il simultaneo riferimento all'universalità e all'obbligatorietà. La legge morale in questo senso è incondizionata e non soggetta a “determinazioni” altre all'infuori di quelle della volontà libera. L'autonomia che ne scaturisce è possibile grazie al postulato della libertà. Tuttavia Gadamer, poiché ritiene che «la formula di Kant appare dotata solamente di rilevanza metodica per la riflessione»³³, si chiede cosa determina il contrasto tra dovere e inclinazione e così giunge a recuperare la critica hegeliana alla immoralità del dovere:

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? La verità della coscienza etica non sta semplicemente nella scrupolosità con cui essa intende diventare costantemente e tormentosamente consapevole dell'impurità dei suoi impulsi e delle sue inclinazioni. [...] 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.³⁴

L'ermeneutico Gadamer – col recupero della critica hegeliana al formalismo kantiano – è in consonanza con l'analitico Tugendhat, poiché entrambi concordano nel ritenere l'eticità come il frutto di un processo che già presuppone la società e la comunità. Gadamer rileva che il kantiano di fronte ai casi estremi può contare su una fondazione salda (momento, questo della fondazione, dal quale per Tugendhat non si può prescindere). Ma il rigorismo di quell'etica permette al singolo di distinguere il giudizio su di sé dal giudizio sull'altro? Il kantiano si interessa a questa differenza o piuttosto questa gli risulta irrilevante? Non è forse vero che «ciò che si può pretendere dagli altri non è lo stesso che è possibile pretendere da

³¹Gadamer 1999 (2014), p. 178.

³² Ivi, p. 178.

³³ Ivi, p. 179.

³⁴ Ivi, p. 180.

sé stessi?»³⁵ Ma se il rigorismo dell'etica kantiana eleva ad unico arbitro del valore morale del soggetto singolo l'adesione incondizionata ai principi della ragione, che fine fanno gli altri soggetti attori morali? Che fine fanno i sentimenti di compassione, comprensione, indulgenza, che presuppongono appunto l'esistenza e il riconoscimento dell'altro, come altro da me dotato di una sua soggettività peculiare e talora determinata e condizionata empiricamente? Non rischia il rigorismo di cancellare persino l'amore che finisce con l'apparire affatto più elevato dell'agire conforme al dovere morale?

Gadamer trova insoddisfacente la soluzione kantiana e cerca aiuto in altre vie, pensa a Scheler e ad Hartmann e al sistema dell'etica materiale dei valori, ma anche le soluzioni rintracciabili in tale sistema gli appaiono insufficienti: «[...]. Così l'eticità 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».³⁶ Gadamer decide pertanto di rivolgersi ad Aristotele e alla sua concezione basata sui concetti di “virtù” e “beni”:

Orientiamoci allora piuttosto ad Aristotele, 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 abbandonarne le visioni essenziali. [...]. 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.³⁷

Aristotele è ritenuto come il fondatore dell'etica filosofica per la sua capacità di rimediare all'intellettualismo socratico-platonico, grazie all'introduzione del concetto di *φρόνησις*: la virtù non discende unicamente dal sapere, ma è la costituzione biopsichica e l'impronta ricevuta attraverso l'educazione ciò che determina il “saper fare” morale. Qui Gadamer allude chiaramente all'accento che Aristotele pone sulla dipendenza che l'agente morale ha nei confronti delle pratiche sociali e comunitarie: ci si muove all'interno di una comunità che al contempo muove e determina. Il tratto kantiano dell'incondizionatezza dell'agire etico sembra essere messo in ombra per chi assume questa posizione, ma il guadagno di Aristotele è duplice, perché gli riesce di spiegare tanto il caso conflittuale quanto «la sostanzialità fondante del diritto e dei costumi»³⁸ all'interno della quale il soggetto agente al contempo si determina ed è determinato nelle scelte, che di volta in volta compie. Come abbiamo detto sopra alla base della razionalità ermeneutica gadameriana dobbiamo porre con risoluzione

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 180.

³⁶ *Ivi*, p. 183.

³⁷ *Ivi*, p. 182, 183.

³⁸ *Ivi*, p. 183.

la *φρόνησις*: per Aristotele non è possibile scindere la moralità del soggetto dall'*ethos*. Tugendhat concorda pienamente con la posizione di Gadamer, sebbene voglia fare salvo il contributo di Kant alla fondazione dei giudizi morali, che per lui è un'acquisizione irrinunciabile della modernità. Può essere quindi utile analizzare alcuni dei tratti che contraddistinguono l'interpretazione della *φρόνησις* aristotelica, con particolare riguardo alle concezioni di Tugendhat e Gadamer.

1.3 Tugendhat e Gadamer incontrano la concezione della *φρόνησις* aristotelica

Gadamer, nonostante sia più vicino come studioso a Platone³⁹, si orienta in filosofia morale a favore di Aristotele perché individua nello Stagirita la possibilità di costruire una coerente etica filosofica valida per il nostro tempo. La proposta di Platone è infatti ancora inficiata dall'intellettualismo di matrice socratica: Aristotele grazie alla proposta della *φρόνησις* riesce appunto a correggere la deriva intellettualista propria del platonismo. Per Aristotele infatti l'azione pratica non è resa possibile *ipso facto* dalla conoscenza del bene. L'uomo etico sviluppa una serie di abitudini che lo conducono sulla strada della virtù. La proposta etica di Aristotele si allontana, almeno parzialmente, dall'orizzonte religioso nel quale era stata posta da Platone e restituisce all'uomo da un lato una qualche forma di autodeterminazione libera e dall'altro concepisce l'etica come dotata di un suo ambito autonomo che prescinde dalla dimensione puramente teoretica. Naturalmente sono note agli studiosi le difficoltà interpretative in cui ci si imbatte nella lettura dell'etica aristotelica: il momento contemplativo sembra essere scisso dalla dimensione propriamente pratica, ma non era forse prioritariamente questa l'intenzione di Aristotele. Questa prospettiva interpretativa, che conferisce ai due momenti, quello pratico e quello contemplativo, una certa indipendenza, rende estremamente interessante, oltre che di difficile accesso per la mentalità contemporanea, il progetto aristotelico: i contemporanei effettivamente si sono molto allontanati dal comprendere, e dal vivere, la dimensione contemplativa⁴⁰. Questa sfugge loro completamente, forse anche quando viene inserita in un contesto di tipo religioso. La proposta di Aristotele consente però al contemporaneo di leggere la dimensione etica del soggetto come autonoma dal punto di vista del riferimento al trascendente (questa è la prospettiva di Tugendhat): l'idea di una vita etica, condotta secondo virtù, è qualcosa che riguarda il soggetto molto da vicino e ricade nella dimensione dell'immanenza. L'uomo aristotelico è inserito nella dimensione

³⁹ Cfr. Gadamer 1960 (1986)⁵ p. VIII dell'introduzione.

⁴⁰ Sull'importanza della contemplazione nell'etica aristotelica si può consultare Dudley 1982 (1999). Secondo questa linea interpretativa l'agire etico troverebbe piena attuazione nel momento contemplativo: la perfezione umana si modella sulla perfezione della natura divina.

della *polis*, ha costitutivamente legami: l'*ethos* è ciò che in un certo senso lo plasma all'interno di un mondo strutturato sulla base di relazioni. Da qui l'importanza attribuita da Aristotele all'educazione e alla costituzione emotiva. Gadamer e Tugendhat seguono questa linea seppure con declinazioni lievemente diverse.

In Gadamer prevale un'interpretazione che potremmo definire hegeliana della *φρόνησις* aristotelica, interpretazione perfettamente in accordo tra l'altro con la sua concezione di razionalità ermeneutica. La critica hegeliana a Kant aveva messo in luce l'esistenza di una voragine tra l'agire dell'individuo e l'insieme di tutte le precomprensioni che ne illuminano le scelte. Gadamer sottolinea giustamente che l'azione non si dà mai in modo veramente "autonomo", ma è sempre e comunque inserita all'interno di un orizzonte storico. Aristotele gli interessa quindi per il rilievo che questi attribuisce all'*ethos* come prodotto di una *polis*: l'etica non è soltanto per l'individuo, ma per il cittadino, possiede una sua dimensione squisitamente politica. Ci sarebbe naturalmente molto da interrogarsi sul rilievo che per un critico fine e attento dei classici greci, come appunto è Gadamer, può avere la dimensione della "contemplazione" nell'etica, ma questo aspetto non è al momento centrale, visto che qui si vuole porre l'accento sulla dimensione dell'agire pratico, inteso come separato (seppure non scisso) dal momento teoretico contemplativo. Gadamer in definitiva riconosce ad Aristotele il merito di avere intuito che il "giusto", esercitato attraverso la pratica della *φρόνησις*, deriva dalle nostre rappresentazioni generali di ciò che già noi riteniamo essere buono e giusto, perché membri di una comunità che ci ha fornito una rappresentazione, un'idea del bene e della giustizia, rileva inoltre che in questo senso il "buono" e il "giusto" non si danno come applicazione di una regola universale, ma di volta in volta nel caso concreto:

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 tipiche figure delle virtù e la struttura della "via di mezzo" che Aristotele indica in esse rappresentano soltanto un vago schema⁴¹.

Gadamer in sostanza constata il vicolo cieco in cui potrebbe imbattersi l'etica filosofica che cade nella tentazione di oggettivare le formule universali attinte dai *λεγόμενα*.⁴²

⁴¹ Gadamer 1999 (2014), p. 182.

⁴² Secondo il passo riportato sopra, Gadamer afferma che la determinazione del buono e del giusto nel caso effettivo non è il frutto dell'applicazione di una regola universale. Egli individua inoltre in relazione alle figure della virtù e alla struttura della via di mezzo aristoteliche un "vago schema". Con questo non nega certo il fatto che l'azione per Aristotele è il frutto di un particolare sillogismo: «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» (ivi, p. 182). Abbiamo infatti a che fare con un sillogismo pratico, di cui si cerca il termine medio a partire da una premessa di tipo universale, che si conclude con un'azione. Il tema della risoluzione del sillogismo pratico in un'azione, pur non essendo affrontato da Gadamer nel saggio

Tugendhat è più accurato su questo punto: il giusto non può derivare “soltanto” dalle nostre rappresentazioni generali, essendo infatti passibile di fondazione. Inoltre, anche se è vero che ci si deve calare nel caso particolare è necessario un criterio di fondazione. In questo senso sembra che si debba attribuire a Kant un primato per via della premura con la quale ha sempre cercato un criterio saldo per la determinazione delle massime morali. Vediamo come qui si cominci a delineare una direttrice alla ricerca di un’integrazione possibile tra la posizione kantiana e il concetto di *φρόνησις*. Tugendhat infatti riconosce con Gadamer che la capacità del giudizio pratico «dipende dalla costituzione affettiva dell’uomo, la quale a sua volta rimanda a una giusta educazione»⁴³. Ma diversamente da lui insiste sull’importanza della fondazione del giudizio morale, marcando da questo lato la forza di Kant in confronto ad Aristotele. Per Tugendhat, infatti, non importa che la facoltà del giudizio etico dipenda dal contesto sociale nel quale essa matura, più importante è determinare il giudizio etico fondato, quindi pervenire a dei criteri di fondazione. Anche la giusta costituzione affettiva dell’individuo, secondo Aristotele, si fonda sulla giusta educazione. Il rimando all’*ethos* come concrezione inscindibile tra la soggettività del singolo e l’*humus* culturale che lo ospita non può invalidare di fatto la ricerca di argomentazioni a favore del buono e del giusto. Sarebbe un atteggiamento radicalmente antifilosofico e una petizione di principio *sui generis*: si passerebbe dalla constatazione di un dato di fatto, la collocazione dell’agente etico all’interno di un orizzonte storico e sociale, all’idea che le istituzioni date siano già provviste intrinsecamente di un valore di verità oggettivo. Anche se si deve riconoscere l’importanza della nostra precomprensione e il ruolo svolto dalla cultura nel determinare i giudizi morali, non ci si può fermare a questo: è necessario giustificare la propria posizione.

Tugendhat soppesa le implicazioni della tesi di Gadamer mediante una considerazione in quattro punti. Nei primi due sottolinea le problematicità che si incontrano quando si vuole fondare la morale soltanto su un’eticità previa:

- 1) dalla dipendenza della facoltà di giudizio etico della giusta costituzione affettiva, ossia da una giusta educazione, non segue che la giusta educazione non possa essere a sua volta fondata, quindi non consegue che la morale debba essere ricondotta a un’eticità preliminarmente data, ossia tale che non si debba più porre a monte, il problema ulteriore della possibilità della sua fondazione. 2) Ritengo inammissibile credere che qualcosa sia buono o giusto perché così ha stabilito il costume dato, senza poter dimostrare personalmente che sia giusto o buono; questo

in esame, potrebbe però rivelarsi centrale per una comprensione più profonda del pensiero di Aristotele, infatti ci si potrebbe chiedere in base a quale criterio si muove l’agente e da dove trae il principio che lo muove all’azione, senza per questo volersi affidare ad un “vago schema”. Il tema è in sé molto complesso e meriterebbe una trattazione a parte, che non è oggetto preliminare di questo lavoro. Per una trattazione più esaustiva sull’interpretazione del sillogismo pratico in Aristotele rimando al saggio di Giuseppe Nicolaci 1999, pp. 95-110. Nel secondo capitolo di questa tesi ritornerò brevemente su tale tematica per ragioni metodologiche, infatti, tentare di ricostruire una possibile articolazione del sillogismo pratico aiuta a inquadrare meglio l’interpretazione di Tugendhat del «giusto mezzo» (*mésos*).

⁴³ Tugendhat 1980 (1987), p. 27.

atteggiamento contraddirebbe non solo all'idea moderna della filosofia, ma a quella che si chiama filosofia fin da Socrate: rendere radicalmente conto.⁴⁴

Nel terzo e quarto punto viene rimarcata la differenza tra l'etica degli antichi e l'etica dei moderni, individuando il tratto distintivo di quest'ultima nel peso maggiore attribuito ai criteri di legittimazione.

3) Si può certamente dire che il criterio della giustizia etica indicato da Aristotele – l'equilibrio, il giusto mezzo, la misura – rimane indeterminato al punto di determinarsi, di fatto, sulla base di ciò che è preliminarmente dato dal costume del suo tempo; [...]. Lo stesso Aristotele non ha mai attribuito un valore normativo alla situazione preliminarmente data. Ha senz'altro avanzato una pretesa di fondazione, ma era tale da non poter funzionare, in ultima istanza. 4) Il pensiero moderno si distingue da quello antico in quanto radicalizza i criteri di legittimazione, e questo sia nei giudizi pratici che in quelli teorici. Per Kant non è più lecito lasciare indeterminato il modo in cui debba essere fondata una classe di giudizi.⁴⁵

La comprensione della costituzione affettiva dell'agente etico è un'acquisizione indelebile della tradizione antica, ma alla moderna spetta il merito di avere posto con urgenza il problema della fondazione: «Non possiamo tornare indietro rinunciando alle pretese moderne di fondazione».⁴⁶

Alla luce dei passi riportati possiamo affermare che per Tugendhat le difficoltà nelle quali si imbatte l'etica antica sono unicamente legate al problema della fondazione delle norme morali? Come si perviene al principio universale? Su cosa si fonda? È esso stesso fondato o necessita di ulteriore fondazione? Il problema della fondazione dei giudizi morali è stato un "chiodo fisso" della speculazione filosofica di Tugendhat sulla morale, sul quale ritornerà ulteriormente in lavori successivi⁴⁷. In *Etica antica e moderna* non viene proposta una soluzione, ma accennata solo l'esigenza di tracciare una linea programmatica per portare avanti l'auspicato progetto di integrazione della concezione aristotelica con la kantiana. Mentre Gadamer contrappone Aristotele e Kant, Tugendhat vorrebbe integrare nella posizione kantiana il concetto di *φρόνησις* fatto valere da Gadamer.

In Aristotele, come è noto, la *φρόνησις* è una virtù dianoetica, ma in quanto virtù essa si esercita, ha cioè un carattere pratico e non puramente teoretico. Grazie a questa teoria si supera l'intellettualismo socratico: il sapere teoretico per Aristotele è autonomo, il sapere pratico risulta invece di una mescolanza tra intellesione e desiderio (*ὄρεξις*). Anche la *σοφία* appartiene al novero delle virtù dianoetiche, cioè alle virtù del pensiero, essa ha tuttavia per oggetto la contemplazione di ciò che è necessario e riguarda pertanto i principi. La *φρόνησις*

⁴⁴ Ivi, p. 28.

⁴⁵ Ivi, p. 28, 29.

⁴⁶ Ivi, p. 29.

⁴⁷ Tugendhat 1994; Tugendhat 1995; Tugendhat 1997; Tugendhat 1998; Tugendhat 1999a; Tugendhat 2006b; Tugendhat 2007c; Tugendhat 2009.

invece riguarda più direttamente la prassi: non si dà *φρόνησις* se non nell'azione. La posizione di Aristotele su questo punto è stata diversamente interpretata dagli storici della filosofia: alcuni infatti ritengono che l'esito del processo logico debba dare luogo ad una affermazione e non ad una azione.⁴⁸ Mentre alla verità teoretica appartengono il vero e il falso, alla verità etica appartengono il bene e il male che rientrano nell'ordine pratico. Del bene e del male si dà naturalmente una conoscenza teoretica, ma in ultima istanza essi si risolvono sempre nell'agire. L'*episteme* infatti concerne ciò che esiste necessariamente, l'etica invece ricade nell'ambito del divenire, all'interno del quale si può ulteriormente distinguere tra la *τέχνη* che è preposta alla produzione insieme alla ragione e ciò che è oggetto d'azione (*τὸ πρακτόν*). È appunto nell'ambito di ciò che è preposto all'azione che si colloca la *φρόνησις*: il saggio per Aristotele è colui il quale possiede la facoltà deliberativa (*τὸ βουλευτικόν*)⁴⁹. La saggezza è dunque declinata come capacità deliberativa in atto: essa concerne la prassi e non verte solo intorno agli universali, in quanto necessita per estrinsecarsi di essere calata nei particolari. Ciò che la differenzia dalla *σοφία* è dunque il suo radicale orientamento verso l'azione. Inoltre la *φρόνησις*, questo il tratto che ha forse maggiormente attratto Gadamer, riveste un ruolo fondamentale nella vita sociale, anch'essa come la politica è architettonica. La saggezza infatti può declinarsi sia in riferimento all'uomo come singolo individuo, sia al singolo posto nella sua dimensione familiare (l'*οἰκονομία*), sia all'uomo come membro della comunità (la politica deliberativa o giudiziaria). La saggezza è dunque orientata verso la deliberazione che considera il caso particolare: è questo il carattere positivo per Gadamer della proposta aristotelica. La virtù etica è intesa come la disposizione atta a scegliere: essa è un appetito (*ὄρεξις*) deliberativo in cui la parte calcolante dell'anima (*λογιστικόν*) rettamente persegue un "appetito-desiderio" (*ὄρεξις*) che in questo stesso procedere diventa retto.

⁴⁸ Vedi la posizione di Carlo Natali sull'etica di Aristotele: «La concezione aristotelica della saggezza può lasciare sconcertati molti, che giungono alla lettura delle Etiche a partire dai problemi della filosofia contemporanea: scandalosa appare l'affermazione, abbondantemente ripetuta da Aristotele, che la saggezza non si occupa dei fini dell'azione umana, ma solo di come raggiungere questi fini, cioè dei mezzi. [...]. Perché questo scandalo? Nel dibattito contemporaneo sulla cosiddetta crisi della ragione si è posta con forza, da molte parti, l'esigenza di ritrovare, al di là della razionalità tecnica, una razionalità dei fini, ed alcuni hanno voluto trovare nella concezione aristotelica della *phronesis* un modello di ragionamento adatto ad indagare razionalmente sui fini. Ciò ha suscitato le critiche di altri, i quali hanno obiettato che la *phronesis* aristotelica non si occupa dei fini, e che, quindi, è inadatta a svolgere tale compito; c'è anche chi è andato tanto oltre da giungere ad affermare che la teoria della *phronesis* è solo una parte secondaria dell'etica di Aristotele. Altri ancora hanno preso una via diversa, ed hanno cercato in ogni modo di trovare nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele dei passi in cui alla *phronesis* venisse affidata, come suo atto proprio, anche la determinazione dei fini. [...]. Questi ultimi, però, non spiegano cosa volesse dire Aristotele nei passi in cui nega che la saggezza abbia per oggetto i fini» (in AA. VV., a cura di Enrico Berti, 1997, p. 269). La posizione di Tugendhat è affine a quella di Carlo Natali: «Stranamente oggi è diffusa l'opinione che la dottrina aristotelica delle virtù si fondi su una concezione "teleologica". È vero proprio il contrario. Nell'applicare la parola *areté* all'uomo, Aristotele ha eliminato quelle componenti teleologiche che la parola stessa aveva in greco, dove in particolare era comune parlare (teleologicamente) dell'*areté* (della bontà) di un oggetto d'uso» (Tugendhat 2003, trad. it. 2010: p. 77).

⁴⁹ Cfr. Tugendhat 1980 (1987), p. 31.

Tugendhat riflette su una possibile problematicità della proposta aristotelica: lo Stagirita aveva ben compreso il carattere affettivo della disposizione etica, ma aveva anche adeguatamente fondato la premessa maggiore del sillogismo pratico, che, nell'esercizio della *φρόνησις*, dovrebbe concludersi con l'azione? Tugendhat non chiarisce purtroppo in *Etica antica e moderna* in che modo sia possibile "integrare" Kant con Aristotele. Tuttavia in questo saggio egli afferma esplicitamente di volere solo proporre l'esigenza della ricerca di una direzione in cui «una filosofia morale moderna, mediata da Kant, dovrebbe appropriarsi del pensiero aristotelico della *φρόνησις*». ⁵⁰

1.4 Conciliare Aristotele e Kant?

Gadamer e Tugendhat come abbiamo visto sono accomunati dalla riscoperta di Aristotele, che tanto peso ha avuto nel dibattito etico contemporaneo sulla crisi della ragione ⁵¹. La risposta all'interrogativo sulla fondazione della premessa maggiore del sillogismo pratico rinvia al più generale problema del "metodo" aristotelico nell'etica e ad una rivalutazione in positivo del valore dell'esperienza per la determinazione del retto agire:

E a mio giudizio la questione si deve porre in questi termini: se i giudizi morali concreti non possono essere semplicemente dedotti dal principio morale, come riteneva Kant, se a loro volta non devono essere fondati a priori, qual è allora il principio ulteriore che adottano e su cui si fondano? Qui pare che ci siano due possibilità che non si escludono reciprocamente. Secondo la prima il giudizio morale concreto in genere non deve essere fondato definitivamente, contiene un residuo decisionistico. [...]. O si dovrebbe mostrare che e come, oltre al principio a priori, intervengono anche conoscenze empiriche, nella fondazione del giudizio in rapporto con la situazione, e quindi si dovrebbe chiarire la struttura di questa esperienza e fondazione specificamente morale. ⁵²

Tugendhat qui sembra attribuire un peso maggiore all'esperienza in accordo con un'interpretazione del "metodo" aristotelico dell'etica secondo la quale il ragionamento pratico non è del tutto analogo al ragionamento scientifico, infatti, come per il ragionamento scientifico i principi vengono ricavati dall'induzione e dall'intelletto a partire dalle sensazioni e dall'esperienza, così l'uguale dell'induzione teoretica nell'ambito della prassi è l'*ἐθισμός*, che è un processo che si realizza contemporaneamente tanto al livello dell'azione quanto al livello intellettuale. Il ragionamento pratico non è dunque meramente teoretico: in esso i principi sono frutto di induzione, l'*ἐθισμός* è indispensabile per acquisire i principi, la dialettica invece non è indispensabile per essere buoni. Ora il compito della speculazione etica di Aristotele è rendere effettivamente buoni: condurre al compimento di azioni belle secondo virtù. A tal fine la dialettica si presenta come *ὁδός* ai principi, ma non può fermarsi a questo,

⁵⁰ Ivi, p. 30.

⁵¹ Cfr. AA. VV., a cura di Enrico Berti, 1997, p. 269.

⁵² Ivi, p. 30.

essa deve tradursi necessariamente in azione. Le opere etiche di Aristotele in questo senso non devono essere quindi concepite come meramente teoretiche, ma sono dotate bensì di uno scopo pratico, fungono da guida per gli altri. Da qui anche l'importanza attribuita all'educazione per la costruzione dell'abito etico. Costituzione emotiva, esperienza ed educazione concorrono quindi nell'affinare la *φρόνησις* e questa a sua volta ha il compito di mediare la premessa maggiore del sillogismo pratico con la situazione. La ragione quindi non è un elemento sciolto dalla situazione di fatto e nemmeno un assoluto rispetto alla costituzione emotiva dell'individuo.

Il discorso sul metodo condotto nel II libro dell'*Etica Nicomachea* ci aiuta a capire meglio il ruolo che gioca l'esperienza nella determinazione del sapere pratico:

Ogni ragionamento intorno alle azioni da farsi dev'essere fatto in generale e sommariamente, come dicemmo anche all'inizio, giacché le trattazioni devono essere appropriate alla loro materia: e ciò che riguarda le azioni e ciò che è utile nella vita non ha nulla di stabile, così come ciò che riguarda la salute. Ed essendo di tal sorta la nostra trattazione in generale, ancora minore precisione può avere la trattazione riguardante i casi particolari; essi infatti non rientrano in nessuna conoscenza tecnica e in nessuna regola fissa, ma bisogna sempre che proprio chi agisce esamini l'opportunità delle circostanze, come si fa anche nella medicina e nella navigazione (*Etica Nicomachea*, 1104 a)⁵³.

Ora il fatto che Aristotele affermi che ciò che «riguarda le azioni e ciò che è utile nella vita non ha nulla di stabile» non deve essere inteso come un'opinione triviale, ma deve essere contestualizzato all'interno della sua produzione tanto etica quanto teoretica: «In genere e per lo più (*ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) è la formula che Aristotele impiega per indicare i fenomeni che ricorrono con una certa costanza e che tuttavia non si presentano come necessari»⁵⁴. I fenomeni dell'etica non rientrano nel novero del necessario, poiché hanno a che fare con enti mutevoli. In questo senso lo studio dell'etica è affine allo studio della fisica, esso richiede esperienza. Nel trattare delle realtà oggetto di esperienza si “procede per lo più”, si espongono le proprie tesi per *typoi*⁵⁵. Questa è la ragione per la quale il giovane è meno esperto dell'anziano nell'agire pratico e non immediatamente adatto alla vita politica: non è possibile attraverso il possesso di una definizione generale della virtù etica procedere attivamente nell'esercizio delle virtù particolari. È invece necessario, oltre che il possesso di un'adeguata costituzione affettiva, ricorrere all'educazione: più si è giovani nell'apprendere le virtù, più salda sarà nel corso della vita la costruzione dell'abito (*ἔξις*) corrispondente.

Tugendhat non sviluppa nel saggio *Etica antica e moderna* un'analisi completa e dettagliata di quegli aspetti empirici che intervengono nell'agire etico. L'analisi della struttura del ruolo dell'empiria per la comprensione del fenomeno morale sarà oggetto di riflessione

⁵³ Aristotele 2008, pp. 37, 38.

⁵⁴ Natoli 2017, p. 72.

⁵⁵ Cfr. AA. VV. 1997, p. 250.

analitica in altri saggi⁵⁶, lo sfondo nel quale si colloca il ragionamento è comunque la concezione aristotelica dell'esperienza:

All'induzione teoretica fa *pendant*, nel campo pratico, l'*ethismós*, il processo per cui si giunge a compiere le azioni belle in modo virtuoso, dato che il sapere pratico è unione di intelletto e desiderio. Negli *Analitici secondi*, infatti Aristotele pone una sorta di induzione anche nel campo pratico. [...]. L'*ethismós*, come processo analogo all'induzione, si affianca all'etica filosofica, in quanto entrambi hanno per oggetto il fine: ritroviamo nel campo del sapere pratico la situazione tipica delle scienze teoretiche, rispetto alle quali Aristotele afferma sia 1) che i principi sono frutto di induzione, sia 2) che la dialettica è utile riguardo ai principi, perché possiede un *hodós*, una via verso i principi.⁵⁷

La posizione aristotelica sul ruolo dell'*ἔθισμός* ha suscitato non poche difficoltà tra i lettori contemporanei, difficoltà che tuttavia non sminuiscono la considerazione in cui è ancora oggi tenuta in conto la sua riflessione etica. In particolare è risultata problematica la validità del discorso etico “per lo più”: anche le acquisizioni della fisica risultano necessariamente imprecise, ma nel caso della direzione dell'azione pratica ci si può accontentare di una posizione imprecisa e che difetta in termini di fondazione e legittimazione? Aristotele non si muove certamente nel senso dell'universalità delle prescrizioni, inoltre nella sua proposta ha un peso piuttosto rilevante la pragmatica dei modelli di virtù e sembrerebbe mancare un principio astratto della ragione dal quale derivare le norme. In questa sede non mi concentrerò sul dibattito assai complesso relativo alla possibilità che la filosofia pratica aristotelica possa fornire le premesse generali e i principi pratici alla *φρόνησις*, ciò esula infatti dall'obiettivo primario di questo lavoro. Tuttavia, seguendo la lettura di Tugendhat, sembra corretto dire che per Aristotele la formula del giusto mezzo aristotelica non è vuota: il ragionamento pratico funziona bene se dà luogo ad un'azione. Infatti, la logica deontica contemporanea, che consente di trasmettere da una proposizione all'altra operatori come “si deve”, non appartiene propriamente alla visione dello Stagirita: il ragionamento pratico non si conclude con una proposizione sul da farsi, esso stesso è azione.⁵⁸

Tugendhat affronta questo problema nelle *Vorlesungen über Ethik*, dove, oltre a chiedersi se la formula dell'equilibrio di Aristotele sia vuota, riflette sulle difficoltà della concezione aristotelica della virtù intesa al contempo come disposizione alla felicità e come virtù in senso morale. La conclusione alla quale perviene – sempre provvisoria ed *in fieri* se letta alla luce della sua produzione successiva – apre alla proposta di un autore contemporaneo, Erich Fromm, il quale, muovendo dalla psicoanalisi, ha mostrato che felicità e morale non sono mutuamente escludibili, anzi che l'una è il necessario complemento dell'altra. Il percorso tracciato per giungere a Fromm passa però ancora una volta dal lascito degli antichi

⁵⁶ Cfr. III capitolo di questa tesi.

⁵⁷ Ivi, pp. 272, 271.

⁵⁸ Cfr. ivi, pp. 274, 75, 76.

che entrano gioco forza in dialogo con noi che li interroghiamo e che da questi ci lasciamo interrogare. I diversi sentieri dell'interrogare si intrecciano conducendo alla ricerca della via verso la salute psichica dell'individuo, aristotelicamente inteso come animale sociale dotato di *ἔργον*. Antichi, moderni e contemporanei si incontrano: gli antichi chiedono se sia conciliabile la felicità con la moralità; i moderni chiedono come si possa "fondare" la moralità; i contemporanei infine, sulla scorta tanto delle acquisizioni maturate in ambito psicoanalitico quanto delle ricerche su evolucionismo e origini naturali della morale, vogliono capire come l'etica si concili con il benessere psichico dell'individuo.

Prima di esaminare questi punti nei paragrafi successivi, ricordo in sintesi la posizione di Tugendhat emersa a partire dal dialogo con Gadamer. Tugendhat, adottando le indicazioni del metodo ermeneutico in dialogo col filosofo di Marburg, situa preliminarmente la propria precomprensione ingenua dell'etica nella tradizione moderna. A rigore quindi il titolo del saggio avrebbe dovuto essere "Etica moderna e antica". In realtà dal momento che egli si situa nella tradizione moderna, la pratica del metodo ermeneutico è accolta perché aiuta a chiarire la giusta prospettiva attraverso la quale guardare al problema di differenziare l'etica antica dalla moderna. L'avvicinamento a Gadamer non esclude il procedere analitico per problemi che Tugendhat assume come metodo. Aderire all'ermeneutica non significa ricusare l'attitudine propria del filosofo analitico del linguaggio. Significa invece ricollegarsi ad una tradizione per cercare in essa quesiti che, oltre ad essere vitali per l'oggi, pretendono una risposta che possieda un valore di verità. Tugendhat propone quindi un indirizzo per l'indagine, non delle risposte dirette: non è possibile rinunciare in etica alle pretese di fondazione che sono insite nella tradizione filosofica moderna, ma al contempo si deve operare una mediazione con la tradizione della *φρόνησις* aristotelica e cercare di capire come questo sia possibile. Si può leggere in tornasole l'opposizione tra *φρόνησις* e *σοφία* da un lato come la saggezza di una vita condotta secondo le regole della prudenza, maturate attraverso l'esperienza; dall'altro come la cognizione certa delle norme morali, alle quali si perviene mediante l'esercizio della ragione. Un'opposizione che forse non è presente in modo così netto nella tradizione classica, ma che ad avviso di Tugendhat contrassegna il diverso modo di intendere l'etica da parte dei moderni. Se Gadamer contrappone Aristotele a Kant, Tugendhat vorrebbe integrare nella posizione kantiana il concetto di *φρόνησις* fatto valere da Gadamer⁵⁹. Gli antichi trascurarono la ricerca sulla fondazione delle norme, i moderni invece hanno perso di vista l'oggetto dell'etica, in particolare ciò che è buono per il singolo. In

⁵⁹ Cfr. Tugendhat 1980 (1987), p. 28.

realtà l'integrazione tra etica antica e moderna, nel prosieguo del saggio *Etica antica e moderna*, è investigata proprio a questo livello: Tugendhat constata una carenza dell'etica moderna nel suo oggetto, cioè l'idea del bene.

1.5 *Ἀγαθόν e καλόν*

Il problema del ragionamento pratico il cui risvolto è l'azione non può però essere disconnesso dalla domanda intorno a ciò che rende felici. L'insegnamento etico degli antichi aveva come fine prevalente la formazione dell'uomo e la proposta di Aristotele va anche letta secondo questa prospettiva: il discorso di scuola era rivolto agli allievi perché questi maturassero nell'esercizio della virtù e così facendo diventassero uomini buoni e felici. Ciò non significava naturalmente per Aristotele che solo al filosofo è data la possibilità per la maturazione dell'abito etico: tutti gli uomini ne sono potenzialmente capaci⁶⁰. Al filosofo spetta però senz'altro il ruolo primario di fare chiarezza nel linguaggio dell'etica mediante la disamina delle diverse opinioni, al fine di condurre alle migliori; al filosofo spetta inoltre il compito di fugare, attraverso l'esortazione razionalmente fondata, le derive scettiche che renderebbero difficile l'esercizio della prassi. Si pone dunque il problema che era già stato di Platone nel *Gorgia*: cosa ci fa presumere che la vita morale sia anche una vita felice? La riflessione di Tugendhat sul tema dell'*εὐδαιμονία* rileva dunque l'esistenza di una polarità tra l'etica degli antichi (Platone e Aristotele) e l'etica dei moderni (Kant): «La problematica dell'etica antica era: che cos'è che voglio veramente per me? Quella dell'etica moderna: che cos'è che ho il dovere di fare in rapporto agli altri?»⁶¹. Tale polarità ad avviso di Tugendhat andrebbe risolta nel dibattito filosofico contemporaneo, passando per la mediazione kantiana, senza eludere la domanda, propria degli antichi, sulla natura del bene per il singolo. La polarità tra il concetto di “bene in senso prudenziale” e “bene in senso normativo” era già nota ai Greci che infatti indicavano il “bene” in termini di dovere ricorrendo al termine *καλόν*; il “bene” inteso invece in relazione al singolo, come ciò che può veramente soddisfare la volontà, era l'*ἀγαθόν* (*bonum*, *Wohl*). La pratica dell'*εὐδαιμονία* dovrebbe appunto condurre al bene proprio dell'individuo. Secondo Platone, in rotta con l'illuminismo sofistico, il vero *ἀγαθόν* coincide con il *καλόν*.

⁶⁰ Aristotele lo mostra ironicamente in *Metafisica*, 1008 b, 14-19: «Perché mai – si chiede – uno si dirige verso Megara, quando reputa opportuno che debba andarvi, e non se ne sta tranquillo a casa sua? E perché mai di buon mattino non se ne va diritto in un pozzo o, magari in un burrone, ma si guarda bene dal farlo, mostrando in tal modo che egli non crede affatto che sia indifferentemente bene e non bene caderci dentro? È ovvio, allora, che costui sa giudicare ciò che è meglio e ciò che è peggio». (Traduzione di Salvatore Natoli 2017, p. 36).

⁶¹ Cfr. Tugendhat 1980 (1987), p. 30.

Come rileva Piergiorgio Donatelli la sofistica aveva cercato di scuotere le basi della morale tradizionalmente data:

Nel *Gorgia* Callicle, [...], sviluppa un attacco all'idea della vita etica, incentrato contro la giustizia. [...]. Callicle muove a Socrate una sfida all'etica che ritroveremo riformulata in vari modi nella storia del pensiero morale. Il suo argomento è che, dal punto di vista della felicità individuale, limitare i propri desideri appare irragionevole e quindi ingiusto. [...]. La risposta di Platone si muove tutta sulla chiarificazione di che cosa significhi soddisfare i propri desideri e perseguire il piacere, e quindi di che cosa significhi essere felici⁶².

Platone contro l'illuminismo sofistico ritiene che solo se ci comportiamo moralmente realizziamo il nostro interesse personale rettamente inteso. In questo senso distingue chiaramente tra un "interesse rettamente inteso" e un "interesse apparente". Il riferimento a Platone si accorda bene al dialogo con Gadamer: in prima battuta Tugendhat poneva una coincidenza radicale tra l'etica degli antichi e l'etica aristotelica, oscurando quasi del tutto il ruolo storico giocato da Platone nella definizione dei contorni del problema etico per i Greci. Adesso invece si rende necessario un ritorno indietro in pieno stile ermeneutico sino alle scaturigini stesse del problema, che nella loro vitale essenza sono poste proprio da Platone.

Nel *Gorgia* in particolare Platone, intorno ai quarant'anni⁶³, afflitto dal peso esistenziale della condanna a morte di Socrate, dall'esito antidemocratico della politica ateniese sotto il governo dei Trenta Tiranni e dal populismo imperante, si interroga sul valore dell'oratoria e sulla connessione di questa con la percezione che gli uomini hanno del bene e della giustizia. L'abilità persuasiva dei sofisti appare a Platone come il rovescio del linguaggio inteso a garantire la buona e bella convivenza umana: il linguaggio, lungi dall'essere l'ossigeno della convivenza e l'ambiente naturale del vivere degli uomini, piegato al bisogno del dominio sugli altri, diventa mero strumento in vista del fine egoistico della volontà di potenza. Così l'oratoria gorgiana diventa "lusinga" (*κολακεία*)⁶⁴ e smette persino i panni della *τέχνη* per

⁶² Donatelli 2015, p. 10.

⁶³ Cfr. Platone 2017, pp. 20-21 del saggio introduttivo di Giovanni Reale. Reale accoglie le tesi di Jaeger e Hildebrandt secondo le quali Callicle non rappresenta per Platone soltanto un nemico da combattere, bensì un tentatore, la propria parte oscura da ammansire e vincere.

⁶⁴ Giovanni Reale nel saggio introduttivo al *Gorgia* (ivi, p. 9) spiega come segue l'adozione della traduzione "oratoria" per il termine greco *ῥητορικὴ*: «In particolare ho sostituito i termini "retorica" e "retore", che compaiono a pioggia nella prima parte del dialogo [...]. Infatti, oggi il termine "retorica" viene inteso in un senso assai ristretto, che è ben lungi dal ricoprire l'area semantica che ricopriva invece nella lingua greca. Con "retorica" si intende quel modo di parlare che punta solo sull'effetto della forma a scapito del contenuto. E per "retore" si intende, per lo più, colui che parla in modo ampolloso ma vuoto nella sostanza, un letterato parolaio. Naturalmente si intende il termine "retorica", in determinati contesti, anche in senso tecnico, ossia come ricerca riguardante la stilistica, quindi che riguarda gli studi tecnici della lingua. Il significato esatto di retorica (che non è se non la traslitterazione del termine greco) è quello di "oratoria" (o eloquenza), e quindi il significato di "retore" è quello di "oratore", ossia l'esperto di eloquenza». Adotto la traduzione di Reale come punto di riferimento testuale – pur sapendo che la distinzione da lui operata è passibile di critica – sia per ragioni di comodità sia perché la scelta del termine italiano "oratoria" (nel senso di eloquenza) aiuta a rimarcare, nel caso del *Gorgia*, il senso platonico della "retorica" intesa come "lusinga" o "adulazione" (*κολακεία*), di contro all'altro uso che la intende come tecnica stilistica o studio scientifico della disciplina del parlare e della persuasione. Sempre Reale (ivi, p. 322): «Il termine greco *κολακεία*, viene per lo più tradotto con "adulazione". Molti precisano, però, che l'originale greco ha un significato più ampio e che indica tutto ciò che mira a produrre piacere

essere assimilata come pratica empirica alla culinaria e all'estetica. Il tema di fondo del *Gorgia* non è però soltanto l'oratoria, bensì la ricerca di una verità etica fondamentale che permetta al singolo – che per Platone è il cittadino – di trascorrere una vita felice insieme agli altri⁶⁵. L'oratoria gorgiana è assimilata alla lusinga perché produce unicamente il piacere degli uditori: essa è una mera immagine (*εἶδωλον*) di una parte della politica; per Socrate è brutta ed è brutta perché è cattiva (*Gorgia*, 463D)⁶⁶. Questa posizione si precisa meglio nell'atto secondo del *Gorgia*, nel dialogo con Polo. Qui Socrate approfondisce la definizione fornita precedentemente dell'oratoria, secondo la quale la si intende come una pratica che produce diletto e piacere⁶⁷ (*Gorgia*, 462D, 10) attraverso l'analogia col corpo e con la salute.

L'analogia non è casuale, perché stabilisce una chiara equivalenza tra la salute del corpo e la salute dell'anima, in perfetta consonanza con la concezione platonica della politica, la quale non ha per fine soltanto la cura dei corpi, ma anche la cura delle anime. È a questo livello che si pone il problema degli “interessi rettamente intesi” e degli “interessi apparenti”: Socrate incalza il suo interlocutore chiedendo se per l'anima e per il corpo ci sia uno stato buono di salute e se oltre a ciò è disposto ad ammettere anche la possibilità che ci sia uno stato di salute apparente e non effettivo⁶⁸ (*Gorgia*, 464A). Ad entrambe le domande Gorgia risponde in modo affermativo. Dunque, se c'è qualcosa che fa sembrare il corpo e l'anima sani, mentre in realtà non lo sono affatto, allora ci sarà anche qualcosa atto a mantenere la salute o a riportarla e qualcosa che la fa perdere o che non permette di riacquistarla. Ci sarà uno stato di salute reale, al quale si confanno i “bisogni reali” dell'uomo e uno stato di salute apparente, legato al soddisfacimento appunto di “bisogni apparenti”. Platone attraverso le parole di Socrate è alla ricerca di ciò che è veramente buono per l'uomo. I singoli e i gruppi sociali si lasciano infatti sviare dalla ricerca del vero bene nel momento in cui si concentrano soltanto sui beni apparenti ed esteriori, cioè tali da fornire soltanto un'immagine della vera salute. L'analogia di Platone tra la salute del corpo e la salute dell'anima (*ψυχή*) è nota:

Dal momento che corpo e anima sono due cose distinte dico che due sono anche le arti: quella che riguarda l'anima la chiamo politica, quella che riguarda il corpo non te la so indicare così con un nome solo, ma, pur essendo una sola la cura del corpo, dico che ci sono due parti di essa: l'una è la ginnastica, l'altra la medicina. Nella politica, poi, il corrispettivo della ginnastica è l'arte della legislazione, il corrispettivo della medicina è la giustizia. (*Gorgia*, 464B)⁶⁹

invece che giovamento. Noi abbiamo preferito tradurre con “lusinga”, ritendo questo termine più adeguato. Per esempio, come vedremo, la culinaria e i cibi che imbandisce sono *κολακεία* del palato; ma la traduzione “adulazione” in questo caso non ha molto senso, in quanto non si può certo dire in modo corretto che i cibi siano “adulazione” del palato; invece si può dire, e correttamente, che i cibi imbanditi dalla culinaria sono “lusinghe” del palato».

⁶⁵ Cfr. ivi, p. 13: «Olimpiodoro ritiene, per contro, che lo scopo del dialogo sia la considerazione delle verità etiche fondamentali, il cui riconoscimento ci può condurre a trascorrere una vita felice insieme ai nostri simili».

⁶⁶ Cfr. la traduzione di Reale, ivi, p. 125.

⁶⁷ Cfr. ivi, p. 123.

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 125: *δοκουσαν*: apparente.

⁶⁹ Cfr. ivi, p. 127.

La ginnastica preserva la salute del corpo, come la legislazione la salute del corpo sociale; la medicina, come la giustizia, permette di recuperare la salute perduta. La critica di Platone alla sofistica si fa sempre più incalzante e abbraccia adesso un ambito più ampio che non la semplice oratoria gorgiana: è in gioco il bene dell'uomo compreso come un intero. La "lusinga" si è insinuata nella vita degli uomini sotto le forme della culinaria e dell'agghindarsi, per quanto attiene i corpi, e sotto le forme della sofistica e dell'oratoria, per quanto attiene le anime. Di fatto essa accampa – senza essere un'arte, ma una pratica – i posti che di diritto spetterebbero alla medicina e alla politica "adulando" gli uomini e promettendo loro piacere e diletto: mentre il medico può somministrare una medicina amara per riportare la salute del corpo, l'abile cuoco può proporre di assumere dei cibi buoni al palato, ma per nulla salutari. Questa tensione speculativa, che ha per protagonista il piacere, compare nell'atto III del *Gorgia* nel dialogo con Callicle, cioè con colui il quale, fra tutti gli interlocutori di Socrate, dimostra di avere meno ritegni morali. La distinzione tra piacere e dolore serve ad illustrare molto bene a Socrate il modo di raggiungere la salute del corpo e dell'anima. La ricerca del benessere apparente è infatti legata alla natura pulsionale dell'uomo che, se non adeguatamente indirizzata dalla parte razionale dell'anima, conduce al bisogno compulsivo di piacere e di diletto. La posizione di Callicle esalta il desiderio e il soddisfacimento di tutto ciò di cui si ha voglia, «chi vuole vivere rettamente deve lasciar crescere i propri desideri il più possibile e non deve affatto reprimerli» (*Gorgia*, 491E, 5 – 492A)⁷⁰. Gli inventori della temperanza e della giustizia sono in realtà coloro i quali mancano di virilità. Costoro, infatti, incapaci di esercitare la potenza e per mascherare la loro stessa inadeguatezza, intendono legare i migliori per natura, così da limitarne il raggio d'azione. Per Callicle «la sfrenatezza, la dissolutezza e la libertà, se si trovano in condizioni a loro favorevoli, costituiscono la virtù e la felicità» (*Gorgia*, 492C)⁷¹. Socrate sa che sarà difficile persuadere Callicle del contrario, pertanto, forse per rendere il proprio discorso più chiaro, si serve di un linguaggio figurato: «Un uomo ingegnoso, un siculo o forse un italico, parlando per immagini, mutando di poco il suono del nome, chiamò "orcio" questa parte dell'anima perché seducibile e credula e chiamò dissennati i non iniziati, e disse che la parte dell'anima di questi dissennati nella quale hanno sede le passioni, la quale è senza regola e senza ritegni, è come un orcio forato, intendendo raffigurare così la sua insaziabilità» (*Gorgia*, 493A – B)⁷². Socrate mette a tema

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 205.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 205.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 207.

l'indissolubile rapporto tra bisogno e dolore e tra piacere e soddisfazione del bisogno (*Gorgia*, 496D)⁷³: l'appagamento di un impulso è legato alla sua origine dal dolore. Socrate procede ancora per immagini: se l'espressione "quando si ha sete" equivale a "quando si ha dolore", allora il bere quando si ha sete presuppone il suo movente nel dolore. La soddisfazione di un bisogno e di un piacere parte dal dolore e quest'ultimo insieme al godimento finisce nel momento stesso in cui viene soddisfatto, poiché ciascuno di noi quando beve cessa d'aver sete e nello stesso tempo di godere. La conclusione cui Socrate perviene – e che Callicle fatica ad ammettere, rifugiandosi nella parte finale del dialogo in un astioso mutismo – porta a non identificare il piacere col bene: «Dunque, il godere non è stare bene né il soffrire è stare male, di modo che il piacere è diverso dal bene» (*Gorgia*, 497 A – B).⁷⁴ Callicle è così costretto ad ammettere una distinzione tra piaceri buoni e cattivi e quindi a non identificare il bene col piacere, pertanto per discernere i piaceri buoni dai cattivi occorre conoscere il bene. Tale distinzione dovrà essere affidata all'uomo versato in filosofia, cioè ad un uomo "competente" ed "esperto" (τεχνικός). Se si trasla questa acquisizione – ed è ciò che fa Platone – all'oratoria, si scopre che, come vi sono piaceri buoni e cattivi, così vi è un'oratoria buona e una cattiva. Il compito del politico-filosofo sarà dunque di indirizzare (migliorare) i cittadini, evitando la lusinga, in modo da produrre l'armonia, la giustizia e il bene.

Questa breve analisi del *Gorgia* si concilia con le osservazioni di Tugendhat, infatti nel saggio *Etica antica e moderna* egli mostra che uno dei temi centrali del pensiero platonico era la distinzione tra "vera felicità" e "felicità apparente", tra "bisogni reali" e "bisogni apparenti", ma soltanto l'individuazione dei bisogni rettamente intesi permetterebbe all'uomo di agire per soddisfare in modo pieno e autentico la volontà:

Anche per Platone una prassi può essere autonoma solo se è volta al proprio interesse giustamente inteso; e la sua tesi ben nota, che rimane determinante per tutta l'etica antica, era che proprio il *καλόν* è il vero *ἀγαθόν*, dunque che solo se ci comportiamo moralmente realizziamo il nostro interesse personale rettamente inteso – una tesi che naturalmente esige una netta distinzione fra il proprio interesse rettamente inteso e quello apparente, fra la felicità apparente e la vera felicità⁷⁵.

Dunque secondo l'analisi di Tugendhat, l'etica moderna (con riferimento particolare a Kant e all'utilitarismo) non si pone più il problema dell'*ἀγαθόν* ovvero della vera felicità e si limita a ciò che i Greci chiamavano τὸ καλόν καὶ τὸ δίκαιον. Infatti, in Kant «mentre nella morale ci sono regole oggettive, universalmente valide in merito a quello che dobbiamo fare, non ci sono regole di comportamento oggettive, universalmente valide per raggiungere la felicità»⁷⁶. Il principio di universalizzazione permette la fondazione oggettiva dell'azione

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 217.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 219.

⁷⁵ Tugendhat 1980 (1987), p. 32.

⁷⁶ *Ibid.*.

moralmente buona, soprattutto nell'ambito della giustizia giuridica formale, ma trascura di fornire al singolo le linee guida sul modo in cui può fattualmente realizzare il proprio benessere. Ora, Tugendhat ritiene che la concezione liberale del diritto, presupposta nel concetto kantiano dell'autonomia, sia sicuramente un guadagno della modernità, perché pone ciascuno nelle condizioni di determinare ciò che per lui stesso costituisce il bene e consente così di evitare la "dittatura dei costumi". Tuttavia rileva anche una difficoltà, infatti: «Il problema del bene morale [...] rimanda direttamente al problema che cosa sia bene per ciascuno [...]. Poiché moralmente buono è ciò che è nell'interesse imparziale di tutti (anche l'imperativo categorico di Kant ha in ultima istanza questo senso)», allora, continua Tugendhat, «per sapere che cosa sia moralmente prescritto, dobbiamo sapere che cosa sia nell'interesse di ciascuno». ⁷⁷ Anche se non è possibile imporre dall'esterno ai singoli attori sociali il retto interesse, per non intaccarne l'autonomia, nondimeno è consigliabile che ciascuno di loro si interroghi su cosa veramente dovrebbe volere, su quale direzione dare alla volontà. Così il senso del dovere dell'etica moderna non darebbe soltanto luogo ad un'esperienza giuridica formale efficace, ma si tradurrebbe nella vitale ricerca della retta direzione del volere. Malgrado ciò, nel momento in cui si rinuncia alle linee guida degli antichi sulla moralità, al loro interesse intorno a che cosa significhi essere "veramente" felici, si corre il rischio di perdere la motivazione al voler essere morali. Per questa ragione, ad avviso di Tugendhat, il problema fondamentale degli antichi è ineludibile: «È dunque la stessa morale (e intendo la concezione morale moderna che è passata attraverso Kant) che – sia per quanto concerne il contenuto dell'imperativo morale che anche in considerazione della motivazione morale – fa sì che debba essere nuovamente posto l'antico problema del vero oggetto della volontà, degli interessi rettamente intesi, della felicità reale, poiché questo problema assume ora il carattere di un bisogno filosofico». ⁷⁸

1.6 Bisogni veri e bisogni falsi: dagli antichi a Marcuse e Fromm

La distinzione tra "interesse rettamente inteso" ed "interesse apparente" richiama la platonica distinzione tra "felicità reale" e "felicità apparente", tra "piaceri buoni" e "piaceri cattivi", ma anche la distinzione tra "bisogni veri" e "bisogni falsi" indagata nell'ambito delle discussioni critiche della società. Il tema dei "bisogni" umani è complesso e può essere affrontato da diverse angolature: economiche, psicologiche, filosofiche, religiose ⁷⁹. Nel contesto del presente lavoro può risultare utile fornire un breve *excursus* storico-filosofico

⁷⁷ Ivi, p. 33.

⁷⁸ Ivi, p. 36.

⁷⁹ *Non in pane solo vivet homo!* (Mt. 4, 4; Lc. 4, 4)

che aiuti ad inquadrare meglio la proposta di Tugendhat e a leggere il contesto nel quale si è strutturata. A tal proposito, non si dimentichi che ha lavorato negli anni 1977-79 presso il “Max Planck Institut di Starnberg per l’Indagine sulle Condizioni di Vita del Mondo scientifico-tecnico” ad un progetto di ricerca di sociologia del diritto sullo sviluppo dei procedimenti di fondazione morale nella storia del diritto moderno⁸⁰. In quell’ambiente ha avuto anche modo di confrontarsi con Jürgen Habermas su problemi specificamente morali, contrapponendo alla concezione pragmatico comunicazionale di Habermas la sua (poi ricusata) concezione della fondazione di tipo semantico⁸¹. L’approccio sociologico ai problemi della morale non è quindi trascurato, né gli è ignota la distinzione habermasiana tra la società come “sistema” e la società come “mondo della vita” (*Lebenswelt*): «L’organizzazione dell’esistenza dell’individuo pare sempre più dipendere da e intrecciarsi con le decisioni dell’intera società»⁸².

In particolare Tugendhat, distinguendo tra “bisogni veri” e “bisogni falsi”, si rifà a *L’uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse⁸³, opera che si colloca nell’alveo della riflessione teorica marxista. Indubbiamente – come suggerisce Agnes Heller nel saggio, oramai classico, *La teoria dei bisogni in Karl Marx*⁸⁴ – è possibile ricercare le origini di una prima formulazione teorica del problema dei “bisogni” umani nel pensiero dell’economia politica classica e in particolare in Karl Marx. Suggerisce la Heller che l’economia politica classica affronta l’analisi e la critica del bisogno dal punto di vista del capitalismo, cioè da un punto di vista puramente economico. Per il capitalismo infatti la produzione di plusvalore

⁸⁰ Tugendhat 1984 (1987), prefazione p. XI.

⁸¹ *Ibid.*.

⁸² Ivi, p. 34. La distinzione tra sistema e mondo della vita (*Lebenswelt*) è riconducibile al pensiero di Husserl e nello specifico all’opera del 1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, suo probabile testamento spirituale. La *Lebenswelt* è lo spazio precategoriale che rende possibile il sistema: il luogo dell’incontro tra gli uomini, lo spazio umano per eccellenza, trascendentale e comunicazionale. La scienza galileiana, cosiddetta obbiettiva, si costruisce in quello spazio di senso e consenso, “solidificandosi” in sistema, cioè nel luogo dell’agire tecnico, strumentale e strategico. Per Habermas contraltare della razionalità strumentale e tecnica è la razionalità del mondo della vita che garantisce la riproduzione simbolica della realtà sociale. Habermas mutua la concezione sociologica di “sistema” da Mead e Parsons, infatti, pur distanziandosi da entrambi, concepisce l’individuo come interdependente dalla società (cfr. Petrucciani 2000, pp. 105 – 114).

⁸³ Ricordo che Marcuse muore nel 1981 proprio nella cittadina tedesca di Starnberg, che, come si scriveva sopra, era la sede dell’*Institut für Moral Vorschung* nel quale ha lavorato anche Tugendhat a stretto contatto con Habermas. Ci sono delle affinità biografiche tra Tugendhat e Marcuse: entrambi sono infatti di origine giudaica, entrambi sono stati costretti a fuggire dalla persecuzione nazista ed entrambi sono stati allievi di Heidegger e hanno collaborato con Habermas. Nel pensiero di Tugendhat assume però un rilievo particolare la rilettura della psicoanalisi operata da Fromm e non invece la rilettura di Marcuse. Negli anni ’70 si è avuta una (forse sterile) polemica che ha voluto contrapporre Fromm e Marcuse (cfr. Palmier 1969): non c’è traccia di questo in Tugendhat, che peraltro si accosta a Fromm più tardivamente, intorno agli anni ‘80. Ritengo non ci siano in Tugendhat riverberi di quella polemica, nemmeno sotterranei: egli si interessa a Fromm per la sua psicologia umanistica, che non sconfessa la psicoanalisi freudiana, ma la integra in una visione ottimistica e armonizzatrice del sistema pulsionale umano.

⁸⁴ Heller 1974 (1997).

soddisfa il “bisogno” di valorizzazione del capitale.⁸⁵ Marx al contrario ha tentato una classificazione storico-filosofico-antropologica del bisogno umano, spostandosi quindi dall’asse puramente quantitativo (senza escluderlo) all’asse qualitativo. Così accanto a bisogni “materiali” si possono trovare anche bisogni “spirituali” come quello della vita sociale di aggregazione, del lavoro in quanto attività, ecc. Sempre secondo la Heller: «Marx non ci ha lasciato nessuna opera filosofica o economica degna di rilievo in cui non abbia ripetutamente tentato, spesso anche con differenti impostazioni, di classificare i tipi di bisogno»⁸⁶. Sulla linea secondo cui Marx avrebbe individuato l’esistenza del condizionamento sociale nella formazione dei bisogni, si pone anche Marcuse, che, nel suo classico *L’uomo a una dimensione* (1964), enfatizza l’aspetto estrinseco della formazione dei bisogni umani in quanto creati o indotti e perciò “socialmente determinati”:

L’intensità, la soddisfazione e persino il carattere dei bisogni umani, al di sopra del livello biologico, sono sempre stati condizionati a priori. [...] È possibile distinguere tra bisogni veri e bisogni falsi. I bisogni “falsi” sono quelli che vengono sovrapposti all’individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l’aggressività, la miseria e l’ingiustizia. Può essere che l’individuo trovi estremo piacere nel soddisfarli, ma questa felicità non è una condizione che debba essere conservata e protetta se serve ad arrestare lo sviluppo della capacità (sua e di altri) di riconoscere la malattia dell’insieme e afferrare le possibilità che si offrono per curarla. Il risultato è pertanto un’euforia nel mezzo dell’infelicità. La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni. Tali bisogni hanno un contenuto e una funzione sociali che sono determinati da potenze esterne, sulle quali l’individuo non ha alcun controllo; lo sviluppo e la soddisfazione di essi hanno carattere eteronomo.⁸⁷

Tugendhat, agganciandosi consapevolmente al proficuo dialogo tra filosofia e sociologia instaurato dalla scuola critica, intuisce perciò che la questione della giustizia sociale deve includere la riflessione sulla felicità individuale⁸⁸: «A mio avviso a partire da Kant abbiamo fatto l’esperienza che la giustizia giuridica formale non è sufficiente, e ora facciamo l’ulteriore esperienza che non basta neanche una parità economica o uguaglianza di possibilità, perché presuppone una definizione economica del bene(essere) del singolo»⁸⁹. Il tema dell’*εὐδαιμονία* non è una sovrapposizione delle categorie della contemporaneità alla visione del mondo degli antichi: la prospettiva di Tugendhat, secondo la quale la tradizione è un deposito vivo di problemi da cui attingere, considera il pensiero degli antichi Greci estremamente attuale nella nostra società, non solo nell’ambito della sfera individuale della

⁸⁵ Cfr. Ivi, pp. 82, 83.

⁸⁶ Ivi, p. 86.

⁸⁷ Marcuse 1964 (2008), pp. 436, 437.

⁸⁸ Il dibattito sulla ricerca di parametri per definire la felicità individuale indipendentemente da *bisogni puramente materiali*, può essere condotto a diversi livelli di specializzazione (in psicologia si consideri il lavoro di Maslow (1954); in economia si prenda ad esempio il lavoro di Max-Neef, 1991).

⁸⁹ Tugendhat 1980 (1987), cit., p. 34.

morale, ma anche nel campo sociale circa il tema della giustizia. Se infatti si adotta la massima “la giustizia sociale è da intendersi come uguale distribuzione”, si può anche considerare che la parità economica o uguaglianza di possibilità non è sufficiente, perché presuppone una definizione economica del ben(essere) del singolo e quindi l’esigenza di addivenire ad una definizione di felicità.

In una società complessa come la contemporanea l’interrelazione tra la sfera privata e pubblica è diventata così forte e al contempo così sfumata da rendere estremamente difficile l’individuazione dei “veri bisogni” e la loro distinzione dai “bisogni apparenti”. Anzi, come rivelano le analisi di Herbert Marcuse, la macchina del “sistema” concorre a “intrappolare” l’essere umano rendendo sempre più diafana la distinzione tra ciò che è “veramente” voluto dall’individuo e ciò che è “bisogno indotto”. Spesso una ragione strumentale e tecnica, che è persino estranea alla dimensione consapevole del soggetto, lo indirizzerebbe e manipolerebbe verso un modello di sé altrimenti non voluto, se non detestato. In questo senso l’organizzazione economico-tecnica, adattando alcune famose allegorie kafkiane, rischierebbe di trasformarsi da “tana”, labirinto burocratico e tecnocratico perennemente *in fieri*, in “trappola”.⁹⁰ Il dominio e il controllo della società sarebbero così retti da un meccanismo pervasivo, ma di cui sfuggono i contorni alle sue parti, che, da agenti consapevoli, perché dotati di coscienza, diventerebbero atomi inconsapevoli e succubi. In realtà la macchina, una volta messa in moto, alimentandosi di sé stessa secondo una logica di pura espansione e dominio sull’essere, fagocitando e digerendo e fagocitandosi e digerendosi, annullerebbe di fatto la coscienza dei suoi membri. Quale sia il limite tra l’irrazionalità del sistema e l’azione razionale di soggetti mossi da “interessi costituiti” dovrebbe essere oggetto dell’indagine consapevole di tutti gli attori coinvolti. Scrive Tugendhat che «sussiste un interesse morale a che gli interessati cerchino di riconoscere cosa veramente vogliono»⁹¹. In questo caso, e in linea con la concezione habermasiana, gli “interessati” sarebbero “tutti”, e non soltanto una parte, e il loro orientamento dovrebbe essere volto alla riflessione e all’emancipazione⁹². Sempre Marcuse in *L’uomo a una*

⁹⁰ Alludo al romanzo *Der Prozess* e al racconto *Der Bau*. Naturalmente utilizzo consapevolmente il richiamo alle opere di Kafka, adottando *multo cum tremore* la nozione di “allegoria vuota”. Non tutti saranno d’accordo con lo scioglimento dell’allegoria che propongo qui e che accosta al Tribunale del romanzo *Der Prozess* – inteso più che altro come l’alienazione della società tecnocratica – la tana del racconto *Der Bau*. Ma si tratta appunto di “allegorie vuote”, utili a delucidare attraverso le immagini una configurazione sociale *meramente* possibile e non *necessariamente* fattuale. Non intendo imporre un’interpretazione, ma usare immagini per chiarire concetti.

⁹¹Tugendhat 1980 (1987), p. 34.

⁹² Stefano Petrucciani illustra così il concetto di “interessati” in Apel e Habermas: «Risulta dalla pragmatica del discorso pratico che norme valide sono quelle cui tutti gli interessati darebbero il loro consenso; ma capaci di consenso possono essere solo quelle norme che incorporano interessi universalizzabili. Il principio di un’etica del discorso, quindi (su questo punto concordano Apel e Habermas) è già accettato implicitamente da

dimensione rileva il rischio che una tale società a “partecipazione limitata” possa trasformarsi in un totalitarismo strisciante, forse non autoritario nelle forme estrinseche, ma di fatto costrittivo: «In virtù del modo in cui ha organizzato la propria base tecnologica, la società industriale contemporanea tende ad essere totalitaria. Il termine “totalitario”, infatti non si applica soltanto ad una organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad una organizzazione economico-tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti»⁹³.

La lettura del problema dei bisogni approntata da Marcuse in *L'uomo a una dimensione* si fonda sull'assunto che lo stesso apparato vende i servizi che produce in modo da forgiare la società (e l'individuo), subordinando ogni cosa al proprio modello di sviluppo. Marcuse scrive negli anni '60 del XX secolo, in un tempo caratterizzato da una certa tensione ideologica. Siamo già nel pieno della Guerra Fredda e si confrontano su scala planetaria due modelli di società: le democrazie occidentali (capeggiate dagli Stati Uniti) seguono un'economia di mercato basata sul libero scambio (ad esclusione forse del modello più “soft” adottato dai governi socialdemocratici europei); i paesi del blocco Sovietico invece adottano la collettivizzazione e un'economia pianificata. La critica di Marcuse si rivolge ad entrambi i modelli, perché individua in essi un deleterio aspetto comune: il progresso della tecnica industriale è subordinato alla produzione di beni materiali e al consumo e non alla liberazione della società dallo stato di repressione nel quale versa. Per Marcuse non è la tecnica in sé ad essere repressiva: non è l'automobile, l'elettrodomestico, la televisione a rendere impossibile il raggiungimento di un'esistenza pacificata alle cui basi si possa ritrovare il soddisfacimento dei bisogni fondamentali, ma il fatto che i “beni tecnologici” sono prodotti per il profitto: per “realizzare” capitale sono diventati parte integrante dell'esistenza delle persone, più propriamente della loro “realizzazione” come esseri umani.⁹⁴ Si attua così una sorta di rovesciamento ontologico per il quale la merce (e con essa l'apparato tecnologico) non è per l'uomo, a favore dell'uomo, ma l'uomo è per la merce e lavora per la produzione di merci, il fine ultimo della produzione a sua volta è unicamente l'accumulo di surplus. Marcuse non è certo un moralista ingenuo, diffidente nei confronti della tecnica, al contrario, proprio i processi di automazione, giunti alle loro estreme potenzialità, rendendo più attuale che mai l'interrogativo intorno ai veri bisogni, potrebbero portare a definitivo compimento quella

chiunque partecipi a una discussione, anche se vi partecipa per negare la validità dell'etica discorsiva» (Petrucci 2000, pp. 94, 95). Tugendhat, come vedremo meglio, pone maggiormente l'accento sul dispiegamento del libero moto della volontà che è possibile soltanto all'agente consapevole: gli interessati, se questa interpretazione è corretta, sono allora in primo luogo gli agenti consapevoli e secondariamente quanti partecipano al discorso.

⁹³ Marcuse 1964 (2008), p. 435.

⁹⁴ Cfr. Marcuse 1969 (2008), p. 698.

rivoluzione sociale che non è stato possibile attuare attraverso una semplice scossa da parte della società civile. L'umanità pacificata sarà possibile solo se si sapranno riformulare in termini tecnici le "nuove" esigenze degli individui alla luce dei valori di un'esistenza fondata sui "veri" bisogni.

Tugendhat accoglie la radicalità della domanda sui veri bisogni e non si pone contro l'approccio sociologico di Marcuse, giudica «anzi incontestabile l'affermazione che quelli che noi riteniamo i nostri interessi dipendano dalle strutture della società di volta in volta date»⁹⁵. Si pone invece contro quegli approcci "meramente" sociologici che concepiscono la giustizia solo in termini di uguaglianza delle opportunità economiche e trascurano il tema della giustizia delle possibilità della vita o di felicità. Infatti, la distinzione marcusiana tra bisogni o interessi veri e falsi – che Tugendhat come abbiamo visto accoglie – si basa su una determinata immagine dell'uomo, che come in Aristotele e Platone si rifà a sua volta al bisogno di una concezione della giusta costituzione psichica dell'individuo. Si è così rinviati dal livello sociologico al livello psicologico: la nuova domanda è se si possa distinguere una determinata costituzione psichica perché giusta o naturale⁹⁶. Ciò significa che una valida concezione della giustizia non può prescindere da ciò che si debba intendere come felicità per il singolo. In definitiva, come per Platone e Aristotele, il problema della "vera felicità" non è irrilevante in relazione al problema della giustizia sociale e degli obblighi. Ma l'obiezione del soggettivismo kantiano ritorna prepotentemente a rivendicare una risposta: «Con quale diritto possiamo distinguere una determinata costituzione psichica, perché giusta o naturale?»⁹⁷ Secondo Tugendhat – anche in questo caso con una ripresa della soluzione platonica – esiste una soluzione oggettiva riferendosi all'idea di salute e malattia fisica. Infatti, sarebbe irrazionale non voler essere sani. Tale concetto può essere traslato dalla costituzione fisica alla costituzione psichica dell'individuo. Abbiamo pertanto bisogno di un concetto formale della salute psichica: «Il problema è dunque: c'è un concetto della disfunzione, del disturbo della funzionalità psichica che corrisponda al concetto della malattia fisica?»⁹⁸. Il termine "irrazionale" va letto nell'accezione di "preferibile" in senso soggettivo: essere malato non sarebbe conveniente per me; è una condizione oggettiva di disagio e sofferenza. Nessuno, pur disponendo liberamente del proprio corpo, vorrebbe permanere in uno stato di sofferenza: se per assurdo questa "disposizione alla sofferenza" si dovesse presentare in un individuo, anche in quel caso sarebbe in vista di un bene maggiore

⁹⁵ Tugendhat 1980 (1987), p. 36.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 37.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 39.

(come per coloro i quali si sacrificano in nome di un ideale superiore o che posticipano una ricompensa immediata per poi averne una maggiore) o in vista di una sensazione pur soggettiva di benessere fisico come risposta “patologica” ad una pulsione (così si considerano ad esempio gli autolesionisti che impongono a loro stessi delle affezioni per una sorta di coazione a ripetere inconscia). Ciascuno al più si augura di permanere in uno stato di sofferenza solo in via transitoria e di accedere al più presto ad uno stato emotivo di pace. Anche la voglia di euforia, che Marcuse reputa tratto distintivo della società dei consumi, è uno stato anelato, ma in sé non foriero di benessere, perché legato ad una richiesta sempre maggiore di piacere e quindi di fatto ad una tensione spiacevole.

Questa opposizione piacere-dolore è nota agli antichi e anche alla psicoanalisi freudiana. Nella visione pulsionale degli antichi il piacere non deve essere sempre soddisfatto: il saggio pratica la temperanza perché sa che l'euforia è anelata in mezzo all'infelicità come una sorta di droga che fornisce un sollievo momentaneo alla propria sofferenza. L'ideale del saggio è la temperanza come giusto mezzo tra gli eccessi di piacere e dolore: la rinuncia totale al piacere condurrebbe all'insensibilità, dall'altro lato non è possibile permanere in uno stato continuo di dolore. La metafora socratica che riferisce lo stato ideale del saggio all'assenza di prurito (*Gorgia*, 494 D)⁹⁹ chiarisce bene il senso della tensione nella quale si dipana l'individuo che è continuamente sbalottato tra i due stati del piacere e del dolore. Se il grattarsi produce piacere, allora andrà perseguito come fine principale dell'azione il grattarsi? Cioè il permanere in uno stato costante di tensione? La risposta socratica è abbastanza chiara: l'ideale del saggio è di sfuggire allo stato di tensione costante che fa continuamente oscillare tra piacere e dolore. Pertanto la saggezza consisterà nel non aver bisogno di grattarsi. La concezione greca del benessere e della felicità, così come d'altro canto quella della salute, era legata al concetto di equilibrio. Il riferimento al *Gorgia* platonico è importante perché aiuta a chiarire il senso della ricerca etica di Tugendhat: l'obiezione principale a cui è soggetta ogni pragmatica dei “buoni consigli” è che la soggettività dell'altro è inattingibile. Il problema di Tugendhat, il problema della motivazione morale, è capire in che modo il bene prudenziale dell'individuo (cioè ciò che lui ritiene essere il proprio bene) possa coincidere con il bene morale rettamente inteso. Ciascuno esprime preferenze soggettive, ma nel caso dell'azione morale, perché dovrebbe accettare una limitazione imposta da altri agenti morali? Perché dovrebbe cioè piegare la propria preferenza soggettiva alle regole più o meno oggettive (norme) imposte dal gruppo? La limitazione infatti potrebbe intaccare il sentire interno che quella persona ha del “piacere”

⁹⁹ Cfr. Platone 2017, p. 211.

e quindi di fatto privarla di un bene per lei necessario e importante. La chiarificazione socratica del senso corretto del piacere si muove ad un primo livello tutta sull'esigenza di leggere il piacere alla luce delle relazioni intersoggettive: i beni reali non sono gli apparenti beni soggettivi di possesso se questi non sono in linea con le esigenze del gruppo. Ad un secondo livello essa invece presenta la ricerca del piacere fisico come un bisogno manifestato da un'individualità incompleta: nella misura in cui tale ricerca si configura come tensione, si presenta cioè come bisogno ossessivo ed egocentrico, essa intacca l'autonomia dell'agente nella relazione con gli altri, privandolo della felicità. Il saggio è tale perché vive in uno stato di equilibrio emotivo fra la propria autonomia e la dipendenza da altri¹⁰⁰.

Questa concezione ha dato luogo nei secoli a tutta una precettistica sulle pratiche di saggezza sulla quale non mi concentro adesso. Rilevo soltanto una notevole consonanza, in accordo peraltro con gli sviluppi posteriori della filosofia di Tugendhat espressi nel saggio *Egocentricità e mistica*, tra la tradizione della saggezza greca e quella delle filosofie pratiche orientali, in particolare dello yoga e del buddhismo. Ora la riflessione di Tugendhat a partire dal saggio *Etica antica e moderna* si inserisce in questa complessa trama di relazioni, cercando di conciliare con difficoltà la tradizione eudemonistica antica platonico-aristotelica e la kantiana nella quale i concetti di soggettività e coscienza danno luogo all'«autocostrizione di un'etica imperativa». Ancora con Gadamer possiamo dire che «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»¹⁰¹, mentre lo sguardo di Kant si volge all'incondizionatezza del fenomeno etico. Tugendhat indaga il rapporto tra condizionatezza e incondizionatezza dell'azione morale, si interroga sul modo in cui il bene prudenziale dell'individuo possa coincidere col bene morale. Si vede quindi costretto a risalire al concetto di salute psichica alla maniera degli antichi: sarà possibile rispondere alla domanda sul perché essere morali non appellandosi ad un imperativo categorico della ragione, ma mostrando al singolo attore che la scelta a favore della morale è nel suo interesse ben inteso (il suo bene prudenziale) e che è pertanto preferibile alla condizione di immoralità. Tuttavia la ricerca condotta in *Etica antica e moderna* non giunge ad una soluzione definitiva, perché non fornisce ancora una definizione di morale, cioè una sua fondazione, e perché l'idea della salute psichica si risolve senza un'indicazione su quali debbano essere i contenuti del volere. In effetti Tugendhat rimane

¹⁰⁰ Cfr. Tugendhat 1980 (1987), p. 38: «[...] Erich Fromm si collega consapevolmente alla tradizione aristotelica, quando sviluppa, su base psicoanalitica, una concezione secondo cui la salute psichica consiste nell'equilibrio fra la propria autonomia e la dipendenza da altri (detto in termini molto sintetici)».

¹⁰¹ Gadamer 1999 (2014), p. 183.

ancora legato alla tradizione della modernità kantiana nella misura in cui identifica lo stato di malattia psichica con un “disturbo della funzionalità della volontà”. Paradossalmente sembra proprio che il kantiano primato della volontà costituisca l’oggetto della sua definizione di malattia psichica.

1.7 Malattia psichica e malattia morale: alla ricerca di una definizione

Tugendhat rintraccia in uno studio psicoanalitico di Lawrence S. Kubie, *The Fundamental Nature of the Distinction between Normality and Neurosis*¹⁰², un criterio univoco e generale per la definizione di malattia psichica:

Secondo Kubie la caratteristica generale del comportamento morboso è di essere coatto, di ripetersi automaticamente “senza tenere conto della situazione, dell’utilità o delle conseguenze dell’azione”, contrariamente al comportamento normale o sano, che è flessibile e controllato dalla volontà. [...]. Tale agire non è accessibile alla riflessione, non è influenzabile dalla riflessione e in questo senso non è libero, non è scelto da me, non è autonomo. Naturalmente questo concetto dell’autonomia è più formale e più debole di quello kantiano: non concerne un’autonomia della ragione, ma l’autonomia della persona intera – vale a dire l’autonomia della volontà determinata senz’altro dalla sensualità, di una volontà che è razionale sono nel senso che è capace di riflessione. Si otterrebbe così un concetto formale della malattia psichica che corrisponde non solo a un disturbo della funzionalità psichica in genere, ma, più esattamente, a un disturbo della funzionalità della volontà.¹⁰³

Il riferimento a Kubie e alla psicoanalisi è importante perché cerca un livello “oggettivo” per definire i caratteri dell’umano, coerentemente con la concezione secondo la quale si deve attingere ad una base empirica per comprendere i modi in cui si struttura la moralità. Il riferimento alla volontà conduce inevitabilmente ad un concetto di autonomia, simile a quello kantiano, ma naturalmente non identico: è infatti un concetto di autonomia “più debole” perché evidentemente non fondato sulla ragion pura pratica, ma su un’idea di razionalità pratica che si volge all’empirico per descrivere sé stessa e i suoi concetti. Quali sono i limiti dell’approccio di Tugendhat? Da un punto di vista squisitamente filosofico manca una disamina attenta della razionalità kantiana, ma il metodo di Tugendhat considera già in partenza il discorso intorno ad un a priori sintetico come illegittimo, infatti per lui «il concetto kantiano di un a priori sintetico è un tentativo fallito di secolarizzare la trascendenza in senso religioso»¹⁰⁴. Come possiamo invece leggere il “primato della volontà” all’interno della concezione psicoanalitica? È corretto parlare di volontà se consideriamo la natura pulsionale dell’essere umano? Qual è il ruolo della consapevolezza? Una lettura attenta del citato saggio di Kubie può aiutarci a risolvere i dubbi e le perplessità. Non è messa in dubbio la natura pulsionale e inconscia dei processi comportamentali e nemmeno la concezione

¹⁰² Kubie 1954, pp. 167-204.

¹⁰³ Tugendhat 1980 (1987), pp. 39, 40.

¹⁰⁴ Tugendhat 1984 (1987), prefazione p. X.

tradizionale della psicoanalisi che richiede l'esplorazione dell'inconscio per mettere alla luce l'*iceberg* dei meccanismi dai quali l'individuo è agito a sua insaputa. La cura del disturbo nevrotico è volta a far emergere il comportamento coatto e irriflessivo attraverso l'esercizio della consapevolezza, tuttavia attenersi a questo non sarebbe sufficiente per definire la fondamentale differenza tra la natura e la malattia psichica.

Kubie propone un'interessante differenziazione tra processi inconsci, preconsce e consce: esiste una costellazione di forze che muovono il soggetto, tutte queste forze concorrono a determinare il comportamento. Ma sono "solo" e "tutti" i processi inconsci la causa della malattia psichica? L'osservazione pregnante riguarda in prima battuta il "tutti": non tutti i processi inconsci sono alla base del comportamento anormale. Se infatti si assume che ogni essere umano è mosso da processi inconsci non si può asserire che ogni atto che da questi derivi sia di per sé anormale: *«I repeat that this is not to say that the conscious or preconscious process in itself is normal and the unconscious process in itself abnormal any more than one can say that a pathogenic bacterium is in itself either normal or abnormal»*¹⁰⁵. Infatti, anche gli automatismi servono ad ottimizzare i processi comuni del vivere. Il guadagno di una definizione più completa di malattia dovrà pertanto essere raggiunto da un altro versante: abbiamo già rilevato che non "tutti" i processi inconsci sono alla base della malattia psichica, perché ce ne sono anche "alcuni" che determinano un funzionamento normale. Rimane però da inquadrare il ruolo dei processi inconsci: in che misura sono "solo" questi a determinare la malattia? Quando esattamente i processi inconsci diventano anormali e procurano la malattia? Per il senso comune il lascito della psicoanalisi è che siano appunto i processi inconsci a determinare gli esiti patologici dell'agire umano. La risposta di Kubie, che non nega o minimizza quel lascito, è chiara, egli ritiene che *«an implication latent in Freud's original formulation becomes explicit in this hypothesis: unconscious forces become destructive only when they play a preponderant role in the determination of behavior»*¹⁰⁶. Quindi Kubie non nega che le forze inconsce abbiano un ruolo nella determinazione del comportamento patologico, ma precisa che queste, nella misura in cui diventano prevalenti sulla sfera del conscio, possono diventare distruttive. Sembra anzi che il conscio eserciti per così dire una "supremazia" nel determinare l'azione sana: infatti possiamo affermare che uno stato di maggiore salute è ottenuto quando quel lato della vita dominato dalle forze inconsce subisce una restrizione e invece si amplia l'area dominata dalle forze consce o preconsce¹⁰⁷. L'introspezione è quindi il momento che "precede" la ricerca della salute e la

¹⁰⁵ Kubie 1954, p. 185.

¹⁰⁶ Ivi, p. 187.

¹⁰⁷ Ivi, p. 184.

rende attuabile: senza l'esplorazione delle dinamiche inconsce non sarebbe possibile guarire dai comportamenti coatti. Tuttavia l'introspezione non basta, infatti il processo psicoanalitico è interminabile, esso dura tutta la vita: «*Therefore the acquisition of insight, like education, is a process never finished. Insight is a point on a continuous never-ending scale: it is relative and not absolute. The struggle for insight goes on throughout life, demanding constant vigilance*»¹⁰⁸. Chi si conosce in profondità apprende l'umiltà di non potersi mai conoscere pienamente, sa che il lavoro sulla consapevolezza di sé è un processo che dura tanto quanto la vita. La conoscenza delle proprie dinamiche psichiche secondo Kubie è perciò solo l'inizio di quel processo che porta alla salute, ma non la parte finale e autoconclusiva, anzi un eccesso di introspezione potrebbe persino risultare dannoso in quanto traccerebbe un'equivalenza radicale tra azione ed introspezione: il soggetto consapevole si ripiegherebbe su sé stesso in un'autoanalisi continua, che mutila l'azione. La conoscenza di sé dovrebbe condurre alla libertà e alla spontaneità non ad una preoccupazione continua ancorata alla descrizione del dinamismo della propria coscienza. L'analisi di Kubie, che Tugendhat fa propria, è in linea non solo con la concezione di salute, propria dei Greci, intesa come equilibrio, ma anche con la concezione aristotelica secondo la quale la vita propriamente sana è attiva: il vivente non è mai ripiegato su sé stesso, ma si muove all'interno del mondo nel quale opera.

Apprendo una breve parentesi è interessante anche rilevare che l'ipotesi di Kubie non va contro l'idea implicita nella meditazione *vipassana*: l'attività meditativa è intesa come una pratica che non si dà una sola volta nella vita, ma che si protrae. I processi mentali sono continui e l'introspezione è auscultazione consapevole e attenta, che non si sofferma ossessivamente sul processo, ma si limita ad osservarlo. Naturalmente queste analogie, che non vogliono essere forzature interpretative, aiutano ad inquadrare meglio Tugendhat sia quando legge Aristotele sia quando legge la tradizione orientale nell'opera più tarda *Egocentricità e mistica*. La fenomenologia esperienziale buddhista, se si accorda credito a questa tesi, può conciliarsi con l'idea di vita attiva propria della visione aristotelica.

Dicevamo che la salute psichica non coincide soltanto con la consapevolezza dei processi interni della coscienza, questo è senz'altro un momento decisivo e il primo passo, non si è però ancora precisato cosa manchi per raggiungere la ricercata distinzione tra ciò che è salute e ciò che è malattia psichica. L'alleanza tra le forze preconsce e consce si dispiega pienamente al livello dell'Io quando si dà luogo ad un comportamento flessibile, modificabile, appagabile e che soggiace al controllo volontario. In una parola la salute

¹⁰⁸ Ivi, p. 188.

psichica è volontà. La letteratura psicoanalitica si è concentrata poco sull'importanza che assume la volontà per il pieno raggiungimento delle potenzialità di salute insite nell'individuo. Tugendhat deduce quindi dalla lettura di Kubie che il tratto che distingue l'Io non è soltanto dato dal fascio di sensazioni, emozioni, impulsi, immaginazioni, pensieri e intuizioni, ma più propriamente dalla centralità unificante di questo fascio a partire dalla prospettiva dell'Io, la cui funzione saliente è appunto la volontà.

È strano che una parte della teorizzazione psicoanalitica abbia trascurato la funzione della volontà come motore centrale nello sviluppo armonico dell'individuo. Spesso con una semplificazione indebita si è pensato che fosse sufficiente portare alla coscienza del paziente la storia del disturbo per poterlo così risolvere. L'esplorazione dell'inconscio è il primo passo da compiere in vista della soluzione del disagio psicologico, ma non l'unico: la cura della parola è già un insieme di parole della cura che attivano *insights* decisivi, ma anche processi attivi di cambiamento nei quali lo stesso paziente è protagonista. La cura della parola non può essere un processo interminabile di analisi, ma si svolge attivamente per la promozione del cambiamento e per il raggiungimento dell'autonomia. La realizzazione personale si attua in tre momenti: il primo coincide con l'analisi. Il terapeuta insieme al paziente procede con l'esplorazione dell'inconscio: le forze che contribuiscono a forgiare la psiche, non importa se malata o sana, vengono individuate cercando di costruire una sorta di diagramma vettoriale che permetta di comprendere (e auto-comprendere) la loro interazione nel fenomeno osservabile (sia dall'interno che dall'esterno) del comportamento. Durante il secondo momento si inizia l'esercizio attivo della volontà: il fine è pervenire al possedersi come essere intenzionale e consapevole che, avendo sperimentato di essere dotato di volontà, prende atto dei propri "meccanismi e delle proprie coazioni a ripetere" per cominciare ad eroderli. Il secondo momento apre già al terzo: la presentazione per gradi non deve portarci a trascurare che abbiamo a che fare con un processo. Il soggetto che ha cominciato a differenziarsi dai contenuti mutevoli del flusso di coscienza e ha compreso mediante il linguaggio proposizionale di essere coscienza inizia a riconoscersi come "Io" e quindi ad indirizzare la propria azione in maniera consapevole e volontaria: l'autocoscienza diventa autodeterminazione. L'ipotesi che Kubie aveva posto a base della distinzione tra salute e malattia psichica può a mio avviso essere chiarita meglio considerando che la coscienza dell'Io è in stretto rapporto con l'attività volitiva, l'Io sarebbe il centro attivo ed unificatore di tutti gli elementi della vita psichica. Tugendhat stesso in *Autocoscienza e autodeterminazione* sembra voler fare risaltare della proposta freudiana l'inscindibile legame tra l'elemento volitivo e l'attività consapevole della coscienza dell'individuo, legittimando quindi l'idea che l'Io sia una funzione direttiva e regolatrice che permette di

mediare attraverso il *gnosce te ipsum* l'azione. Infatti, è l'Io ciò che decide quali contenuti debbano essere rimossi. L'Io nella lettura che Tugendhat dà di Freud possiede dunque una "volontà unitaria", che permette l'organizzazione e la sintesi:

Dicendo "l'Io", Freud indica quell'istanza che decide quali contenuti debbano essere rimossi dalla coscienza. Questa funzione è in relazione al fatto che "l'Io è un'organizzazione caratterizzata da una straordinaria tendenza all'unificazione, alla sintesi" [n. d. A.: *Opere*, vol. X, p. 364. Cfr. anche vol. X, p. 247 e vol. XI, pp. 186 ss.]. A differenza dei singoli desideri, esso rappresenta una "volontà unitaria" che è calata nel tempo e per la quale vale il principio di non-contraddizione [n. d. A.: *Opere*, vol. XI, p. 185]. L'Io possiede una funzione di mediazione, innanzitutto tra i desideri (le "pulsioni", l'"Es") e la realtà che li contraddice; e poi anche tra i desideri e le norme interiorizzate che li contraddicono (il "Super-Io"). [...]. Da un lato dunque l'Io è definito da questa funzione di mediazione; dall'altro questa funzione di mediazione è necessaria solo perché l'Io (e qui potremmo addirittura dire: la persona) possiede una "volontà unitaria", che è contraddistinta da una "straordinaria tendenza all'unificazione". Freud vede il fattore decisivo della maturazione psichica nel "rafforzamento dell'Io", intendendo con ciò il fatto che l'Io, abbandonando il suo ruolo subalterno rispetto ai "tre severissimi padroni" (Es, realtà, Super-Io), sviluppa una propria autonomia, così da non essere semplicemente in balia delle esigenze pulsionali o di quelle normative, ma da imparare a dominarle a sua volta. Nella misura in cui cresce la sua forza (e cioè la sua capacità di integrazione), diminuisce la costrizione a risolvere i conflitti con la rimozione e per mezzo di pigri compromessi. Ciò vuol dire, evidentemente, che la "sintesi", che in un modo o nell'altro deve essere operata ogni volta, perde completamente la propria coercitività¹⁰⁹.

Tugendhat muove a Freud soltanto l'accusa di aver "cosalizzato" l'Io, di non averne fornito una definizione meno ambigua e di non avere nei fatti sviluppato una compiuta teoria del rapporto pratico con sé stessi, ma ne condivide sostanzialmente l'impostazione teorica secondo la quale l'Io ha una funzione di mediazione tra le pulsioni (*Es*) e la realtà, tra i desideri e le norme interiorizzate (Super-Io): «La teoria dell'Io propria di Freud possiede dunque il vantaggio di non contenere nessuna assurdità, e il solo svantaggio di non essere affatto una teoria del rapporto con se stessi»¹¹⁰. Per Tugendhat tuttavia il rapporto pratico con sé stessi è di natura proposizionale, infatti egli parte dall'ipotesi che la coscienza intenzionale sia di natura proposizionale (ad esempio "Io temo N" è palesemente una formula abbreviata per "io temo che N possa fare qualcosa di dannoso per me"). Questa concezione del rapporto pratico con sé stessi sarà ripresa nel lavoro più tardo *Egocentricità e mistica*: la costituzione riflessiva egocentrica, che assume un ruolo così importante nel rapporto pratico con sé stessi, è determinata dall'autoriferimento reso possibile dalla coscienza proposizionale umana, dal fatto di poter «dire io».

Se si accoglie questa chiave interpretativa, la volontà che si autodetermina è un elemento imprescindibile per la salute psichica non meno dell'autocoscienza (che con una perifrasi di uso comune potremmo semplificando indicare come «consapevolezza di sé»¹¹¹): autodeterminazione e autocoscienza sono indissolubilmente intrecciate. La consapevolezza, intesa

¹⁰⁹ Tugendhat 1979 (1997), p. 148, 149.

¹¹⁰ Ivi, p. 152.

¹¹¹ Tugendhat riflette brevemente in *Autocoscienza e autodeterminazione* (cfr. pp. 4, 5), sul significato che la

come l'estensione del campo di coscienza ai processi rimossi e ai meccanismi inconsci che muovono la persona, è la base per la cura del disturbo. L'individuazione del criterio formale della salute psichica fornisce delle indicazioni per la prassi: infatti quell'agire che non è accessibile alla ragione, che cioè non è influenzabile dalla riflessione, non è libero. È un agire che non è scelto da me e che quindi non è autonomo. Ma un agire non autonomo, cioè un agire che non è "veramente" scelto da chi lo compie, che non è veramente voluto, è un agire irrazionale proprio per il soggetto che lo mette in atto. Questo significa che perché si possa operare in maniera veramente autonoma (cioè per essere sani) è necessario interrogarsi sui fini della propria volontà, ma interrogarsi sui fini della propria volontà è in realtà accendere la consapevolezza di sé, non arrestarsi ad una concezione ristretta del bene, superare la pigrizia irresponsabile che si ferma al «si dice», al «si fa», ecc. Un individuo che si muove verso l'autonomia potrebbe essere attraversato da domande di questo tenore: «Sono veramente io che voglio ciò che voglio? Ciò che voglio è veramente voluto da me? Sono agito da meccanismi interni o esterni che limitano o inibiscono la mia volontà? Non c'è alla base del mio volere qualcosa che lo determina? Una forza di cui non sono pienamente consapevole che mi muove?». Se l'individuo non sa/vuole essere libero, non sa/vuole essere felice, nondimeno è un imperativo morale promuovere, attraverso metodi rispettosi della sua libertà di espressione e della sua autonomia, l'interrogazione finalizzata al discernimento tra bisogni veri e bisogni apparenti.

La concezione dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione di Tugendhat ha naturalmente delle ricadute morali: l'uomo buono ricerca l'autonomia personale e in un contesto comunitario promuove l'autonomia degli interessati, altrimenti si darebbe una concezione puramente elitaria della morale e dell'azione sulla società. In *Etica antica e moderna* il tema della *κοινωνία* non è affrontato, ma le implicazioni, che autorizzano una tale lettura, sono

parola "*selbstbewußt*" può assumere nell'uso ordinario. Sottolinea che nella terminologia filosofica l'espressione "autocoscienza" come "coscienza di sé" è un artificio filosofico. Naturalmente nel saggio viene condotta un'indagine dell'autocoscienza anche a partire da e secondo la prospettiva del linguaggio filosofico, tuttavia Tugendhat rileva che proprio nell'uso ordinario di tale parola (diverso nelle diverse lingue europee), l'espressione consapevole di sé (in tedesco "*selbstbewußt*") rimanda propriamente al rapporto con sé stessi: ad esempio in tedesco una persona è "*selbstbewußt*" quando ha un «sentimento positivo del proprio valore e di conseguenza un contegno sicuro di sé» (ivi, p. 5). Nel contesto della discussione intorno al benessere psichico della persona, pur con le dovute cautele, e proprio perché adesso si fa riferimento al rapporto pratico con sé stessi, possiamo adottare in italiano al posto di "*selbstbewußt*" l'espressione "consapevole di sé": si è consapevoli di sé quando, dopo aver compiuto un percorso introspettivo, si arriva a conoscere le proprie potenzialità, ma anche i limiti che strutturano la propria personalità. Lo stesso Tugendhat, pur avendo sempre presente la necessaria e preliminare precisazione sull'uso filosofico della parola autocoscienza, parte sempre dall'uso ordinario per ricavare un concetto filosoficamente rilevante di "rapporto con sé stessi" (cfr. Tugendhat 1979 (1997), p. 23).

presenti ancora una volta in *Autocoscienza e autodeterminazione*, esattamente nella quattordicesima lezione, che è anche quella conclusiva, dal titolo “*Per finire: Hegel (II)*”¹¹². Se permanere in uno stato di malattia è irrazionale, se l’autonomia della coscienza, cioè della volontà che cerca di conoscere sé stessa è il fine primario dal quale solo può scaturire l’azione moralmente retta e se l’autonomia della coscienza è l’equivalente della salute psichica del singolo, allora compito primario del singolo nel gruppo sarà il coltivare la responsabilità, che si interroga sulla prospettiva del bene: «Ogni concezione della propria vita e di quella sociale, che non prenda in considerazione in maniera prioritaria la propria responsabilità e la responsabilità di tutti è irrazionale»¹¹³.

Tugendhat pone quindi maggiormente l’accento sul dispiegamento del libero moto della volontà che è possibile soltanto all’agente consapevole: gli interessati sono allora in primo luogo gli agenti al contempo consapevoli e autonomi. In definitiva si può desiderare solo ciò che si vuole veramente, ma per volere veramente è necessario essere coscienti e interrogarsi sui fini della volontà. L’interrogazione è azione e la illumina. Il *primum* dell’azione morale non sarebbe quindi da collocare nella semplice partecipazione al discorso, ma nella cosciente volontà del singolo che si interroga su di sé e sui fini della propria volontà. L’essere inserito in un universo di discorso non è azione morale perfetta, infatti la sostanza della moralità non è nella situazione fattuale del discorso, ma nella coscienza di essere un agente posto anche in quella situazione. Solo così si dà la possibilità dell’onestà intellettuale¹¹⁴. Soltanto l’agente

¹¹² Tugendhat nella settima lezione di *Autocoscienza e autodeterminazione* parte da Freud per arrivare attraverso Hegel e Kiergaard ad una più precisa definizione del problema dell’autodeterminazione. Le lezioni conclusive, tredicesima e quattordicesima, sono invece entrambe incentrate su Hegel. Il metodo seguito è naturalmente coerente con l’impostazione analitica che lo contraddistingue: la chiarificazione concettuale si affianca alla chiarificazione antropologica. Un hegeliano “ortodosso” può dissentire da questa impostazione e individuare dei limiti in un tale approccio al sistema filosofico di Hegel. Tugendhat stesso si schermisce da critiche possibili: «Se a qualcuno dovesse risultare urtante il fatto che filosofi così significativi vengano criticati così alla leggera, gli propongo di sostituire i loro nomi con un qualche pseudonimo, poiché ciò che mi interessa non è una critica a questi filosofi, ma la questione dei mezzi che i modelli tradizionali di pensiero ci mettono a disposizione per comprendere il rapporto pratico con se stessi». (ivi, p. 151). Per un’analisi più dettagliata di questo tema rimando all’articolo di Martina Vacca (2006).

¹¹³ Ivi, p. 368.

¹¹⁴ L’onestà intellettuale per Tugendhat è l’abito di colui il quale si interroga all’interno della comunità morale: senza onestà intellettuale, senza cioè avere la capacità di ampliare la propria coscienza di ciò che è buono e giusto, e conseguentemente di mettere in discussione ciò che la comunità ritiene buono e giusto, non ci sarebbe un avanzamento morale. Come spesso accade nei suoi lavori la posizione di Tugendhat è talvolta sfumata e mutevole. Ad esempio in *Egocentricità e mistica* sembra che egli ammetta la possibilità dell’onestà intellettuale se collegata al desiderio di approvazione. In *Dalla metafisica all’antropologia* opera un’ulteriore revisione delle posizioni precedenti. (cfr. Tugendhat 2003, trad. it. 2010, p. 76; Tugendhat 2007a, trad. it. 2014, p. 103). A me sembra che nella parte conclusiva di *Autocoscienza e autodeterminazione* si trovi già una posizione definitiva e non provvisoria, secondo la quale l’onestà intellettuale è intimamente connessa al desiderio di non cercare semplicemente il plauso altrui, ma consiste nell’interrogazione sulla verità e nell’apertura alla possibilità della non verità delle proprie asserzioni: «Dal momento che non crediamo più di essere in possesso della verità, possiamo fare nuovamente l’esperienza fatta da Socrate: che cioè la prospettiva sul bene ci si dischiude nel sapere di non sapere; e venendo rimandati a noi stessi, noi impariamo ad apprezzare il fatto di poterci *interrogare* sul vero bene» (Tugendhat 1979 (1997), p. 369).

consapevole di sé, l'agente che già si interroga su quali debbano essere i fini della volontà buona, può ambire ad essere perfettamente morale: può esercitare la bontà chi inizia ad essere buono nell'intenzione originaria dell'interrogarsi intorno ai fini del volere. Chi non esercita l'interrogazione su di sé intorno ai fini della propria volontà non è agente morale perfetto, rischia di essere agito, sia pure entro le regole del discorso. Ma il processo dell'interrogazione nel momento stesso in cui prende il là diventa esso stesso atto morale, atto della volontà. L'autodeterminazione è compiuta soltanto insieme all'autocoscienza, naturalmente è un processo che non si arresta, ma che si fa continuamente (in un contesto squisitamente filosofico Hegel illustra bene il movimento dell'autocoscienza¹¹⁵ e Aristotele mostra l'esigenza dell'abito morale come attitudine non passiva, ma attiva dell'umano). Questo primato della coscienza della volontà che si interroga sui fini non conosce una deriva intellettualista nella misura in cui, aristotelicamente, presuppone l'esercizio dell'abito morale. Il momento cognitivo e il momento volitivo coincidono con l'azione stessa dell'interrogarsi sul fine verso cui dispiegare la volontà. Ma l'affinamento del momento cognitivo è dato dall'esercizio (cioè dalla volontà) che continua ad esercitare l'interrogazione all'interno di un universo di discorso formato anche da altri soggetti. La volontà è a sua volta resa possibile dalla coscienza di sé che fa sì che l'agente si interroghi sui fini verso cui indirizzare l'azione. La libertà secondo questa lettura è intimamente legata all'autocoscienza, entrambe sono un fenomeno graduale e ci sarebbe un radicale interesse morale a voler essere liberi: «La libertà, proprio come l'autocoscienza, è un fenomeno graduale: la nostra libertà è tanto più grande quanto più ampia è la nostra conoscenza dei fattori che determinano il nostro essere e il nostro agire, il nostro volere e il nostro sentire, poiché solo conoscendoli possiamo eventualmente controllarli, e quindi rapportarci ad essi autonomamente, riflettendo e scegliendo, assumendo nei loro confronti posizioni diverse»¹¹⁶.

1.7 Originalità di Tugendhat. Riflessioni conclusive.

Il saggio *Etica antica e moderna* è stato scritto nel 1980, quando le teorie critiche, piuttosto vive nel dibattito pubblico degli anni '60 e '70, cominciano ad esaurire parte della loro spinta propulsiva sulla società, che, complice il *boom* economico, si assesterà su posizioni più edoniste, individualiste e di disimpegno pubblico. A Tugendhat va sicuramente attribuito il merito di aver voluto mantenere vivo quell'orizzonte teorico mediante un'impostazione

¹¹⁵ Il contributo di Hegel sul tema dell'autocoscienza si trova nelle lezioni settima, tredicesima e quattordicesima di *Autocoscienza e autodeterminazione* (1979, trad. it. 1997).

¹¹⁶ Tugendhat 1979 (1997), p. 145.

originale e l'indicazione di un indirizzo metodologico per certi versi nuove e in controtendenza: la riflessione teorica sui bisogni, che appartiene in modo peculiare alla tradizione marxista e alle sue riletture postume, può essere ripresa e connessa alla filosofia morale aristotelica (e più in generale alla morale degli antichi che vede nel *καλόν* il vero *ἀγαθόν*); essa richiede inoltre un'indagine più specifica sulla natura della felicità individuale alla ricerca di una soluzione formale in senso kantiano, che non escluda la dipendenza dall'esperienza. Nel saggio *Etica antica e moderna* si fornisce soltanto la direzione di massima di un possibile indirizzo metodologico dell'indagine e non si entra adeguatamente nel merito della soluzione del problema dell'*εὐδαιμονία*. Lo sviluppo del ragionamento di Tugendhat non è infatti lineare, ha un andamento circolare e non si conclude con una proposta definitiva, perché rimanda ad Aristotele per la soluzione del problema della vita felice: «[...], ora si dovrebbe chiedere in primo luogo quali siano le condizioni psichiche e i possibili scopi contenutistici di tale volontà, e in secondo luogo quali siano le condizioni sociali di queste condizioni psichiche. Dove sarebbe allettante esaminare quali contenuti presenti nella soluzione aristotelica del problema della vita felice potrebbero essere rivendicati sulla base di questa impostazione formale»¹¹⁷. In *Etica antica e moderna* – d'altronde in accordo con l'etica aristotelica, per il quale la saggezza non si occupa dei fini dell'azione umana, ma solo di come raggiungere questi fini, cioè dei mezzi – non viene proposta nessuna soluzione al problema della definizione dei contenuti o dei fini o degli scopi della “volontà buona”. Il fatto che non sia stato operato un più specifico approfondimento per chiarire la relazione tra i “fini della volontà” e il “problema dei bisogni” è senz'altro un limite. Infatti, l'oggetto della domanda non dovrebbe riguardare solo i mezzi di attuazione della felicità, quanto i fini della volontà per evitare di ingannarsi sui veri interessi. Rimane però degna di rilievo nel saggio l'idea secondo cui l'attualizzazione della domanda intorno alla felicità deve essere proposta sul piano della coscienza metodologica odierna. Tale idea aprirà nelle *Vorlesungen über Ethik* ad un confronto più serrato con la psicologia mediante il tentativo di agganciare Aristotele a Erich Fromm: la riflessione sui fini o sugli scopi della volontà “buona” è infatti un tema che fonde la ricerca filosofica e psicologica. Pertanto alla domanda intorno alla possibilità dell'*εὐδαιμονία* si può tentare di fornire una risposta, secondo Tugendhat, assaltando il pro-

¹¹⁷ Così conclude il saggio *Etica antica e moderna*: «[...], ora si dovrebbe chiedere in primo luogo quali siano le condizioni psichiche e i possibili scopi contenutistici di tale volontà, e in secondo luogo quali siano le condizioni sociali di queste condizioni psichiche. Dove sarebbe allettante esaminare quali contenuti presenti nella soluzione aristotelica del problema della vita felice potrebbero essere rivendicati sulla base di questa impostazione formale» (Tugendhat 1980, trad. it 1987, p. 41).

blema dal versante psicologico secondo una rinnovata coscienza metodologica che riscoprendo il pensiero di Aristotele tenga nel giusto conto le acquisizioni della psicologia contemporanea. È ciò che vedremo nel secondo capitolo.

2.1 Il passaggio necessario dall'antichità al presente

Qual è la relazione tra la motivazione ad essere morali e la costituzione psichica dell'individuo? L'attitudine morale si innesta su una struttura caratteriale che favorisce il benessere psichico? Per rispondere a questi interrogativi – attuali per Aristotele e ancora oggi per noi – Tugendhat proponeva in *Etica antica e moderna* il ricorso alla coscienza metodologica del presente. Il confronto con la psicoanalisi e la ricerca di un criterio formale per definire la salute psichica trovava nella tesi di Kubie un possibile approdo: la malattia psichica era definita come un disturbo della funzionalità della volontà. Questa definizione però, legandosi fortemente da un punto di vista filosofico alla dottrina kantiana del primato della volontà buona, ma non accogliendone la teoria della ragion pura, appariva monca. Le dinamiche emotive dell'umano e l'analisi del carattere erano trascurate. L'autonomia kantiana si ergeva sovrana, ma l'etica delle virtù non vi trovava ancora una precisa collocazione, era ancora necessario «mostrare che e come, nella morale intesa in senso kantiano, il formalismo del principio non esclude la dipendenza dall'esperienza, [...] esaminare quali contenuti presenti nella soluzione aristotelica del problema della vita felice potrebbero essere rivendicati sulla base di questa impostazione formale»¹¹⁸. Il dialogo con Aristotele non era ancora stato completato. Il parametro empirico – derivato dalle osservazioni del gabinetto psicoanalitico di Kubie e secondo il quale la nevrosi è causata, oltre che dalla difficoltà di fare emergere alla coscienza le dinamiche inconsce che muovono il soggetto, anche dal difetto della volontà – pur valido, non è sufficiente. È necessaria una teoria del carattere che permetta di conciliare i fini possibili della volontà con la dottrina della virtù: è necessario mostrare che l'essere morali rende realmente felici. Tugendhat scruta ancora nella coscienza metodologica odierna della psicoanalisi un possibile nesso, un aggancio concettuale: mette in atto nelle *Vorlesungen über Ethik* – seguendo il suo peculiarissimo metodo filosofico “analitico-ermeneutico” secondo cui la storia della filosofia è come una cava (*Steinbruch*) dalla quale attingere a piene mani – un'operazione preliminare che gli consente il passaggio da Aristotele a Fromm. Questo deve essere il nostro primo livello di comprensione e lettura della sua proposta: l'idea

¹¹⁸ Tugendhat 1980 (1987), p. 41.

gadameriana della filosofia come fusione di orizzonti si fa pratica filosofica in modo paradossale e forse problematico. Tugendhat, nell'accostare Aristotele a Fromm, è fedele all'idea di ermeneutica come fusione di orizzonti, ma si conforma ad un preciso metodo analitico, sceglie infatti di porre l'enfasi più sull'analisi dei problemi, che sui contesti storici in cui questi sono nati (vedremo più avanti che tale operazione non sempre è lineare). Ad un secondo livello egli si appropria del pensiero di Fromm e ne mostra i nessi dialoganti: mostra che quel pensiero non è "figlio del suo tempo" così come d'altro canto non lo era il pensiero di Aristotele. Anche questa è un'asserzione paradossale e problematica: Aristotele era figlio del suo tempo, ciò che pensa e scrive viene dal dialogo con Platone e i filosofi che lo hanno preceduto, matura, pur essendo egli meteco di Stagira, nella cultura ateniese e da lì si espande; eppure Aristotele "produce" un sapere che non è più legato ai «giudizi morali che effettivamente dipendono dalla sua epoca»¹¹⁹. Così anche Fromm è figlio del suo tempo, si muove nel perimetro delimitato dalla psicoanalisi, ma ne contesta alcuni assunti e lo fa andando indietro nel tempo, risalendo ad Aristotele, "incontrandolo" con i suoi problemi (in fondo gli stessi che si pone la contemporaneità) e cercandovi spunti per le soluzioni. Fromm "incontra" Aristotele – che gli parla quasi come un amico ormai perduto – non "ripetendolo", ma "ricapitolandolo" per l'oggi e nell'oggi! Il lascito di quell'amico è presente e vivo: l'invito alla saggezza, che compendia le virtù specifiche della moralità e le virtù della felicità, è un pungolo contro la deriva disumanizzante di una lettura meramente tecno-scientifica dell'uomo. Quel pungolo giunge a Fromm dalla tradizione dell'etica umanistica, e in particolare da Aristotele, cioè da colui il quale aveva fatto dello studio della natura delle cose eterne, ma anche della natura delle cose soggette al mutamento, il centro del suo interesse filosofico. E il paradosso è che quel pungolo può concretizzarsi a partire da Freud: uno scienziato positivista a cavallo tra XIX e XX secolo, il quale, aderendo alla visione riduzionista del suo tempo, tenta poi di approntare una nuova scienza dell'uomo.

L'etica umanistica si costruisce grazie all'attitudine al dialogo: dialogo tra il passato e il presente e dialogo nel presente. Il discorso degli antichi sull'uomo non smette di fungere da guida: pur nel mutamento delle situazioni storiche e sociologiche, l'invito alla saggezza di Aristotele è attuale. Il progetto ideale di conciliare Aristotele con Kant può quindi essere mediato anche dal ricorso ad un autore contemporaneo, che, ad avviso di Tugendhat, ha già interiorizzato la visione dei moderni che poggia sulla polarità soggetto-oggetto. Certo questa operazione presenta dei rischi: se non altro il rischio "filosofico" di trascurare lo scarto teorico che c'è tra Aristotele e Kant. Ma nel complesso è un tentativo col quale si intende

¹¹⁹ Cfr. Tugendhat 1993c, p. 252.

gettare lo sguardo su un'esigenza di conciliazione: il contemporaneo avverte l'esigenza di una conciliazione, la sente come un'urgenza della ragion pratica che aiuti a mettere ordine nel caos delle relazioni non più inserite nella *Lebenswelt*. Fromm in tal senso ha un'attitudine filosofica non ingenua, pur lavorando come psicologo, perché riesce a “sentire” l'esigenza di dialogo tra le due proposte etiche, tra l'etica delle virtù e l'etica del dovere. Infatti, vuole mostrarne la conciliabilità: è certo del fatto che «le norme morali si fondano sulle qualità intrinseche dell'uomo e che violarle comporta la disintegrazione mentale ed emotiva»¹²⁰.

In sintesi, prima di intraprendere la lettura specifica del contenuto delle lezioni dodicesima, tredicesima e quattordicesima delle *Vorlesungen über Ethik* – dedicate appunto al passaggio necessario da Aristotele a Fromm – ricordo che queste indispensabili precisazioni ci servono da un lato a fini interpretativi per ricostruire il tratto filosofico analitico-ermeneutico che contraddistingue il “movimento di pensiero” di Tugendhat e inserirlo adeguatamente entro il suo orizzonte di precomprensioni, dall'altro per chiarire il modo in cui il particolare contributo di Fromm può aiutare ad approcciare con un'impostazione originale, ma concreta, il dialogo tra etica degli antichi ed etica dei moderni, tra motivazione morale e attitudine morale. D'ora in avanti si dipanano una serie di pregnanti intuizioni che legano Aristotele a Fromm: la trattazione di Tugendhat è suddivisa in diverse sottoposizioni, che discuterò confrontandole tra loro e cercando di fornire un quadro critico che ne colga i pregi e permetta di aprire ad un discorso più fluido e unitario.

2.2 Εὐδαιμονία ed ἔργον: la ricerca di una definizione preliminare e le sue difficoltà

Il problema che pone l'etica aristotelica ai lettori contemporanei – rendendola estremamente attuale e non solo di interesse filologico, in particolare per Tugendhat che dialoga con Fromm – risiede nella difficoltà di precisare la convivenza possibile tra il carattere normativo dell'etica e la teoria della felicità, tra il carattere soggettivo dei nostri giudizi morali e la pretesa di oggettività della pratica delle virtù come pratica di salute psichica. Nelle *Vorlesungen über Ethik* Tugendhat sviluppa il progetto, maturato attraverso il dialogo con Gadamer, di far incontrare antichi, moderni e contemporanei. La sfida di conciliare Aristotele e Kant continua: in particolare la dodicesima lezione delle *Vorlesungen über Ethik* è dedicata all'*Etica Nicomachea* e alle difficoltà della sua impostazione. Secondo Tugendhat, a differenza che nella *Metafisica dei costumi*, al lettore potrebbe non risultare affatto ovvio il tema dell'*Etica Nicomachea*: infatti, se vi scorgiamo, in accordo con una possibile interpretazione

¹²⁰ Fromm 1947 (1971), p. 16.

della parola greca “etica”, semplicemente una teoria del carattere, non potremmo comprendere in modo chiaro il discrimine tra la teoria del carattere vera e propria e l’etica di tipo normativo. Tugendhat per sciogliere dubbi e perplessità non manca però di sottolineare che i primi cinque capitoli dell’*Etica Nicomachea* in realtà appaiono nel loro contenuto abbastanza definiti: il tema centrale è l’idea del bene più alto per l’individuo. Quindi non abbiamo a che fare esclusivamente con una teoria del carattere, ma con un vero e proprio trattato di filosofia morale.

È possibile formulare il tema del bene più alto per l’individuo sotto forma di domanda? Cos’è ciò che tutti gli uomini desiderano nella vita intesa come un tutto? La risposta di Aristotele è chiara: gli uomini desiderano essere felici. La parola greca per indicare la felicità è *εὐδαιμονία* (*EN*, 1095a 18). Il senso che il greco antico attribuiva a questo termine non è necessariamente identico alla traduzione che oggi normalmente si dà nella lingua italiana con “felicità”. Specialmente in ambito anglosassone sono state proposte anche altre soluzioni. Tuttavia la resa di *εὐδαιμονία* con felicità sembra ancora essere la più valida.¹²¹ Il problema che si pone subito ad Aristotele e al suo lettore contemporaneo risiede nella difficoltà di determinare correttamente il contenuto della parola “felicità”: tutti desiderano la felicità, ma la intendono in modi diversi. Tugendhat riflette ancora sull’impostazione del discorso avviato da Aristotele nell’*Etica Nicomachea*: siamo di fronte ad un trattato di morale o ad un trattato del carattere o non siamo piuttosto di fronte ad una vera e propria teoria della felicità nella quale si intersecano entrambi gli approcci? Indubbiamente secondo Tugendhat l’*Etica Nicomachea* deve essere letta come una teoria della felicità che è al contempo una teoria morale: «Non sarebbe quindi sbagliato dire di nuovo, che il libro è un’etica nel nostro senso della parola, cioè una filosofia della morale, ma è naturalmente importante cercare di capire in che modo e perché la domanda sulla morale sia stata posta in questo modo indiretto, come una domanda sulla felicità».¹²²

Tugendhat aveva analizzato nella seconda lezione delle *Vorlesungen über Ethik* la differenza tra i termini etica e morale, rifacendosi all’etimologia della parola greca e della corrispondente latina: la ricerca morale di Aristotele è un’indagine sull’*ēthos*, sulle qualità del carattere, ma la parola latina *mores* deriva da *ethos* (con la “e” breve) nel senso di “costumi”¹²³, quindi, quando ci accostiamo al testo di Aristotele, dobbiamo avere l’avvertenza

¹²¹ Cfr. AA. VV., a cura di Enrico Berti, 1997, p. 245.

¹²² Tugendhat 1993c, p. 240: «Es wäre daher auch wiederum nicht falsch zu sagen, daß das Buch eine Ethik in unserem Sinn ist, also eine Philosophie der Moral, aber es ist natürlich wichtig zu sehen, daß und warum die Frage nach der Moral in dieser Weise indirekt – über die Frage nach dem Glück – gestellt wird».

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 33-34.

di ricordare che il significato originario della parola *etica* rimanda anche ad una caratteriologia. Per Tugendhat l'*Etica Nicomachea* è un'etica nel senso che oggi generalmente si attribuisce a questa parola, cioè una filosofia della morale, e al contempo un trattato sul carattere inteso a mostrare quale sia la via che conduce ad una vita felice. In questo senso Aristotele è pienamente un discepolo di Platone: come abbiamo già visto nel paragrafo 1.5 la problematica morale del *Gorgia* e della *Repubblica* era mostrare che la vita morale è l'unica vita felice. Aristotele, secondo Tugendhat, intraprende lo stesso percorso di Platone però lo sviluppo dell'argomentazione è meno trasparente: «invece di mostrare, come Platone, che un tema è condizione dell'altro, entrambi si intrecciano»¹²⁴. Nella prima parte dell'*Etica Nicomachea* (I, 3) Aristotele segue un metodo che adotta frequentemente anche in altri contesti, si interroga cioè sulle opinioni correnti intorno alla felicità. Come concepiscono gli uomini (in questo caso i contemporanei di Aristotele) la felicità? Cos'è per loro? Aristotele analizza le diverse opinioni autorevoli (*doxai*)¹²⁵: per alcuni la felicità consiste nel piacere, per altri nella vita contemplativa, per altri ancora negli onori. Tugendhat sottolinea che Aristotele però già in I, 6 abbandona questo procedimento, non parte più dalle opinioni dei predecessori, ma intende sviluppare una ricerca autonoma, «si occupa del problema con una impostazione completamente nuova, per così dire, a partire dalla cosa stessa»¹²⁶. Infatti, per comprendere cosa sia la felicità non ci si può soltanto riferire alle opinioni, siano pure quelle dominanti, ma è necessario condurre una ricerca che sia la più possibile oggettiva, che cioè non si fondi unicamente sulla soggettività opinabile di singoli o gruppi, siano pure autorevoli predecessori.

Ad avviso di Tugendhat esiste una polarità nella ricerca del principio: Aristotele nei primi cinque capitoli del primo libro avverte il bisogno di ricorrere ad un confronto con la tradizione che lo ha preceduto, invece già nel sesto si muove a favore di una concezione che sia fondata oggettivamente. Questo non elimina del tutto le difficoltà, perché non è chiaro in che modo si pervenga alla fondazione definitiva dell'idea del bene. Aristotele sembrerebbe escludere come praticabile la concezione platonica del bene come “cosa in sé”: il bene non può essere concepito come un universale comune e unico, poiché sono molte le scienze che

¹²⁴ Ivi, p. 240: «Statt wie Platon zu zeigen, daß das eine die Bedingung für das andere ist, werden beide Themen ineinandergeschoben».

¹²⁵ AA. VV., a cura di Enrico Berti, 1997, p. 250: «Buona parte della ricerca filosofica di Aristotele si basa su opinioni celebri e perciò autorevoli. Esse sono chiamate *endoxa* nei *Topici* [...]. Solo in un passo dell'*Etica Nicomachea*, passo molto importante del resto, *endoxa* indica le opinioni autorevoli (VII 1, 1145 b 5). Nel resto dell'opera le opinioni autorevoli sono chiamate semplicemente *doxai*, opinioni, con l'aggiunta di precisazioni secondo cui non si tratta di opinioni qualunque».

¹²⁶ Tugendhat 1993c, p. 241: «Aristoteles [...] versucht das Problem in I, 6 in einem ganz neuen Ansatz sozusagen von der Sache selbst anzugehen».

se ne occupano. Tugendhat ritiene che tale concezione possa apparentemente destare scandalo, Aristotele, infatti, in *Etica Nicomachea 1097b 24-33* affronta il problema morale da un'angolazione diversa, non lo concepisce più come un universale, ma afferma chiaramente che «per tutte le cose che contengono una funzione (*Funktion*), il bene consiste nell'attuazione di questa funzione». ¹²⁷ Con le parole dello stesso Aristotele (riporto in nota tre traduzioni in lingua italiana):

Ἄλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἐστὶν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖη τὸ ἔργον (25) τοῦ ἀνθρώπου. ὡσπερ γὰρ ἀλλητῆ καὶ ἀγαματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτη, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' (30) οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἀργὸν πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτέ; τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ¹²⁸

¹²⁷ *Ibid.*: «Aristoteles erklärt nämlich: bei allen Dingen, die eine Funktion haben (*ἔργον*), sei die Erfüllung der Funktion das Gute».

¹²⁸ «Tuttavia se pur il dire che la felicità è il sommo bene sembra qualcosa di ormai concordato, tuttavia si sente il bisogno che sia ancora detto qualcosa di più preciso intorno alla sua natura. Potremo riuscirci rapidamente, se esamineremo l'opera (*ἔργον*) dell'uomo. Come infatti per il flautista, il costruttore di statue, ogni artigiano e insomma chiunque ha un lavoro e un'attività, sembra che il bene e la perfezione risiedano nella sua opera, così potrebbe sembrare anche per l'uomo, se pur esiste qualche opera a lui propria. Forse, dunque all'architetto e al calzolaio vi sono opere e attività proprie, mentre non ve n'è alcuna propria dell'uomo, bensì esso è nato inattivo? O piuttosto, come sembra esservi un'opera propria dell'occhio, della mano, del piede e insomma ogni membro, così oltre a tutte queste si deve ammettere un'opera propria dell'uomo? Non già il vivere, giacché questo è comune anche alle piante, mentre invece si ricerca qualcosa che gli sia proprio». (Aristotele, *Opere*, trad. it. a cura di Armando Plebe, [I Classici del Pensiero], Mondadori, vol. 2, 2008, p. 113).

«Ma tutto considerato, appare chiaro che dire: "il sommo bene è la felicità" è una cosa su cui tutti sono d'accordo: ciò di cui si sente il bisogno è che si dica in modo più chiaro che cos'è. Ora, ciò potrà avvenire, forse, se si coglierà qual è l'agire tipico dell'uomo. Infatti, come per un flautista, per uno scultore, per ogni artigiano, e in generale per coloro che hanno un proprio operare o agire, il bene e il successo sembrano consistere nell'opera stessa, così si può credere che ciò valga anche per l'uomo, se è vero che anche l'uomo ha un qualche operare suo proprio. Ma è dunque possibile che vi siano opere e attività proprie di un falegname e di un calzolaio, e dell'uomo non ve ne sia nessuna, ed egli sia inattivo per natura? O: proprio come appare evidente che dell'occhio, della mano, del piede e, più in generale, di ciascuna delle parti del corpo vi è evidentemente un operare tipico, così anche per l'uomo si può porre una qualche opera propria, al di là di tutte quelle particolari? E quale mai potrà essere, allora? È evidente che il semplice vivere è comune anche alle piante, e che quello che si cerca è qualcosa di specifico». (Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note a cura di Carlo Natali, Editori Laterza, Bari, 1999, p. 21).

«Che la felicità sia detta essere il sommo bene costituisce chiaramente una cosa su cui tutti sono d'accordo, ma d'altro canto occorre dire in modo ancora più chiaro in che cosa essa consista. Questo potrà avvenire, probabilmente, se si riuscirà ad individuare la funzione specifica dell'essere umano. Infatti, come per un flautista, per uno scultore, per chiunque eserciti una tecnica e, in generale, per chiunque eserciti una qualche funzione e attività, nell'esercizio della funzione sembrano risiedere il bene e la riuscita nell'azione, sembrerebbe che sia così anche per l'essere umano, se è vero che esiste una sua funzione specifica. Oppure, è forse possibile che, da un lato, vi sia una funzione specifica di un falegname e di un calzolaio, mentre, dall'altro, che dell'essere umano non ve ne sia nessuna, e che egli sia per natura inattivo? O piuttosto, come è evidente che c'è una funzione specifica dell'occhio, della mano, del piede e, più in generale, di ciascuna delle parti del corpo, così anche per l'essere umano si deve porre, oltre tutte quelle particolari, una qualche funzione specifica? Infatti è evidente che il fatto di vivere è comune anche alle piante mentre, al contrario, ciò di cui andiamo in cerca è qualcosa di specifico». (Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Arianna Fermani, Bompiani, Firenze-Milano, 2018, p. 453).

Nel famoso passo dell'*Etica Nicomachea* risalta la parola greca *ἔργον*. Questa è di difficile traduzione: nel testo tedesco Tugendhat ricorre prima a *Funktion* poi anche a *Leistung* e in effetti anche in italiano si potrebbe rendere con “funzione”. Tuttavia *ἔργον* in greco ha una sfumatura di significato più complessa, indica infatti al contempo l’opera conclusa (l’oggetto prodotto: ad esempio una casa) e l’operare medesimo (ad esempio l’edificare). L’*ἔργον* più precisamente è l’attività tipica dell’ente.¹²⁹ Il problema è allora per Tugendhat capire se nella posizione aristotelica ci sia una concezione metafisica che poggia su un’idea di natura umana e un qualche aspetto normativo occulto non adeguatamente fondato o se tale concezione, pur presente, appare innocua, perché non introduce alcun elemento normativo ingiustificato. A suo dire la posizione di MacIntyre¹³⁰ è incappata in una trappola nel momento in cui ha interpretato le virtù morali in un senso puramente funzionale: tuttavia la difficoltà reale delle varie interpretazioni che la tradizione ha dato di Aristotele non consiste per Tugendhat nell’accentuare il carattere “funzionale” delle virtù morali, piuttosto nell’aver piegato lo Stagirita ad una concezione che ipostatizza l’idea di una “natura umana” «nella quale il pensiero introduce in modo dissimulato ogni tipo possibile di assunto normativo che poi deve essere magicamente dedotto come conseguenza morale».¹³¹ La posizione di Aristotele era veramente orientata alla costruzione di una “teleologia metafisica” come la concepisce MacIntyre?

Tugendhat con onestà intellettuale individua due biforcazioni nell'*Etica Nicomachea*: la prima biforcazione, costituita dalla “rottura” tra i primi cinque capitoli e il sesto del primo libro, rimanda al desiderio aristotelico di costruire un’etica indipendentemente dalle posizioni dei predecessori; la seconda biforcazione in III, 6¹³² aprirebbe invece anche alla possibile presenza di una concezione metafisica nell’idea del bene. Per quanto riguarda la prima biforcazione: Aristotele in particolare in I, 5 prende ancora in considerazione le diverse concezioni intorno alla felicità che hanno gli uomini. Mentre, secondo Tugendhat, già in I, 6 viene intrapresa una rottura metodologica rispetto ai paragrafi precedenti perché ci si vorrebbe occupare della cosa stessa senza entrare direttamente in discussione con le opinioni disponibili. L’altra biforcazione riguarda l’analisi condotta da Aristotele intorno alla concezione del bene: lo si può intendere come ciò a cui aspiriamo, verso cui volgiamo tutti gli

¹²⁹ Cfr. in AA. VV., a cura di Enrico Berti, 1997, p. 247.

¹³⁰ Tugendhat 1993c, p. 242.

¹³¹ *Ibid.*: «Das führte zu der Idee, daß hier ein metaphysisches Konzept vorliege, und wir haben schon früher gesehen (S. 70 f.), wie finster der Rekurs auf eine vorgebliche Natur ist, in die versteckterweise alles mögliche Normative hineingedacht wird, das dann als moralische Folgerung herausgezaubert werden soll».

¹³² Tugendhat utilizza il testo di Aristotele secondo l’edizione dell’Accademia Prussiana. Seguo per i passi successivi dall’*Etica Nicomachea* la versione di Carlo Natali che si avvale del testo greco dell’edizione curata da Franz Susemihl e rivista da Otto Apelt e rimanda per quanto riguarda i numeretti e le lettere all’edizione di Immanuel Bekker, che coincide con l’edizione adottata da Tugendhat.

sforzi, ma lo si potrebbe intendere anche come ciò che “in verità vogliamo”. Secondo Tugendhat, *Etica Nicomachea* 1113a 23 potrebbe aprire ad una concezione metafisica del bene simile a quella proposta da Platone: c'è uno iato tra la volontà buona dell'uomo virtuoso, che vede la verità in tutte le cose e ad essa conforma la propria azione, e la volontà dei più ingannati dal piacere. In alcuni passaggi di *Etica Nicomachea* III, 6 potremmo quindi incontrare l'equazione platonica del I libro della *Repubblica* tra il bene come ciò che è voluto e il bene come il fine che ci si propone:

Chi invece pensa che oggetto della volontà sia ciò che appare buono, conclude che ciò che è voluto non è voluto per natura, ma a seconda che a ciascuno pare; e poiché a uno pare una cosa, a un altro un'altra, se così fosse, ciò che è voluto sarebbe insieme cose contrarie. Se queste conclusioni non piacciono, bisogna allora dire che assolutamente e secondo verità l'oggetto della volontà è il bene, però a ciascuno di noi oggetto della volontà è ciò che sembra bene: per chi è virtuoso ciò che è veramente bene, per chi è vizioso quello che capita; come anche per i corpi a quelli che sono ben disposti sono sane le cose che sono veramente tali, a quelli malati invece lo sono le altre cose: e altrettanto è delle cose amare, di quelle dolci, di quelle calde, di quelle pesanti e così via. Chi è virtuoso infatti giudica rettamente ogni cosa ed in ciascuna gli appare il vero. In realtà le cose adatte a ciascuna disposizione sono belle e piacevoli e forse l'uomo virtuoso differisce dagli altri soprattutto perché vede la verità in tutte le cose, essendo egli il canone e la misura di esse. Nella maggioranza degli uomini invece sembra sorgere l'inganno attraverso il piacere, che sembra bene, pur non essendolo¹³³.

Questi passaggi riproporrebbero per Tugendhat un salto metafisico («*ein Sprung, in dem ein metaphysisches Konstrukt zu vermuten wäre*») e una “presunta equazione” («*vermeintlichen Gleichung*») del bene come ciò che è veramente voluto con il bene come il fine proposto. Socrate, sempre secondo Tugendhat, per mettere in crisi Trasimaco userebbe in definitiva soltanto un trucco di prestidigitazione (*Taschenspielertrick*), un sofisma (*Sophisma*), al quale senz'altro Aristotele non ricorre per fondare la sua etica¹³⁴. Tugendhat riconosce onestamente una possibile apertura metafisica nel testo aristotelico, anche se in definitiva la minimizza e non vi aderisce, poiché vuole valorizzare il carattere di indipendenza dell'etica aristotelica da strutture metafisiche e da presupposti teologici. Anche altri interpreti, come

¹³³ Nel corpo del testo ho riportato il passo nella traduzione italiana di Armando Plebe (Aristotele 2008, p. 65). Nella traduzione di Plebe, così come nell'edizione Bompiani a cura di Arianna Fermani (Aristotele 2018, p. 537) la suddivisione in capitoli non corrisponde a quella adottata da Tugendhat, infatti il paragrafo in esame è il 4 del libro III dell'*Etica Nicomachea* e non il 6. Nella traduzione di Carlo Natali (1999), il quale segue l'edizione di Emmanuel Bekker per l'Accademia di Berlino, la suddivisione in capitoli corrisponde a quella adottata da Tugendhat che colloca questi passaggi in *Etica Nicomachea*, III, 6: «Invece, coloro che ritengono che oggetto del volere sia il bene apparente, vengono a dire che non vi è un oggetto naturale del volere, ma che per ciascuno è bene ciò che a lui sembra tale: a persone diverse appaiono bene cose diverse, e, se si dà il caso, contrarie. Di conseguenza, però, se queste conclusioni non ci soddisfano, allora non bisogna forse dire che, in assoluto e secondo verità, oggetto del volere è il bene, ma che per ciascuno è il bene apparente; che per l'uomo eccellente è il bene secondo verità, mentre per l'uomo dappoco è ciò che capita, proprio come capita anche per i corpi: per quelli in buone condizioni di salute sono salutari le cose veramente tali, per quelli malati cose diverse, e lo stesso vale per ciò che è amaro, dolce, caldo, pesante e per tutto il resto? Infatti l'uomo eccellente giudica ogni cosa in modo corretto, e a lui appare evidente la verità in ogni singolo caso. Per ogni stato abituale si danno cose belle e piacevoli sue proprie, e certo l'uomo eccellente si distingue soprattutto per il fatto di vedere nei singoli casi, ed essere come un canone e un'unità di misura. La massa, invece, pare che cada in inganno a causa del piacere, che infatti, si mostra essere un bene, anche se non lo è».

¹³⁴ Cfr. Tugendhat 1993c, p. 243.

suggerisce Carlo Natali, hanno visto in questi passaggi delle difficoltà e un possibile circolo vizioso, poiché «il bene è definito come ciò che è misurato correttamente, e come lo farebbe l'uomo saggio (1106b 36-1107a 2), ma l'uomo saggio è definito a sua volta come colui cui appare evidente il bene»¹³⁵. Come vedremo meglio più avanti, proponendo una breve digressione sulla struttura del sillogismo pratico per chiarire la linea interpretativa di Tugendhat (egli a sua volta dichiara chiaramente che a proposito della definizione del virtuoso si rischia un movimento in circolo), la posizione aristotelica non è del tutto esente da queste difficoltà. Sempre Natali afferma che «altri, però, hanno sostenuto che questo circolo non è vizioso, in quanto Aristotele non intende dare qui una fondazione delle nozioni di virtù, di giusto mezzo o di “uomo eccellente”, ma solo una descrizione del suo modello»¹³⁶.

Tugendhat, nel prosieguo della trattazione, si interroga ancora sul carattere dell'*ἔργον*, individuando un'altra “supposizione metafisica”. In prima battuta l'*ἔργον*, quando è riferito al vivente, non deve essere inteso nel senso funzionale (ad esempio quando diciamo che la “funzione” dell'ascia è di tagliar la legna), bensì nel senso più ampio che la “funzione” dell'essere vivente consiste nella sua autoconservazione: «Se ci chiediamo il perché (se ci interroghiamo intorno al fine di) un essere vivente, questo consiste esclusivamente nel vivere e nel vivere bene. Questa è la supposizione metafisica che fa Aristotele e questa sembra essere, in quanto tale, tanto corretta quanto innocua; in particolare non contiene nessun aspetto normativo occulto (fino ad ora)»¹³⁷. A suffragio della tesi secondo cui per Aristotele la funzione del vivente consiste nella sua autoconservazione, Tugendhat rinvia a *De Anima*, II, 1 e a *Etica Nicomachea* I, 6.¹³⁸ Tuttavia non mi sembra contestualizzi adeguatamente, in questi passaggi delle *Vorlesungen über Ethik*, la propria posizione interpretativa: infatti, individua una “innocua, ma corretta supposizione metafisica” (*metaphysische Annahme*), e in tal senso manifesta un'apertura verso alcune interpretazioni tradizionali perché non trascura la possibilità che l'etica aristotelica possa anche contenere un tratto metafisico, ma non chiarisce adeguatamente in che modo tale supposizione racchiuda degli elementi normativi occulti¹³⁹. Ritorrerà dopo su un possibile carattere normativo del principio del *μέσον* e sul fatto

¹³⁵ In Aristotele 1999, p. 473.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Tugendhat 1993c, pp. 243, 244: «Fragen wir bei einem Lebewesen nach seinem Wozu, so besteht dieses einzig im Leben und im gut Leben. Das also ist die “metaphysische“ Annahme, die Aristoteles macht, und sie scheint als solche sowohl richtig wie harmlos zu sein; insbesondere ist in ihr nichts versteckt Normatives unterstellt (bisher)».

¹³⁸ Cfr. Tugendhat 1993c la nota 1 a p. 243: «Vgl. zum obigen, insbesondere zum Kontrast mit Axt und Auge, De Anima II, 1. In Nik. Ethik I, 6 ist die These, daß das *ergon* – die Leistung – beim Lebewesen das Leben ist, nur kurz, aber eindeutig genug erwähnt (1097b33)» [Si veda, soprattutto, per il contrasto tra l'ascia e l'occhio, De Anima, II, 1. Nell'Etica Nicomachea I, 6 si menziona in modo breve, però sufficientemente inequivocabile, la tesi secondo la quale negli esseri vivi l'*ergon* – la funzione – è la vita (1097b 33)].

¹³⁹ Alle pp. 68 e 69 delle *Vorlesungen über Ethik* era già stato affrontato il problema del ricorso alla “natura

che Aristotele «lascia coscientemente aperti alcuni criteri genuinamente morali»¹⁴⁰, senza che però questo fatto intacchi la pregnanza di tale formula quando è intesa nel senso di equilibrio. Anche se si deve riconoscere a Tugendhat il merito di non trascurare i problemi che il testo aristotelico fissa per tutta la tradizione filosofica occidentale, e che forse nella loro profondità rimarranno sempre oggetto di discussione, probabilmente egli avrebbe potuto esplicitare meglio, con una immediata precisazione di carattere storico-ermeneutico, il fatto che in Platone c'è una concezione metafisica nell'idea del bene e il fatto che il discepolo Aristotele proprio nell'etica vuole indagare in modo diretto il fenomeno morale con un metodo indipendente dal dato metafisico, ma senza per questo trascurarne la rilevanza e l'auto-revolezza.

2.3 *Ἔργον e λόγος*

La disamina analitica dell'*ἔργον* è adesso il nodo concettuale più importante, perché a questa si lega il modo in cui si deve intendere secondo Aristotele la felicità: può essere compresa in modo oggettivo o ha un irriducibile carattere soggettivo? Si può risalire ad un senso oggettivo di felicità per mezzo del parametro formale dell'*ἔργον*? L'*impasse* sembra risiedere proprio nello scarto tra la soggettività e l'oggettività: «L'autentica difficoltà di I, 6 consiste nel fatto che questo capitolo si mantiene in uno stato peculiare e pericoloso di sospensione tra la versione soggettiva, riferita prima, e la versione in cui la parola “funzione” suona oggettiva»¹⁴¹. Se si rimane al livello soggettivo allora la dottrina della felicità di Aristotele

umana” confrontando Aristotele e Kant. Tugendhat rifiuta però l'idea di “Ragione” kantiana (con la “R” maiuscola), perché conterrebbe presupposti teologici non manifesti. Afferma inoltre che in alcuni contesti religiosi, a partire dalla speculazione aristotelica si è cercato, invece, di fondare la morale su un presunto carattere assoluto della “natura umana”, data una volta per tutte. Fondare la morale su un'idea di “natura umana”, per così dire “forte” conduce però ad un processo circolare, perché si vorrebbe derivare il normativo da ciò che si presume essere già la natura umana. In particolare nel contesto religioso si tende prima a fornire una definizione di natura umana e poi a trarne delle conseguenze normative: un esempio è il caso delle condotte sessuali. Tugendhat rileva effettivamente il problema insito nel voler derivare da qualcosa di fattuale un principio normativo, però il suo reale interesse è quello di fondare un'etica laica senza alcun appello a principi metafisici e teologici. Per questo motivo considera il ricorso alla natura umana come problematico, al contempo però non accetta l'appello kantiano alla Ragione perché lo costringe a postulare qualcosa di soprannaturale. Egli stesso tuttavia, quando rimanda ad Aristotele, insistendo sul carattere non metafisico della sua etica, si imbatte nel problema della fallacia naturalistica, che risolve a favore di una concezione per così dire “debole” di natura umana, fondata cioè soltanto sull'osservazione di dati di fatto empirici (la moralità umana è qualcosa che si osserva e descrive). Tugendhat sa perfettamente, quando affronta il carattere normativo dei nostri giudizi morali, di dovere dipanare una “questione difficile”: la definizione delle norme non può soltanto “essere esperita”, queste vanno fondate habermasianamente all'interno di un discorso. Non rinuncia però alla ricerca di una fondazione della morale a partire dall'esperienza sensibile (la descrizione del modo in cui si instaura l'esperienza morale nel bambino), mediata dalle possibilità del linguaggio (il tratto della razionalità umana). Segue inoltre sostanzialmente, seppur rivisitandola, la tesi contrattualista di Rawls. Vedremo meglio questi aspetti nel capitolo successivo.

¹⁴⁰ Tugendhat 1993c, pp. 251, 252: «Beachten Sie auch, daß in der eben zitierten Bestimmung, wodurch di Mitte spezifiziert wird, in dem mehrfach auftretenden „soll“ bereits moralische Kriterien gennant sind, die aber bewußt offengelassen werden».

¹⁴¹Ivi, p. 245. Ricordo che Tugendhat adotta la versione dell'Accademia Prussiana.

non conterrà alcuna informazione utile per orientare l'agire personale. Essa ci lascerà inevitabilmente in uno stato di sospensione circa le nostre scelte, che rimarranno al livello di mere opinioni personali non fondate. Aristotele si era già posto il problema di pervenire ad una definizione più precisa di felicità ed era perfettamente consapevole del rischio di rimanere ad un livello soggettivo di tale concezione, infatti in *Etica Nicomachea* 1097 b22, ss., scrive: «Ma, tutto considerato, appare chiaro che dire: “il sommo bene è la felicità” è una cosa su cui tutti sono d'accordo: ciò di cui si sente il bisogno è che si dica in modo ancora più chiaro che cos'è». ¹⁴²

Cercando di seguire l'interpretazione di Tugendhat sembra allora che il concetto di *ἔργον* possa essere compreso in due sensi. Nel primo senso «secondo Aristotele, ciò a cui tende un essere vivo, in special modo un uomo, è in ultima istanza, la sua vita o il suo essere. Ciò a cui tutti tendono è vivere e vivere bene» ¹⁴³. Nel secondo senso l'*ἔργον* proprio dell'uomo è definito dal *λόγος*. Nella prima accezione l'enfasi è posta su un'interpretazione di *ἔργον* come autoconservazione del vivente ¹⁴⁴. Nella seconda accezione ci si imbatte in ciò che “veramente” differenzia l'uomo dagli altri animali («il semplice vivere è comune anche alle piante»). Tugendhat, infatti, coglie la natura dell'*ἔργον* alla luce del concetto di *logos*:

Nelle proposizioni seguenti, la funzione (*Leistung*) della vita specificamente umana è distinta dalla vita degli altri animali mediante l'introduzione del concetto di *logos*. Qui, e anche in ciò che segue dell'*Etica* a Nicomaco, il modo migliore di tradurre questa parola è usando il termine “deliberazione” (*Überlegung*). Mentre gli altri animali si determinano con riferimento al loro benessere esclusivamente per i loro sentimenti di piacere o dispiacere, questi ultimi, nel caso degli esseri umani, si possono governare attraverso la deliberazione. Non abbiamo soltanto sentimenti e affetti, ma anche la possibilità di entrare in relazione con quelli in forma deliberata ¹⁴⁵.

Ora, se seguiamo Tugendhat nel suo ragionamento e ricapitolandolo, quando si parla di *ἔργον* dell'uomo possiamo procedere in due modi: in un primo senso abbiamo a che fare con il “vivere e il vivere bene”; in un secondo senso con il *λόγος*. Il primo senso presuppone a sua volta due livelli: il “vivere”, cioè l'autoconservazione, e il “vivere bene”. Del “vivere bene” però si potrebbe dare una possibilità “metafisica”: il “bene” dell'uomo coincide con il suo “essere vero”, con la realtà ultima dell'uomo, per cui veramente buono è solo colui che «vede la verità in tutte le cose, essendo egli il canone e la misura di esse» (cfr. *supra*:

¹⁴² Aristotele 1999, p. 19.

¹⁴³ Tugendhat 1993c, p. 244: «Die zweite Zusatzannahme ist, dass nach Aristoteles das, wonach ein Lebewesen, aber insbesondere der Mensch letztlich strebt, sein Leben bzw. Sein ist».

¹⁴⁴ Qui Tugendhat fa riferimento a *Etica Nicomachea* IX, 7 e 9.

¹⁴⁵ Tugendhat 1993c, p. 245: «In den nächsten Sätzen wird die Leistung des spezifisch menschlichen Lebens im Unterscheid zum Leben der anderen Tiere dadurch unterschieden, daß der Begriff logos eingeführt wird. Dieses Wort ist hier und auch im Fortgang der Nik. Ethik in den meisten Fällen am besten durch „Überlegung“ zu übersetzen. Während die anderen Tiere mit Bezug auf ihr Wohnergehen lediglich durch ihre Lust- und Unlustgefühle und Affekte, sondern wir haben die Möglichkeit, uns überlegt in ein Verhältnis zu ihnen zu bringen... ».

Etica Nicomachea III, 6). Tugendhat si concentra prevalentemente sul vivere come autoconservazione. Ecco allora che diventa necessario, nella lettura che fornisce di Aristotele, non solo fermarsi al “vivere” inteso come autoconservazione, ma definire il “vivere bene” di quel “vivere”! Tugendhat deve cioè ricercare entro l’orizzonte della possibilità “biologica” – essendo per lui la possibilità “zoologico-ontologica” (Dio è ζωή) posta in secondo piano per il rischio di un potenziale “salto metafisico” – il modo in cui l’autoconservazione specifica del vivente uomo si struttura. Aristotele dal canto suo non si sottrae a questa possibile lettura, perché nelle opere etiche ha inteso affrontare non solo il *qua vivimus*, ma anche il *quem vivimus* (il modo in cui si vive, il “come” del vivere).¹⁴⁶ Se discussa in questi termini, se cioè si concepisce l’etica aristotelica come disciplina, che pur legata inevitabilmente ai principi, si inserisce in un ambito particolare e autonomo, la lettura di Tugendhat diventa allora non solo legittima, ma foriera di sensati e utili chiarimenti concettuali: il punto nevralgico dell’interpretazione di *λόγος* consiste nella resa con il termine tedesco *Überlegung*, che potremmo rendere in italiano con riflessione o ancora meglio con deliberazione.

Naturalmente la resa di *λόγος* con un’unica parola è discutibile e limitante: andrebbe contestualizzata anche in riferimento ad altre possibili traduzioni. La tradizione interpretativa ha dato alla parola *λόγος* generalmente il senso di ragione, a volte di “Ragione” con la R maiuscola lasciando intravedere anche una possibile relazione ontologica dell’essere umano con una razionalità trascendente. Altre rese possibili sono norma o regola. Tuttavia, spesso è stata trascurata una possibilità con un alto valore esplicativo: il *λόγος* per Aristotele può più semplicemente essere il linguaggio¹⁴⁷. Non è questa la sede per affrontare tutte le implicazioni di un dibattito così complesso da un punto di vista tanto teoretico quanto storico interpretativo. Ciò che conta è naturalmente non tralasciare e non coprire con un semplice colpo di cancelletto – cosa nella quale a volte Tugendhat sembra indulgere – il deposito di una tradizione storicamente significativa e ancora viva. La resa di *λόγος* con “linguaggio” ha tuttavia un indubbio vantaggio esplicativo se si assume di interpretare l’etica come scienza autonoma e indipendente. Inoltre, permette di comprendere adeguatamente ciò che marca per Aristotele la distinzione dell’uomo dall’animale: l’uomo è l’ente che vive del e

¹⁴⁶ Cfr. sulla dipendenza o meno dell’etica di Aristotele da una “base metafisica” quanto scrive Natali: «Alcuni pensano che l’etica aristotelica abbia una base metafisica, perché si basa su una serie di concetti come *telos*, *ergon*, *logos* e simili, che sono ampiamente usati nella *Metafisica* [...]; a nostro parere ciò non basta per parlare di una dipendenza sistematica. Al contrario Aristotele, come quasi tutti ammettono, ritiene che il sapere morale sia indipendente dalla metafisica, e si basi su propri principi. Infatti, come dicevamo già prima, una delle caratteristiche peculiari del libro I dell’*Etica Nicomachea* è l’insistenza con cui Aristotele delimita il campo della sua ricerca: si situano al di fuori della trattazione etica una serie di argomenti come la questione dell’unità e della plurivocità del termine “bene” e la discussione della dottrina delle idee; [...].» (in AA. VV., a cura di Enrico Berti, 1997, p. 253)

¹⁴⁷ Cfr. Lo Piparo, 2007.

nel linguaggio. Tugendhat accoglie questa chiave interpretativa: il linguaggio proposizionale è il tratto distintivo dell'umano, ciò che lo rende diverso dall'animale non linguistico. Anche se egli sembra trascurare il carattere metafisico della filosofia aristotelica, rendere la parola *λόγος* con linguaggio non è un'operazione priva di una sua sensatezza e pertinenza: una scelta come questa non esclude necessariamente la salienza dell'Aristotele metafisico che si occupa del problema ontologico all'interno appunto delle possibilità del linguaggio e consente di accostarsi al carattere più propriamente "descrittivo" della sua speculazione in ambito etico. La proposta di Tugendhat di rendere *λόγος* con *Überlegung* diventa quindi più chiara e plausibile se affermiamo che il *medium* della deliberazione è il linguaggio: *λόγος* come linguaggio, ma linguaggio come deliberazione e riflessione. Senza il linguaggio proposizionale (cioè il *λόγος*) non è possibile la deliberazione propriamente umana che si situa al di fuori dell'orizzonte immediato del qui e ora. Il linguaggio permette di rimandare ad un "altrove" fisico, conativo, affettivo, intellettuale secondo modalità che non appartengono agli animali non umani: in questo senso è il *medium* della razionalità, etimologicamente intesa come ri-tenere (la parola latina *ratio* ha un nesso etimologico con il verbo *reteor* che potremmo rendere in italiano con ritenere; questa radice è presente anche nella lingua tedesca nella quale il termine per ragione *Vernunft* è legato al verbo *vernehmen*). È lo stesso Tugendhat che ritorna su questa lettura di Aristotele in *Egocentricità e mistica*:

La possibilità di rendere comprensibili, a partire dalla struttura linguistica, fondamentali differenze fra gli uomini e gli altri animali è stata intuita per la prima volta da Aristotele, benché in un capitolo rimasto isolato all'inizio della sua *Politica*. [...], il fatto che gli uomini possano riferirsi al bene si fonda sulla struttura predicativa del loro linguaggio (*logos*). [...]. Aristotele vi paragona le formazioni sociali degli uomini con quelle di altri animali, come le api, e illustra la distinzione mediante la differenza delle relative strutture linguistiche [...]. L'idea di Aristotele che la coscienza del bene riposi sulla struttura predicativa del linguaggio umano mi sembra un'intuizione geniale.¹⁴⁸

Tugendhat dunque riconsegna un significato della parola *λόγος* non semplicemente con linguaggio, ma più propriamente con "linguaggio predicativo" (sottolinea che oggi si dovrebbe parlare più propriamente di "linguaggio proposizionale"). Infatti, anche gli animali non umani sono dotati di linguaggio: ciò che differenzia il linguaggio umano da quello degli altri animali è l'indipendenza dalla situazione resa possibile dal riferimento ad oggetti mediante l'uso dei termini singolari e dei deittici. I linguaggi degli animali sono segnali legati a situazioni definite: «nel linguaggio delle altre specie la comunicazione consiste in un trasferimento unilaterale basato sullo schema stimolo-reazione».¹⁴⁹ Il "si" e il "no" reso all'interno del linguaggio proposizionale implementa questo schema e lo supera: da un lato permette di prendere posizione, ma consente anche domande ulteriori. L'umano in virtù del

¹⁴⁸ Tugendhat 2010 (2003), p. 18.

¹⁴⁹ Ivi, p. 20.

linguaggio proposizionale è in grado di chiedere ragioni e quindi può sviluppare una concezione del bene individuale e collettivo. Senza il contrassegno del linguaggio proposizionale non sarebbe possibile la costruzione di una *polis* e il modo specifico degli animali umani di riunirsi in comunità.

Quali sono dunque i sottointesi dell'interpretazione linguistico-comunicazionale di Tugendhat? Se l'*ἔργον* è l'attività propria (specificata) di un ente e se dell'uomo è proprio il vivere, allora il primo livello dell'attività propria dell'uomo, come visto sopra, sarà l'autoconservazione. Ma si diceva che per Aristotele il semplice vivere è comune anche alle piante. Dunque, si dovrà cercare un'ulteriore precisazione intorno all'*ἔργον* umano: proprio dell'uomo non solo è il vivere, ma il vivere bene e abbiamo visto che il vivere bene, cioè il potere concepire il bene, si dà nel linguaggio. Dunque se specifico dell'uomo è il linguaggio proposizionale che rende possibile la deliberazione e la riflessione (un linguaggio che cioè non possiede una funzione meramente strumentale) allora si dovrà ricercare nelle possibilità del linguaggio la possibilità stessa dell'*ἀρετή* dell'uomo.

Una concezione simile sembra quasi porre una “dittatura del linguaggio” nel definire i tratti specificamente umani, una sorta di “riduzionismo” linguistico che in realtà non tiene conto dell'umano nella sua interezza: infatti la costituzione dell'uomo non è puramente linguistica, ma anche emotiva e affettiva. Tugendhat effettivamente insiste molto sulla natura linguistica della coscienza umana ad esempio in *Autocoscienza e autodeterminazione*¹⁵⁰, ma questa insistenza ha dei limiti, documentati anche da recenti indagini neuroscientifiche, che invece attribuiscono una maggiore centralità alle dinamiche emotive – e non solo al linguaggio – per spiegare alcuni contrassegni dell'umano¹⁵¹. Lo stesso Aristotele d'altronde, ad esempio nella *Retorica*¹⁵², riconosce una connessione molto stretta tra linguaggio ed emozioni. Né si può affermare che la posizione di Tugendhat sia così ingenua da trascurare questo aspetto: egli è perfettamente consapevole del ruolo giocato dalle emozioni quando ad esempio asserisce in ambito morale l'importanza della lode e del biasimo (recuperando qui ancora una volta lo stesso Aristotele). Quando egli proclama che il linguaggio proposizionale è il tratto per così dire distintivo dell'umano, si deve necessariamente collocare tale affermazione all'interno di un discorso più ampio¹⁵³: nel caso dell'uomo le emozioni possono

¹⁵⁰ Una presentazione esaustiva intorno al tema della coscienza linguistica secondo la lettura tugendhatiana si trova nella monografia di Claudia Bertolucci, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2008.

¹⁵¹ Cfr.: Damasio 1994 (1995); Damasio 2018 (2019); Panksepp e Biven 2012 (2014); Guidano e Liotti 2018.

¹⁵² Cfr. Piazza 2008, pp. 98 - 100. Anche Tugendhat 1993c, p. 239.

¹⁵³ Cfr. Tugendhat 2003 (2010), p. 17: «La struttura del linguaggio proposizionale come quel prodotto dell'evoluzione biologica a partire dal quale divengono comprensibili molti contrassegni (non tutti) solitamente ritenuti caratteristici dell'uomo e distintivi rispetto agli altri animali: la razionalità, la libertà, l'oggettivazione di sé e dell'ambiente, la coscienza di valori e norme, il dire “io”».

essere mediate dal linguaggio e il linguaggio a sua volta può veicolare o suscitare emozioni. In questo senso il linguaggio proposizionale è l'ambiente naturale dell'uomo, perché senza di esso non si potrebbero realizzare tutta una serie di fondamentali interazioni che presuppongono appunto l'esistenza di dinamiche emotive e non puramente "razionali".

2.4 Dai πάθη all'ἀρετή, dall'ἀρετή alla προαίρεσις

Possiamo quindi depurare – soprattutto nel discorso etico – l'interpretazione di ἔργον umano inteso come linguaggio proposizionale dalle possibili deviazioni che trascurano la costituzione affettiva? In realtà è sempre Aristotele che ci viene in aiuto quando delinea l'importanza dei πάθη per l'esercizio della virtù: «Inoltre se le virtù riguardano le azioni e le passioni, e a ogni azione e a ogni passione conseguono piacere e dolore, la virtù verrà a riguardare piacere e dolore anche per questo motivo»¹⁵⁴ (EN, 1104b, 15). L'esistenza dell'uomo si muove tra piacere e dolore: i più perseguono i piaceri del corpo e non comprendono che la retta conformazione dell'uomo prevede gradazioni di livello diverso. Aristotele non ritiene che i diversi *bioi* siano incompatibili tra loro, ma propone la loro armonizzazione: così la ricerca del piacere non è esclusa dal novero delle possibilità che permettono la fioritura dell'uomo. Pena sarebbe l'insensibilità. Anche la ricerca degli onori ha un ruolo decisivo perché l'individuo possa giungere all'autorealizzazione. E così la dimensione contemplativa, l'apice per Aristotele del raggiungimento della pienezza umana, non esclude la natura politica dell'uomo. I tre *bioi* sono possibili nella misura in cui vengano integrati dallo stesso individuo che si muove nella società.

Ora, affermare l'esistenza dei πάθη e la gradazione di piacere e dolore ai fini della loro corretta gestione significa introdurre l'idea dell'esistenza di un'ἀρετή psichica. Tugendhat nella dodicesima lezione si concentra su questo aspetto, in continuità ideale con *Etica antica e moderna*: la costituzione psichica dell'individuo si regola secondo la gradazione della salute e della malattia e tale approdo, seguendo l'idea di malattia degli antichi, consiste nell'equilibrio. Anche la resa della parola greca ἀρετή è difficile nelle lingue moderne: in ambito anglosassone si è proposta la traduzione con eccellenza. È possibile adottare questa traduzione anche in riferimento all'ἀρετή dell'uomo? Tugendhat sembra collocarsi su questa linea (operando però dei distinguo), infatti rimanda ad un'affinità semantica tra la parola ἀρετή e il superlativo ἄριστον. La nozione dell'eccellenza si può cogliere solo se la si considera come gradazione dal bene al meglio. L'ἀρετή indicherebbe quindi l'eccellenza di chi è capace di compiere una funzione. L'analogia con lo strumento in questo caso sembrerebbe

¹⁵⁴ Nella traduzione a cura di Carlo Natali: Aristotele 1999, p. 53.

immediata: l'eccellenza dell'occhio è il vedere, l'eccellenza del coltello è il tagliare. Ma nel caso dell'uomo a quale funzione si fa riferimento? E in ambito morale qual è la misura della deliberazione corretta in accordo con tale funzione? Per Tugendhat Aristotele non ha sostenuto una versione strettamente soggettiva, la misura non può essere relativa soltanto al sentimento, nel libro secondo dell'*Etica Nicomachea*, infatti, nei capitoli 4 e 5 sono introdotte alcune indicazioni per definire l'*ἀρετή* psichica. Innanzitutto la si connette ai *πάθη*, alle *δυνάμεις* e all'*ἔξις*, quest'ultima per Tugendhat è a sua volta strettamente legata alla *προαίρεσις*:¹⁵⁵ «Ci si riferisce qui alla già nominata caratteristica che l'*areté* psichica deve essere sempre compresa come una *hexis*, come un “rapportarsi” (o anche “comportarsi”) verso gli affetti, e più propriamente come una disposizione ferma della volontà a scegliere correttamente tra i sentimenti (*prohairesis*). *Prohairesis*, la scelta, è il risultato di una deliberazione (III, 4-5)». Il discorso di Tugendhat, sviluppato a partire da *Etica antica e moderna*, comincia quindi a delinarsi più chiaramente: i termini da mettere in relazione tra loro sono *εὐδαιμονία*, *ἔργον*, *λόγος*, *πάθος*, *ἀρετή*, *ἔξις*, *προαίρεσις*, *ἐπέξια*. Ciò che gli uomini perseguono durante la loro vita è la felicità, questo è il bene pratico più elevato. Per comprendere quale sia questo bene è necessario interrogarsi intorno all'operare proprio (specifico) dell'uomo, cioè al suo *ἔργον*. L'*ἔργον* dell'uomo è determinato non solo dal tendere all'autoconservazione, ma dal *λόγος*, cioè dal linguaggio proposizionale, che, garantendo la riflessione, rende gli uomini diversi dagli altri animali e permette loro la *προαίρεσις* come l'estrinsecarsi proprio della capacità riflessiva in vista di una scelta. La riflessione permette di soppesare i pro e i contro di un'azione, inoltre garantisce l'indipendenza dalla situazione (staccando quindi l'uomo dai rapporti spazio-temporali immediati del qui e ora), permette cioè la deliberazione. Si passa dal *λόγος* all'*ἀρετή* psichica che si struttura come *ἔξις*. Questa infine va intesa come il “rapportarsi” alla propria costituzione emotivo-affettiva, che attraverso la *προαίρεσις* scaturisce da una deliberazione: l'*ἔξις* fa parte di un processo che entra a pieno titolo nel *continuum* dinamico affettivo e cognitivo del vivente dotato di *λόγος*.

Anche Martha Nussbaum rileva l'importanza della *προαίρεσις* al fine di definire i contorni dell'azione volontaria che consente di classificare il comportamento dell'animale razionale come libero e responsabile: «La scelta (*prohairesis*) viene descritta come una abilità al confine tra l'intellettuale e l'emotivo, dotata di entrambe le nature; essa può essere descritta sia

¹⁵⁵ Tugendhat 1993c, p. 246: «Hier wird die schon angegebene Charakteristik genannt, daß eine psychische *areté* immer als eine *hexis*, als ein “Sich-verhalten” zu den Affekten verstanden werden muß, und ferner, daß sie immer als eine feste Willensdisposition zu verstehen ist, zwischen den Gefühlen richtig zu wählen (*prohairesis*). *Prohairesis*, Wahl, ist das Ergebnis einer Überlegung (III, 4-5)»

come una deliberazione desiderativa sia come un desiderio deliberativo»¹⁵⁶. Infatti, Aristotele afferma in *Etica Nicomachea* 1113 a 9, 1139 a 23, b 4-5 e *De motu animalium* 700 b 23 che la *προαίρεσις* è *κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως* «partecipe della ragione e del desiderio»¹⁵⁷. Ancora in *Etica Nicomachea*, 1112 a 15 troviamo che la *προαίρεσις* è *μετὰ λόγου καὶ διάνοιας* (l'atto riflessivo che permette la scelta si ha per mezzo del linguaggio e della ragione, intesa come attività conoscitiva discorsiva). La *προαίρεσις*, quindi, come capacità deliberativa è partecipe della ragione, mediata linguisticamente, e del sentimento e permette di distinguere la scelta volontaria dell'uomo responsabile da quella degli altri animali e dei bambini (Nussbaum sottolinea anche: «In *Eth. Nic.* 1112 a 14-15 Aristotele afferma che l'*hekousion* ha un'estensione maggiore del *prohaireton* e cita come prova il fatto che l'*hekousion* è proprio anche degli animali e dei bambini, mentre ciò non vale per il *prohaireton*»¹⁵⁸). Animali e bambini sono anche capaci di azioni *ἐκουσιοί*, ma non di deliberazione. Tuttavia, possiedono una costituzione emotiva ed affettiva:

L'impostazione generale è, tuttavia, chiara: le complesse concezioni etiche di Aristotele non sono in contrasto con la descrizione del movimento animale "volontario" offerto dal *De motu animalium*, perché della sua teoria etica fa parte l'assunzione secondo cui la natura che condividiamo con gli animali è il fondamento del nostro sviluppo etico. È nella nostra natura essere animali: quel tipo di animali che sono razionali. Se non diamo una descrizione degradata dell'animale o una descrizione gonfiata della ragione, saremo in grado di vedere quanto l'uno contribuisca alla crescita dell'altra¹⁵⁹.

2.5 *Ἀρετή* e *κοινωνία*: carattere equilibrato e attitudine morale

Tugendhat quindi si chiede rispetto a cosa e perché assumiamo una certa posizione nel *continuum* delle nostre possibilità affettive¹⁶⁰. Per comprendere meglio la relazione uomo-animale, seguendo così la prospettiva non escludente alla maniera di Nussbaum, trova nel concetto di *εὐεξία* (Fisica, VII, 3, 246b 5) un parallelo tra gli esseri vivi (uomini, animali, piante). L'*εὐεξία* indica la buona costituzione, specialmente del corpo sano. La virtù del corpo è la buona salute: diciamo delle piante e degli animali che è loro proprio l'essere forti e robusti se non sono malati. Il ricorso all'idea di salute fisica, come già prefigurato in *Etica antica e moderna*, serve a Tugendhat per spiegare l'*ἀρετή* psichica dell'uomo in modo analogico: come si dà un'*ἀρετή* del corpo, cioè la salute (che per i Greci risiede nell'armonia e nell'equilibrio), così si può dare un'*ἀρετή* dell'anima. Perché c'è questa relazione così forte tra *ἀρετή*, *ἔξις*, *προαίρεσις* ed *εὐεξία*? La *προαίρεσις* in questa lettura non rimanda unicamente alle scelte morali dell'individuo, staccandole dal sostrato emotivo e affettivo dell'agente.

¹⁵⁶ Martha C. Nussbaum 1986 (2016), p. 578.

¹⁵⁷ Ivi, p. 596.

¹⁵⁸ Ivi, p. 555.

¹⁵⁹ Ivi, p. 539.

¹⁶⁰ Tugendhat 1993c, p. 246.

L'etica di Aristotele è in questo senso al contempo un trattato del carattere ed una teoria etica. La *προαίρεσις* riguarda il modo in cui assumiamo una certa posizione nel continuo delle nostre possibilità affettive, poiché però l'uomo è inserito in una comunità, anche l'azione volta alla salute della sua psiche dovrà essere letta secondo le relazioni che può instaurare con gli altri.

Ora, a Tugendhat sembra che Aristotele stesso suggerisca che il concetto di *ἀρετή* vada considerato obiettivamente, in stretta analogia con l'impiego di *ἀρετή* secondo l'uso funzionale: allo stesso modo in cui parliamo dell'*ἀρετή* di un chitarrista dobbiamo parlare dell'*ἀρετή* dell'uomo in quanto uomo (*EN* 1098a 9). Anche se Tugendhat in linea di massima esclude una mera interpretazione funzionale in Aristotele (non condivide né la posizione di MacIntyre né quella di von Wright), ritiene però che si possa trovare un indizio a favore di una comprensione in qualche modo oggettiva dell'*ἀρετή* (e conseguentemente della salute dell'anima) nel già citato capitolo della *Fisica* VII, 3. Per questo motivo rimarca l'importanza dell'*εὐεξία*:

Aristotele traccia adesso in *Fisica* VII, 3, un analogo concetto della perfezione corporea e psichica [*seelischer*], mentre la virtù dell'anima deve essere intesa come una determinata costituzione armonica riguardo ai propri affetti, così anche la perfezione corporale, fondandosi senza dubbio sulla medicina del suo tempo, deve essere intesa come una determinata costituzione armonica degli umori e degli stati del corpo (la parola greca *páthos* significa tanto "stato" come "affetto")¹⁶¹.

Tugendhat riprende la concezione degli antichi secondo la quale la salute dell'anima come del corpo consiste in una qualche forma di equilibrio. L'idea espressa in *Etica antica e moderna* secondo la quale la salute della psiche può essere compresa in modo oggettivo in analogia con la salute del corpo viene quindi nella dodicesima lezione delle *Vorlesungen über Ethik* riproposta come una possibile soluzione, secondo la visione aristotelica, al problema della motivazione morale. La salute della psiche consiste in una qualche forma di equilibrio degli stati o affetti (Tugendhat sottolinea che la parola greca *πάθος* ha entrambi i significati) dell'anima.

Tuttavia, il ricorso alla salute della psiche può risultare pericoloso nel contesto morale, nel quale si cerca un criterio normativo oggettivo, perché sembra postulare un ricorso ad una qualche "natura" dell'uomo che aprirebbe in realtà a componenti normative occulte. Non un qualche principio formale, ma la "natura dell'uomo" spiegherebbe la motivazione morale e in un secondo momento giustificerebbe l'azione morale. Tugendhat si è già espresso contro

¹⁶¹ Tugendhat 1993c, p. 247: «Aristoteles entwirft nun in *Physik* VII 3 einen analogen Begriff von körperlicher und seelischer Vortrefflichkeit, indem, analog wie die seelische Tugend als eine bestimmte harmonische Verfassung mit Bezug auf die eigenen Affekte verstanden werden soll, die körperliche Vortrefflichkeit, offenbar in Anlehnung an die Medizin der Zeit, als eine bestimmte harmonische Verfassung der Säfte und Zustände des Körpers verstanden wird (das griechische Wort *pathos* bedeutet sowohl „Zustand“ wie „Affekt“)».

una concezione di “natura dell’uomo” ontologicamente *forte*, cioè che si appelli ad una dimensione metafisica dell’essere umano. In altri contesti, come vedremo meglio nel quarto capitolo della tesi, ha sollevato delle obiezioni alla critica mossa da parte degli assertori della *naturalistic fallacy*¹⁶² al concetto di “natura umana” *debole* (legata cioè alla mera constatazione e osservazione del dato di fatto naturale, dei *phainómena* quali si presentano all’osservatore imparziale). Quindi le perplessità che esprime possono essere lette sia in relazione alla classica obiezione del paralogismo naturalistico sia in connessione al problema morale *strictu sensu* della giustificazione delle norme. La cogenza filosofica del paralogismo naturalistico è comunque posta in secondo piano e per certi versi accantonata, perché Tugendhat abbraccia la tesi secondo cui «il formalismo del principio non esclude la dipendenza dall’esperienza»¹⁶³ e ciò lo conduce, come già anticipato in *Etica antica e moderna*, a ricercare in Erich Fromm una più precisa definizione di ciò che è il benessere proprio dell’uomo a partire dai dati della psicologia. Negli scritti di Aristotele si trovano già importanti riflessioni intorno al piacere, ma, secondo Tugendhat, molte di quelle fondamentali teorie sulla natura umana hanno poi trovato terreno fecondo e importanti chiarificazioni concettuali nelle ricerche psicoanalitiche. In particolare, nell’età contemporanea, la stretta connessione tra etica e psicoanalisi consentirebbe ad Erich Fromm di riguadagnare, sulla scorta di Aristotele, un concetto più comprensivo di morale, che non esclude l’idea del benessere umano dal novero delle possibilità più piene dell’agire individuale.

Il problema morale *strictu sensu* riguarda invece più da vicino i rapporti che intercorrono nella teoria etica aristotelica tra l’*ἀρετή* come proprietà del carattere finalizzata al benessere individuale e l’*ἀρετή* intesa nella sua dimensione squisitamente comunitaria, morale e normativa. Aristotele in I, 6 secondo Tugendhat lascia spazio ad una considerazione soggettiva dell’*ἀρετή* individuale: ciascuno sceglie ciò che lo conduce al bene, o almeno alla concezione che ha del bene. Ma nello stesso tempo Aristotele suggerisce che l’*ἀρετή* deve essere intesa in senso oggettivo, non soltanto l’*ἀρετή* delle scelte individuali che riguardano la soggettività del singolo, ma l’*ἀρετή* come “virtù morale”, come virtù che possiede cioè una sua dimensione squisitamente sociale. Si ripropone cioè la questione già incontrata all’inizio della dodicesima *Vorlesung* se l’etica in Aristotele sia più un trattato del carattere o una teoria della virtù in senso morale. A Tugendhat sembra chiaro che il senso intimo del concetto di *ἀρετή*

¹⁶² Cfr. Tugendhat 1984 (1987), p. X: «Questa concezione contrasta con una concezione diffusa della filosofia morale, secondo cui il problema della “validità” delle norme morali deve essere nettamente separato dai fatti empirici. Chi non rispetta questa distinzione fra l’“essere” e il “dover essere”, viene accusato di “paralogismo naturalistico” (*naturalistic fallacy*): quello che dobbiamo fare non può essere fondato da nessuna constatazione empirica in merito a ciò che è, si afferma. Superficialmente ciò suona molto plausibile. Ma se si riflette ulteriormente insorgono dubbi, perplessità, obiezioni».

¹⁶³ Tugendhat 1980 (1987), p. 41.

in Aristotele non sia soltanto legato ad una concezione del carattere, c'è un chiaro richiamo attraverso l'uso comune linguistico alle virtù sociali «le *aretai* sono legate alla lode e al biasimo» («*die aretai auf Lob und Tadel bezogen werden*»¹⁶⁴): «La virtù riguarda le passioni e le azioni, nelle quali l'eccesso costituisce un errore e il difetto è biasimato, invece il giusto mezzo è lodato e costituisce la correttezza; entrambe queste caratteristiche sono proprie della virtù. La virtù, quindi, è una certa medietà, dato che è ciò che tende al giusto mezzo» (*EN*, 1106b 26 e *passim*). In Aristotele è dunque evidente che l'*εὐδαιμονία* è possibile nella *κοινωνία* e si esplica attraverso le categorie non esclusivamente cognitive, ma anche emotive, della lode e del biasimo. Secondo Tugendhat quindi ciò che è discutibile nel procedere del pensiero di Aristotele (*Fragwürdige des Gedankengangs*)¹⁶⁵ non è tanto il salto dal “ciò che è voluto” (*vom Gewollten*) al “perché volere” (*zum Wozu*), visto che entrambi possono essere integrati, né l'orientamento verso il funzionale (in sé anche legittimo), ma il passaggio tacito da ciò che può essere denominato virtù come rispondente alla soggettività della persona che cerca la felicità, al bene nella sua dimensione di approvazione collettiva.

Tugendhat, prima di aprire all'analisi della teoria delle virtù in Aristotele, conclude la dodicesima lezione delle *Vorlesungen über Ethik* con una considerazione e due domande. La considerazione riguarda il carattere della motivazione morale, che, seguendo la logica già inaugurata in *Etica antica e moderna*, fa coincidere, come nella morale degli antichi, il vero *καλόν* con l'*ἀγαθόν*: «Tutta la teoria aristotelica delle virtù oscilla tra due possibilità: se tratti delle virtù della felicità o delle virtù morali. Aristotele vuole naturalmente mostrare, così come lo ha voluto Platone, che è felice soltanto colui il quale possiede virtù morali»¹⁶⁶. Accogliendo quindi la tesi che l'etica filosofica di Aristotele si iscrive nella e risponde perfettamente alla provocazione platonica, si chiede infine: «Cosa offre la teoria aristotelica delle virtù per una teoria della morale? E cosa offre per una teoria della felicità?»¹⁶⁷. Indagare la teoria aristotelica delle virtù sarà il prossimo passo per comprendere come la ricerca della felicità individuale possa sposarsi con il bisogno di norme morali valide per la comunità.

2.6 La teoria aristotelica delle virtù e il *μέσον*

Secondo Tugendhat nella deliberazione pratica (*φρόνησις*) in Aristotele si incontrano le virtù della felicità e le virtù morali: le prime riguardano maggiormente l'individuo come

¹⁶⁴ Tugendhat 1993c, p. 248.

¹⁶⁵ Ivi, p. 234.

¹⁶⁶ Ivi, p. 248, 249.

¹⁶⁷ Ivi, p. 249.

soggetto singolo, le seconde comprendono l'individuo come inserito all'interno della comunità. I due momenti in realtà non sono slegati, perché le possibilità di felicità dell'individuo si attuano all'interno della comunità, nella quale l'azione del singolo assume contorni morali. La stretta relazione tra virtù della felicità e virtù morali trova riscontro anche nel fatto che il comportarsi correttamente nell'ambito dei diversi affetti si dà in relazione all'elogio e al biasimo. Inoltre, elogio e biasimo delimitano il perimetro dell'azione morale all'interno della quale il criterio della deliberazione è dato dal "giusto mezzo" (*μέσον*). Tugendhat ritiene però tale criterio troppo indeterminato perché può essere adottato tanto per definire le virtù della felicità in senso squisitamente soggettivo come virtù del carattere (seppure sempre all'interno della *κοινωνία*), quanto le virtù morali nella loro valenza comunitaria in un senso più propriamente normativo. Per questa ragione intraprende un'analisi volta a capire se il criterio del "giusto mezzo" possieda una rilevanza normativa quando vi si ricorre per definire le possibilità della deliberazione pratica del soggetto, il quale comunque guarda al suo continuo affettivo nell'orientare la prassi in seno alla comunità. Seguendo la sua interpretazione del *μέσον*, non è possibile definire l'orizzonte dell'etica escludendo la costituzione emotiva dell'individuo.

Prima di passare all'analisi del problema è necessaria una precisazione terminologica. Tugendhat traduce in tedesco all'inizio della tredicesima lezione delle *Vorlesungen über Ethik* la parola *μέσον* una sola volta con *das Mittlere* – che in italiano potremmo rendere con "termine medio" – poi sempre con *die Mitte* che potremmo invece rendere con "giusto mezzo". Effettivamente possiamo assumere come validi entrambi i significati della parola *μέσον*: essa può indicare tanto "giusto mezzo" quanto il "termine medio" del sillogismo pratico. Approfondiremo meglio questo aspetto più avanti, quando apriremo una breve parentesi di chiarificazione concettuale col fine di chiarire in che modo il *μέσον* possa costituire secondo Tugendhat una rappresentazione formale del processo della prudenza pratica tanto nell'ambito delle virtù del carattere quanto nell'ambito delle virtù morali.

Il collegamento che Tugendhat pone tra *φρόνησις*, termine medio, elogio e biasimo può essere rinvenuto in *Etica Nicomachea* II, 4 e II, 5. Aristotele parte dalla considerazione che tre sono le cose che si generano nell'anima: le passioni (*πάθη*), cioè tutto ciò che è seguito da piacere e dolore; le capacità (*δυνάμεις*), che sono possedute per natura; gli stati abituali (*ἔξεις*). Virtù e vizi non sono passioni: «Non veniamo lodati né biasimati secondo le nostre passioni (infatti non si loda chi ha paura o si adira, né si biasima colui che semplicemente si adira, ma si biasima chi lo fa in un certo modo), ma siamo lodati e biasimati sulla base delle

virtù e dei vizi» (EN 1106b).¹⁶⁸ In questo passo sono introdotti lode e biasimo e posti, come ci ricorda Tugendhat, in relazione alle virtù. Possiamo subito notare che le passioni (πάθη) non sono in sé oggetto di lode e biasimo, perché nella prospettiva aristotelica sono già nella disponibilità dell'umano: in ciascuno si danno passioni, ciò che differenzia gli uomini è il modo in cui vengono utilizzate. Nel novero delle cose che si generano nell'anima le passioni sono strettamente legate a piacere e dolore, ma sembra che in sé non possano costituire la virtù o il vizio. Tugendhat nota anche che in Aristotele «la virtù è una disposizione ferma della volontà in relazione a un ambito di affetti o a un ambito di possibilità di operare, ma in questo modo la virtù può venir classificata soltanto all'interno del genere proprietà del carattere»¹⁶⁹. Le passioni, attribuendo rilievo alla disposizione ferma della volontà, non possono essere considerate vizi e virtù: l'individuo è chiamato ad operare egli stesso un costante «riposizionamento» affettivo per vivere nel mondo (cfr. libro X EN). Neanche le capacità (δυνάμεις) coincidono con virtù e vizi, esse infatti sono in noi per natura, come Aristotele già notava in EN, II, 1, 1103a, 20-26¹⁷⁰. Il suggerimento interpretativo di Tugendhat di connettere lode e biasimo alla virtù sembra ancora più plausibile anche alla luce di altri due fondamentali passi aristotelici. Nel primo la relazione tra lode e biasimo, virtù e vizi è esplicita al massimo grado: «Siamo lodati e biasimati sulla base delle virtù e dei vizi» (EN, 1106a, 1-2: κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἢ ψεγόμεθα)¹⁷¹.

Manca però ancora un criterio per individuare virtù e vizio: in base a cosa distinguiamo in un continuo di affetti la virtù dal vizio? Per distinguere la virtù dal vizio Aristotele propone in un altro famoso passo il criterio del giusto mezzo (μέσον): «La virtù riguarda le passioni e le azioni, nelle quali l'eccesso costituisce un errore e il difetto è biasimato, invece il giusto mezzo è lodato e costituisce la correttezza» (EN, II, 5, 1106b, 25)¹⁷². Le osservazioni di Tugendhat quando lega la φρόνησις nel senso di *Überlegung* (riflessione mediata dal linguaggio che permette la deliberazione pratica) all'ἀρετή (*Tugend*) aderiscono da vicino al testo aristotelico (quasi letteralmente) e forniscono utili chiarificazioni: adottando la sua chiave di lettura, la deliberazione pratica virtuosa, legata all'ambito della lode e del biasimo,

¹⁶⁸ Aristotele 1999, p. 59.

¹⁶⁹ Tugendhat 1993c, p. : «Vorher war klargelegt worden, daß eine Tugend in einer festen Willendisposition in Bezug auf einen Affektbereich oder einen Bereich von Handlungsmöglichkeiten besteht, aber damit ist die Tugend nur in die Gattung Charakterei».

¹⁷⁰ Aristotele 1999, p. 47: «A partire da ciò è anche chiaro che nessuna virtù morale nasce in noi per natura, dato che nessun ente naturale si abitua a essere diverso: [...]. Quindi le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine».

¹⁷¹ Ivi, p. 62 e 63.

¹⁷² Ivi, p. 63.

si configura come «la rispettiva “medietà”¹⁷³ tra un eccesso e un difetto in relazione al continuo di un ambito di affetti o dell’ambito corrispondente di azioni»¹⁷⁴. Insistere sull’equivalenza tra la virtù e il *μέσων*, inteso sia come giusto mezzo sia come termine medio, ci rinvia alla comprensione della struttura formale della deliberazione pratica: in tal senso a mio avviso il riferimento al termine medio dovrebbe essere posto in relazione alla teoria del sillogismo pratico in Aristotele. L’apertura di una parentesi sul sillogismo pratico non serve però soltanto a fornire una chiarificazione concettuale, ma anche ad aiutarci a rispondere a un importante interrogativo: il criterio (*Kriterium*) del *μέσων* costituisce una “formula vuota” (*Leerformel*) o è un “vero principio” (*ein echtes Prinzip*)¹⁷⁵ dotato di valore non soltanto esplicativo delle modalità mentali della deliberazione, ma anche di valore normativo?

2.7 Una parentesi concettuale: sillogismo pratico e *μέσων*

Notoriamente il sillogismo pratico è apparso come un *monstrum* a molti lettori e interpreti del testo aristotelico¹⁷⁶. È infatti difficile comprendere in che modo la premessa maggiore del sillogismo pratico possa concludere con un’azione. Anche se Tugendhat non affronta direttamente la teoria del sillogismo pratico, nondimeno i nessi che pone tra “giusto mezzo” (*μέσων*; *Mitte*), virtù e *φρόνησις* dovrebbero tenerla nel giusto conto. Per prima cosa possiamo notare che la relazione stretta tra *φρόνησις* e *μέσων* nell’architettura teorica dell’etica aristotelica non può non chiamare in causa il sillogismo pratico. Infatti, soprattutto nell’ambito della filosofia analitica, diversi studi hanno sottolineato la centralità del sillogismo pratico per una piena comprensione dell’etica aristotelica, la quale si compendia nella teoria della *φρόνησις*¹⁷⁷. Ricapitolando quanto abbiamo già visto sopra: per rendere il greco *μέσων* nel testo tedesco abbiamo la parola *Mitte*, la parola greca invece in italiano generalmente si rende con “giusto mezzo”. Nondimeno – se seguiamo da vicino l’uso che fa Tugendhat del termine *μέσων* nel corso della quattordicesima lezione delle *Vorlesungen über Ethik* – notiamo un rapporto di forte consequenzialità tra il “termine medio” del sillogismo pratico e l’azione conforme al “giusto mezzo” che si dà fattualmente nella deliberazione pratica. Vediamo se è possibile saggiare la validità di questa ipotesi analizzando la struttura formale del

¹⁷³ N. d. t.: nel testo tedesco il greco *mésōn* è reso con *die Mitte*, in italiano potremmo rendere anche con “termine medio” o “giusto mezzo”, nel seguito della trattazione Tugendhat usa la parola “*Mitte*” in entrambe le accezioni. Nel paragrafo successivo analizzerò l’importanza di questa sfaccettatura.

¹⁷⁴ Tugendhat 1993c, p. 250.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 251. Tugendhat utilizza l’espressione *echtes Prinzip* accostandola a *Kriterium*, forse però sarebbe stato più opportuno approfondire l’eventuale distinzione tra principio regolativo (o meglio *criterio* regolativo?) e principio normativo. A mio avviso Tugendhat non esplica in modo sufficientemente chiaro tale possibile differenza.

¹⁷⁶ Nicolaci 1999.

¹⁷⁷ Cfr. *ivi* p. 97 e nota 4 nella stessa pagina.

sillogismo pratico: «Sebbene gli esempi portati da Aristotele non siano facilmente riconducibili sotto un comune denominatore, quel che egli sembra sostenere è che, delle due premesse necessarie alla costruzione del sillogismo, la maggiore, che assegna il fine dell'azione, contiene la determinazione di quel che in universale è da perseguire e la minore, che individua il mezzo idoneo alla realizzazione del fine, contiene la considerazione che un particolare oggetto, sensibilmente individuabile, la cui produzione è in nostro potere, ricade sotto una tale determinazione»¹⁷⁸. In modo schematico potremmo visualizzare come segue la struttura del sillogismo pratico:

1. Premessa maggiore: assegna il fine all'azione.
2. Premessa minore: individua il mezzo idoneo alla realizzazione del fine.
3. Conclusione: l'azione.

Seppur con cautela, ricordiamo infatti che Aristotele non riporta degli esempi univoci, possiamo provare a verificare che l'architettura generale del sillogismo pratico sia riconducibile alla definizione di virtù intesa come il termine medio corretto in relazione o in riferimento a (*mit Bezug auf: peri ti*)¹⁷⁹ un ambito di affetti e all'ambito corrispondente di azioni. Tugendhat aiuta a chiarire ricorrendo ad alcuni luoghi classici dell'*Etica Nicomachea*: ad esempio in *EN*, III, 9 «il coraggio rappresenta il giusto mezzo (termine medio) corretto tra la codardia e la temerarietà, cioè il giusto mezzo corretto in relazione agli (*peri ti*) affetti del timore e dell'audacia», mentre in *EN* IV, 1 «la generosità è il giusto mezzo (termine medio) corretto in relazione all'ambito di azione del dare e ricevere denaro»¹⁸⁰. Il μέσον, quindi, è dato “in relazione a” un ambito di affetti o a un ambito di azioni: come ci aiuta questa osservazione a comprendere meglio i contorni del problema del sillogismo pratico e a capire se il criterio del giusto mezzo sia o no un vero principio? In accordo con la definizione che riferisce la virtù ad un ambito particolare di affetti o azioni potremmo restituire la struttura formale astratta e generalissima del sillogismo pratico come segue:

1. Il fine perseguito dall'azione è la felicità;

¹⁷⁸ Ivi, p. 95.

¹⁷⁹ Cfr. Tugendhat 1993c, p. 251. Così Tugendhat nella nota 1 di p. 250 rimanda al lavoro di N. Hartmann *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, Berlin, 1944: «N. Hartmann spricht von „Lebensgebieten“. Er unterstreicht mit Recht, daß jede Tugend die richtige Verhaltensweise zu einem *peri ti* ist». [Hartmann parla di ambiti di vita. Sottolinea a ragione, che ogni virtù è il corretto modo di comportarsi rispetto ad un *peri ti*].

¹⁸⁰ Tugendhat 1993c, p. 250, 251: «So ist z. B. die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, d. h. die richtige Mitte mit Bezug auf (*peri ti*) die Affekte Furcht und Mut (III, 9), und die Freigebigkeit (Generosität) die richtige Mitte mit Bezug auf den Handlungsbereich des Gebens und Nehmens von Geld im Gegensatz zu Verschwendungssucht und Knausrigkeit (IV, I)».

2. La virtù particolare α è il giusto mezzo (medietà) tra eccesso/difetto di affetto x o eccesso/difetto di azione X mediante il quale si mantiene o si raggiunge la felicità
3. Il virtuoso ha (agisce con) α

Un esempio ulteriore di formalizzazione generale, suggerito a mio avviso dalla linea interpretativa di Tugendhat, potrebbe essere il seguente: tutti gli uomini che vogliono essere sani/felici perseguono il fine A [massima generale], Socrate vuole/desidera essere sano/felice in un certo ambito particolare perseguendo A secondo la virtù α del giusto mezzo tra eccesso/difetto di affetto x o eccesso/difetto di azione X [termine medio]; perseguendo A Socrate agisce in modo α virtuoso. Questa formalizzazione, che insiste sul carattere “eudaimonistico” della premessa maggiore, fa salva la concezione aristotelica secondo la quale il fine è l’oggetto della contemplazione ed è la felicità: il fine dell’azione, in un certo senso, è quindi già nella premessa maggiore un bene le cui modalità di conseguimento sono ulteriormente precisate dal termine medio della minore. Il criterio per individuare il modo corretto per perseguire la virtù è posto nella premessa minore ed è rappresentato dalla capacità di conformarsi al giusto mezzo «tra un eccesso e un difetto rispetto a un ambito di affetti e all’ambito corrispondente di azioni».

Se assumiamo che per Aristotele il fine dell’uomo è la felicità, il sillogismo pratico, nel suo carattere per così dire astratto e generalissimo, conterrà nella premessa maggiore una proposizione “eudaimonistica”, il cui predicato è cioè la felicità/salute del soggetto. Nel caso delle virtù del carattere e delle virtù morali non abbiamo però a che fare con un tipo di fine “qualunque” che l’uomo può porre a sé stesso in un progetto esistenziale di vita. Infatti, non ogni proposizione del tipo “voglio essere felice” deve essere espressa come un’affermazione intorno alla felicità nel campo specifico delle virtù morali e del carattere: ad esempio posso immaginare che Socrate abbia come fine il voler fare il musicista; questa sua volontà opera quindi in un determinato campo particolare rispetto ad un progetto di vita specifico (la musica). Raggiungere l’eccellenza nel campo della musica sarebbe il bene che Socrate persegue nel pieno esercizio delle sue concrete capacità proprio in quel campo definito e preciso che è la musica. In questo caso il fine sarebbe fissato all’interno di ciò che Rawls chiama «piano razionale di vita»¹⁸¹, cioè all’interno di un ambito generale di azioni possibili che non sono legate direttamente alla moralità (ad esempio l’esercizio professionale dell’attività di musicista) e che hanno una ricaduta etica nella misura in cui nello svolgerle si contribuisce agli obiettivi posti nei piani razionali di vita degli altri consociati. Ma nel caso della *φρόνησις* e

¹⁸¹ Rawls 1971 (2019), § 63, p. 367 e ss..

della *praxis* il carattere soggettivo della scelta sembrerebbe rimandare al desiderio di felicità dell'individuo non soltanto all'interno di un progetto esistenziale "qualunque" (come il dedicarsi alla musica), ma ad una felicità che riguarda da vicino le virtù morali e le virtù del carattere nel rapporto affettivo con gli altri individui-soggetti (non semplicemente con dei "consociati"). Ogni azione è infatti compiuta in vista di un bene, ma nel caso delle virtù specificamente morali e del carattere lo scopo dell'azione è il mantenimento della relazione in vista dell'equilibrio affettivo. Questo – come vedremo meglio più avanti – è il senso genuino per Tugendhat del principio del giusto mezzo: lo si deve intendere come equilibrio tra l'aprirsi e il chiudersi della relazione con gli altri.

2.8 Aspetti normativi del μέσον

L'oggetto della contemplazione, che coincide col fine che si intende raggiungere attraverso l'azione (il *theórema*), è la virtù stessa della felicità: ciò è sempre vero, tanto nel caso della scelta di fini legati a generici piani razionali di vita, quanto nel caso di scelte specificamente morali. Nel primo caso, come abbiamo visto, non si dà una precisazione su fini particolari: ciascuno nella sua vita persegue dei fini rapportati a casi particolari sulla base delle proprie inclinazioni (che possono o meno coincidere con delle doti innate o acquisite). Nel secondo caso, cioè nel contesto delle virtù del carattere e delle virtù morali, la deliberazione corretta avviene nel dominio affettivo della persona. Ma è proprio in questo secondo caso che la constatazione dell'insieme complesso di possibilità affettive attiva la riflessione del saggio (e non semplicemente dell'uomo abile), il quale per la deliberazione pratica all'interno del suo *continuum* emotivo segue il "giusto mezzo". Quindi, appurato che il μέσον può costituire una rappresentazione formale del processo della prudenza pratica riferita al *continuum* emotivo dell'individuo, si può ritornare alla domanda dalla quale aveva preso il là il ragionamento: in che misura ci troviamo di fronte ad un principio autentico o non piuttosto ad una formula vuota e in che misura abbiamo a che fare con un aspetto normativo?¹⁸² In via preliminare si potrebbe già rispondere che il "termine medio" non è certamente un principio, se si intende per principio un criterio per cui si determina dove si trova la linea che divide l'eccesso dal difetto. Aristotele stesso nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* si era posto il problema delle difficoltà del criterio del giusto mezzo (in particolare in *EN* b 1138 b 29 ss.): in base a quale criterio decide l'esperto nel caso particolare? Aristotele sottolinea che anche se si conosce il criterio del giusto mezzo tra un eccesso e un difetto (che ribadisce essere vero), questa conoscenza in sé non basta perché deve essere calata nel caso concreto.

¹⁸² Cfr. Tugendhat 1993c, p. 251.

Il ricorso al *μέσον* – secondo Tugendhat – potrebbe portare Aristotele ad introdurre criteri morali, non adeguatamente fondati. Nello specifico egli accentua la relazione tra *μέσον* e *sollen*, insistendo su un’interpretazione del *δεῖ* aristotelico in *Eth. Nic.* 1106b 21, ss., che potrebbe suscitare interesse e dibattito tra gli studiosi di Aristotele: «Il giusto mezzo consiste nel fatto che uno sperimenta piacere o dispiacere “lì dove uno **deve (soll)** e per quelle cose e con riguardo a coloro i quali e in vista di quello e nel modo in cui si **deve (soll)**”»¹⁸³. Per capire la tensione tra *μέσον* e *sollen* è necessario rimarcare ancora una volta la distinzione possibile nella teoria delle virtù aristotelica tra le virtù del carattere e le virtù morali. Chiaramente, se si pone maggiormente l’accento sulle seconde, sarà più rilevante la concezione della giustizia, che, come è noto, Aristotele formula nel V libro dell’*Etica Nicomachea*. Ora Tugendhat, seguendo Aristotele, cerca di evidenziare la descrizione dei processi reali attraverso i quali si può produrre la deliberazione connettendoli sia all’affettività concreta del carattere del singolo sia alle conseguenze degli affetti della deliberazione individuale nella comunità (*κοινωνία*). È proprio nell’ambito comunitario che si sviluppano sia le virtù del carattere sia le virtù normative della giustizia. Chiaramente, seguendo questa linea interpretativa, il criterio del “giusto mezzo”, presentato come eccesso o difetto in un ambito particolare di affetti o azioni, “descrive” una “possibilità” dell’appetizione umana e permette di illuminare sia l’ambito del carattere sia l’ambito delle virtù in senso più strettamente morale. L’uomo è un essere che possiede una serie di connotazioni emotive: si è inseriti in un contesto sociale all’interno del quale si agisce di volta in volta attivando delle risposte alla si-

¹⁸³ La resa di *δεῖ* con *soll* potrebbe fornire interessanti spunti agli studiosi di Aristotele (ed eventuali obiezioni). Non mi concentro in questa tesi sugli aspetti filologici, di seguito propongo il confronto tra il testo greco di *Etica Nicomachea*, la traduzione tedesca di Tugendhat e tre traduzioni da tre note edizioni in lingua italiana. *Eth. Nic.* 1106b 21: (21) [καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὖ·] τὸ δ’ ὅτε *δεῖ* καὶ ἐφ’ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς *δεῖ*, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. Nelle *Vorlesungen über Ethik* (p. 251) abbiamo: «Die Mitte besteht darin, dass man dort Lust bzw. Unlust empfindet, „wo man es **soll** und mit Bezug worauf und in Bezug auf wen und worum-willen und wie man es **soll**“». La traduzione di Plebe è la più vicina all’interpretazione di Tugendhat: «Io qui parlo della virtù etica: essa infatti riguarda le passioni e le azioni, ed è in esse che s’incontrano l’eccesso, il difetto e la posizione di mezzo. Ad esempio del timore, dell’ardire, del desiderio, dell’ira, della pietà e in genere del godere e dell’addolorarsi v’è un troppo e un troppo poco ed entrambi non vanno bene; ma se noi proviamo quelle passioni **quando si deve, in ciò che si deve, verso chi si deve, allo scopo e nel modo che si deve**, allora saremo nel mezzo e nell’eccellenza, che sono propri della virtù» (Aristotele 2008, pp. 44, 45). Natali traduce: «Sto parlando della virtù morale: essa infatti riguarda le passioni e le azioni, ed è in queste che si danno eccesso, difetto e giusto mezzo; per esempio di avere paura, adirarsi e in generale del provare sensazioni di piacere e dolore vi è un troppo e un poco, entrambi i quali non sono bene], ma il provarlo **nel momento adatto**, riguardo alle cose e in relazione alla gente adatta, per il fine e nel **modo adatto**, è giusto mezzo e un’ottima cosa». (Aristotele 1999, p. 63) Nell’edizione Bompiani a cura di Arianna Fermani abbiamo: «Mi riferisco alla virtù morale; essa, infatti, riguarda le passioni e le azioni, ed è in queste che si danno eccesso, difetto e giusto mezzo; per esempio del provare paura, dell’essere coraggiosi, del desiderare, dell’arrabbiarsi, del provare pietà e, in genere, del provare sensazioni di piacere e di dolore, vi è un troppo e un poco, ed entrambi non sono buoni; al contrario il provarli **nel momento opportuno**, riguardo alle cose e alle persone adatte, per il fine e **nel modo adeguato**, è il giusto mezzo e l’ottimo, e questa è la caratteristica della virtù». (Aristotele 2018, p. 501).

tuazione data. Questo aspetto viene in un primo momento constatato: gli uomini sperimentano ira, invidia, piacere, dolore, desiderio, repulsione, compassione, ecc. La constatazione dell'insieme complesso di possibilità affettive attiva la riflessione del saggio che in vista della deliberazione pratica segue il "giusto mezzo". In definitiva la saggezza pratica consiste nell'imparare a sperimentare piacere e dolore là dove si "deve" e nel modo in cui si "deve", ma per raggiungere questo obiettivo sembra che non si possano fornire regole al saggio. Non basta dire che si "deve" agire conformemente al giusto mezzo, perché sarebbe come dire a qualcuno che se vuole essere sano "deve" semplicemente seguire i precetti della medicina, senza invece entrare nel dettaglio su quali siano e su come si seguano questi precetti. Come si è visto sopra discutendo del sillogismo pratico, sembra che il saggio nel caso concreto possa agire bene soltanto se già è saggio. Tugendhat sottolinea: «evidentemente ci muoviamo in circolo»¹⁸⁴. Ma le cose stanno realmente così? Aristotele assume il criterio del giusto mezzo semplicemente dalla morale del suo tempo? O piuttosto Aristotele non ha veramente affrontato alcuni aspetti genuini della morale quando intende il termine medio nel senso di equilibrio (*Ausgewogenheit*)? Inoltre si può porre una relazione tra le virtù esposte da Aristotele e le obbligazioni della tradizione contrattualista?

2.9 L'equilibrio: il carattere genuinamente morale del μέσον

Anche se Tugendhat esprime delle riserve su un possibile carattere "normativo occulto" del giusto mezzo¹⁸⁵, dacché reputa che questo andrebbe ulteriormente validato o quanto meno "chiarito", la sua posizione è in generale positiva circa l'originalità, la pregnanza e la coerenza dell'etica aristotelica. Innanzitutto Aristotele non assume il criterio del giusto mezzo semplicemente dalla morale del suo tempo. È infatti chiaro che si pone al contrario in dialogo dialettico con le opinioni di chi lo ha preceduto: «Non basta dire che Aristotele è un figlio del suo tempo, poiché di fatto sembra ricorrere poco o nulla ai giudizi morali, che effettivamente dipendono dalla sua epoca»¹⁸⁶. Aristotele cerca di porsi in modo critico rispetto alla tradizione nella quale e dalla quale si muove, non ne accetta passivamente tutte le sfumature. La indaga e la comprende, ma non la asserisce semplicemente privandosi della sua autonomia di valutazione. Il giudizio di Tugendhat è molto favorevole verso Aristotele

¹⁸⁴ Tugendhat 1993c, p. 252: «Offenbar bewegen wir uns im Kreise».

¹⁸⁵ Come ho già scritto, la distinzione tra criterio e principio in relazione al μέσον può prestarsi a dei fraintendimenti: probabilmente quando ci si riferisce esclusivamente alle virtù del carattere sarebbe meglio parlare di "criterio regolativo", quando invece ci si riferisce alla virtù della giustizia si potrebbe parlare di "principio normativo". Tugendhat non approfondisce estesamente tale possibile ambiguità terminologica.

¹⁸⁶ *Ibid.*: «Es genügt nicht zu sagen, Aristoteles sei ein Kind seiner Zeit gewesen, denn faktisch scheint er auf so gut wie keine moralischen Urteile zu rekurrieren, die wirklich zeitabhängig sind».

nel comparare la concezione della giustizia dello stagirita alla tradizione di pensiero contrattualista kantiana: «L'ambito che Aristotele ha qui in vista con il tema della virtù non è un equivalente forse mal definito delle azioni e delle omissioni della concezione kantiana, bensì la completano – a ragione o a torto da una prospettiva universalista – e in questo completamento risiede certamente in primo luogo un ampliamento essenziale del precetto [*Gebot*] positivo che si pone molto più in là dell'obbligazione kantiana di aiutare esclusivamente in caso di necessità, e in secondo luogo, questo precetto non consiste in azioni ma in attitudini»¹⁸⁷. Questo punto è centrale per la comprensione della proposta di Tugendhat di connettere Aristotele ad Erich Fromm ed è legato a sua volta in modo diretto al pensiero morale dello Stagirita (pur con critiche e differenze): le virtù in quanto attitudini, compresa la virtù per eccellenza della giustizia, possiedono un carattere eminentemente sociale e comunitario, che conduce agli affetti.

Le virtù sono sociali e attitudini che conducono agli affetti, perché, come evidenziato da Aristotele nella *Retorica* (1378a 25 *epi poiios*) gli «affetti si presentano in generale come riferiti alle altre persone»¹⁸⁸. Tugendhat – lo abbiamo visto anche prima – avverte che la maggior parte delle virtù in Aristotele non si riferisce soltanto a determinati ambiti di affetti, ma ad azioni o comportamenti (*práxeis*): ad esempio la generosità, in quanto giusto mezzo tra il dare e il ricevere denaro, può essere esercitata come azione, ma può essere anche un'attitudine affettiva interiorizzata. Ciò significa, precisando meglio, che le azioni a loro volta possono distinguersi in movimenti (definiti per uno stato finale che si persegue) e attività che hanno il fine in loro stesse (*Metafisica*, IX, 6):

Quelle azioni alle quali si riferiscono le virtù nell'*Etica Nicomachea* sono tutte attività (che Aristotele chiama anche in senso stretto *práxeis*), poiché in caso contrario sarebbero riferite all'utile, e tanto l'utile quanto il dannoso sono incorporati da Aristotele nell'ambito della giustizia (1134a 8, si veda anche 1129b 2). Le attività e le azioni riferite a fini possono, ovviamente, intrecciarsi: la prassi del comportamento generoso, per esempio, implica che vengano eseguite azioni particolari di aiuto riferite a fini, però il comportamento generoso stesso è un'attività e ha il suo fine in sé stessa. [...]. Comportarsi generosamente è ad esempio l'*energeia* (attività) della quale si tratta, e può essere raggiunta se si effettuano determinate azioni riferite a fini. Comportarsi generosamente, ad esempio, è l'*energeia* (attività) in questione, e può essere raggiunta solo se determinate azioni vengono svolte in riferimento a fini – quali siano è qualcosa che sa l'esperto. In

¹⁸⁷ Ivi, p. 253: «Daraus folgt nun, daß der Bereich, den Aristoteles mit den Tugenden ins Auge faßt, nicht ein vielleicht schlechter definiertes Äquivalent für die Handlungs- und Unterlassungspflichten des Kantischen Konzepts sind, sondern daß sie dieses – zu Recht oder zu Unrecht aus einer universalistischen Perspektive – ergänzen, und zwar liegt in dieser Ergänzung erstens eine wesentliche Erweiterung des positiv Gebotenen über die im Kantischen Konzept einzige Pflicht des Helfens in Not hinaus, und zweitens besteht das, was geboten ist, durchweg nicht in Handlungen, sondern in Haltungen».

¹⁸⁸ Ivi, p. 254: «Daß Aristoteles in erster Linie soziale Tugenden ins Auge faßt, wird auch daran sichtbar, daß er die Tugend als Haltung zu den Affekten einführt, und daß er die Affekte in der *Rethorik* allgemein als auf andere bezogen darstellt (cgl. 1378 a 25 *epi poiios*)». [Che Aristotele consideri in prima linea le virtù sociali, è evidente per il fatto che la virtù in quanto attitudine conduce agli affetti, e che egli presenta nella *Retorica* gli affetti in generale come riferiti agli altri].

modo simile il nuoto è un'attività che può essere effettuata solo quando determinate azioni vengono svolte con le braccia e le gambe per quello scopo¹⁸⁹.

Quindi in modo analogico: il nuoto come attività ha il fine in sé stesso, ma chi vuole nuotare (cioè raggiungere il fine) deve mettere in atto determinati movimenti; il costruire la casa è un'attività il cui fine è l'edificio completo, ma per raggiungere il fine di ottenere l'edificio completo devo mettere in atto appunto l'attività del costruire. Così la generosità è un'attività che ha il fine in sé stessa, ma chi la vuole compiere deve mettere in atto determinati comportamenti. I comportamenti sociali presuppongono che la persona adotti una specifica attitudine riguardo agli altri, ma il tratto caratterizzante di tale attitudine, il tratto potremmo dire generalissimo, non è un'attività specifica in senso stretto: ad esempio l'amabilità è una virtù del comportamento come "giusto mezzo" tra l'adulazione e la villania, che si realizza mediante comportamenti specifici noti all'esperto, ma nel suo senso più profondo esprime l'attitudine propria dell'equilibrio all'interno del comportamento tra umani. In sintesi Tugendhat – questo è anche il principale *trait d'union* tra Aristotele e Fromm – ritiene che l'attitudine generale che rende possibile il comportamento interumano sia l'equilibrio tra l'aprirsi e il chiudersi della relazione. In tale equilibrio convergono tutte le dinamiche emotive del soggetto all'interno del gruppo, pertanto le virtù del carattere sono inesorabilmente legate alle virtù morali in senso stretto. Le virtù morali non possono essere comprese trascurando la connotazione affettiva del singolo all'interno del gruppo: la morale non si comprende soltanto attraverso il contratto sociale, ma la giustizia (che alcune tradizioni contrattualiste di ispirazione kantiana ritengono si fondi prevalentemente, se non unicamente, sul contratto) è una virtù del carattere e al contempo una virtù morale, relativa cioè all'agire in comunità. Tugendhat risponde infine alla domanda dalla quale aveva preso le mosse il suo ragionamento, se cioè il criterio del *μέσος* aristotelico, schiarito attraverso il concetto di equilibrio, sia o no una formula vuota:

L'equilibrio ormai non è una formula vuota, poiché gli estremi hanno un significato proprio: rappresentano le possibilità polari carenti all'interno del legame che lega la persona con gli altri nelle varie dimensioni della convivenza. Tutte queste virtù sociali sono eccellenze del comportamento, nelle quali ci apriamo o ci chiudiamo agli altri. Il comportarsi verso gli altri è come un atto di bilanciamento tra la perdita della relazione e il perdersi a sé stesso, tra l'autonomia e la dipendenza. Gli estremi, a loro volta, sono modi di essere identificabili, e questo è il motivo per cui parlare di equilibrio non è una formula vuota.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Ivi, p. 255: «Diejenigen Handlungen, auf die sich die Tugenden in der *Nik. Ethik* beziehen, sind nun alles Tätigkeiten und zweckbezogene Handlungen verschränken: die *praxis* des freigebigen Verhaltens z. B. impliziert, daß einzelne zweckbezogene Handlungen des Helfens ausgeführt werden, aber das freigebige Verhalten selbst ist ein Tätigsein, es hat seinen Zweck in sich selbst. [...]. Sich z. B. freigebig zu verhalten ist die *energeia* (Tätigkeit), um die es geht, und sie kann nur erreicht werden, wenn bestimmte Zweck-bezogene Handlungen vollzogen werden – welche das sind, erkennt der Urteilsfähige –, im Prinzip analog wie z. B. zu schwimmen eine *energeia* (Tätigkeit) ist, die nur vollzogen werden kann, indem bestimmte zweckhafte Handlungen mit Armen und Beinen ausgeführt werden».

¹⁹⁰ Ivi, p. 256: «Jetzt ist die Rede von Ausgewogenheit keine Leerformel mehr, weil die Extreme einen eigenen

2.10 Da Aristotele a Fromm

Prima si diceva che Tugendhat ricorre ad Erich Fromm per precisare che le virtù del carattere, intese come equilibrio, possono avere delle ricadute sulla motivazione morale: una società giusta è una società equilibrata e individui che perseguono l'equilibrio del carattere contribuiscono ad alimentare lo stesso equilibrio complessivo della società nella quale vivono. Inoltre una società giusta contribuisce al benessere psicologico degli individui che in essa vivono. Le virtù del carattere si legano così intimamente alle virtù della giustizia in un processo circolare: le prime alimentano le seconde ed entrambe contribuiscono contemporaneamente a mantenere e a incrementare l'equilibrio complessivo del singolo (la salute psichica: l'*εὐδαιμονία*) e della comunità nella quale il singolo stesso vive, sceglie e agisce. Secondo questa prospettiva abbiamo un primo momento di taglio per così dire più "descrittivo" delle virtù del carattere ed un secondo momento nel quale è contemplato il carattere normativo dell'azione. Entrambi i momenti sono però strettamente connessi perché si fondano sull'assunto della naturale interdipendenza degli uomini in quanto animali sociali. Il problema della motivazione morale, che tanto sta a cuore a Tugendhat, è però illuminato ancora soltanto parzialmente: vediamo meglio come si connette il principio del giusto mezzo alla concezione dell'equilibrio e del carattere di Erich Fromm.

Il dialogo tra gli antichi e i moderni, che Tugendhat aveva posto come punto di avvio del suo movimento di pensiero morale e che in fondo ha come obiettivo la conciliazione tra l'etica eudemonica delle virtù di Aristotele e l'etica del dovere kantiana, trova adesso in Fromm, autore contemporaneo, un decisivo punto di congiunzione e di svolta. Abbiamo già visto in precedenza, analizzando il saggio *Etica antica e moderna*, che i riferimenti impliciti, adottati da Tugendhat per cercare di rispondere al problema della motivazione morale, devono essere rintracciati nella temperie culturale della Scuola di Francoforte all'interno della quale e a partire dalla quale si sviluppano i lavori di Herbert Marcuse ed Erich Fromm. Come è noto hegel-marxismo e psicoanalisi costituiscono per entrambi i pensatori le basi dalle quali prende il là l'analisi della società e il tentativo di rispondere ai problemi morali dell'individuo. Risalire alle "fonti" ispiratrici di Tugendhat è necessario per ricostruire il suo "percorso di pensiero" (*Gedankengang*) che consta di un collage personale e originale delle posizioni dei predecessori: le sue *Vorlesungen über Ethik* in questo senso sono al contempo

Sinn haben: sie stellen die polaren defizitären Möglichkeiten dar innerhalb des Brückenschlages, den eine Person in den verschiedenen Dimensionen des Miteinander zu den anderen vollzieht. Alle diese sozialen Tugenden sind Vorzüglichkeiten des Verhaltens, in dem wir uns den anderen gegenüber öffnen bzw. verschließen. Das Sichverhalten zu den anderen ist wie ein Balance-Akt zwischen Autonomie und Bezogenheit. Die Extreme sind ihrerseits identifizierbare Seinsweisen, und das ist der Grund, warum die Rede von Ausgewogenheit nicht eine Leerformel ist».

una storia della filosofia morale e un trattato di etica. Si discutono i problemi attraverso il dialogo con gli autori, ma gli autori sono per così dire “adombrati” dai problemi che loro stessi avevano individuato come fondamentali. Per cogliere i nessi molteplici della riflessione morale di Tugendhat e costruire a partire da quella dobbiamo definire i contorni del suo orizzonte: egli si ispira non solo alla tradizione che si rifà ad Aristotele e a Kant, ma anche allo sfondo teorico della Scuola di Francoforte, con la quale si confronta – talora in modo polemico, ad esempio con Habermas – senza però ricusarne l’attitudine fondamentale, che individua nella filosofia non solo uno strumento di conoscenza del mondo, ma anche uno strumento di trasformazione. Evocare la suggestione marxista secondo la quale compito del filosofo morale non è soltanto la proposta teoretica pura, ma il desiderio per così dire di saggiarne “scientificamente” la plausibilità su una società complessa non è nel caso di Tugendhat un’adesione incondizionata ad un “moda” di pensiero, quanto il desiderio di rendere concretamente “operativa” la stessa teoria morale. In questo senso possiamo cogliere nell’autobiografia di Tugendhat un impegno anche “politico” volto ad esempio a favorire il disarmo nucleare, a difendere i diritti dei rifugiati libanesi in Germania e al contempo a rifiutare le ondate di serpeggiante antisemitismo che lo avevano coinvolto in prima persona proprio in Germania – sua patria di elezione – in quanto giudeo¹⁹¹. Filosofo radicale e provocatore: i diritti umani non sono per lui una “moda” partigiana quanto un metodo e una prassi; la filosofia morale non è soltanto esercizio speculativo, ma anche guida dell’azione, e allo stesso tempo la filosofia morale non è ridotta a “psicologismo” o “economicismo”, ma deve essere recuperata come pratica di saggezza concreta alla maniera degli antichi. È quindi quasi consequenziale il fatto che cerchi costantemente, pur mantenendosi “filosofo puro” (e non anche sociologo), il dialogo con Erich Fromm, psicologo e sociologo della morale, che aveva dichiarato programmaticamente l’impossibilità del divorzio tra “psicologia” e “filosofia”, tra “sociologia” ed “etica”.

2.11 Erich Fromm: l’etica umanistica come arte di vivere

Erich Fromm affronta in modo esplicito i problemi dell’etica dalla prospettiva della psicologia in particolare in due opere, *Fuga dalla libertà* (1941) e *Dalla parte dell’uomo. Indagine sulla psicologia della morale* (1947), con un’analisi al contempo storica, sociologica e psicologica. Psicologia e morale sono inseparabili: il filo che lega Aristotele a Fromm – secondo la lettura di Tugendhat – si ritrova nell’accezione “aristotelica” dell’etica, che è al

¹⁹¹ Cfr. Tugendhat 1992a: in particolare “Als Jude in der Bundesrepublik Deutschland“ (1987).

contempo una scienza del carattere e una dottrina squisitamente morale. Gli antichi non ponevano una cesura radicale tra la pratica della saggezza, finalizzata alla fioritura personale, e il rispetto delle norme di convivenza. La morale, in particolare in Aristotele, è il coronamento della vita felice: solo l'uomo virtuoso può ambire alla felicità. In *Dalla parte dell'uomo* Fromm tematizza questo aspetto dell'etica e propone il ritorno ad un'etica umanistica che tenga nel giusto conto i rapporti tra carattere e moralità, tra moralità e felicità, tra felicità e normatività. L'etica umanistica diventa così una scienza applicata all'arte di vivere, in termini aristotelici parleremmo di *φρόνησις*. L'uomo che ricerca la felicità non può separare amore e morale: la salute psichica dell'individuo motiva l'agire morale e l'agire morale è strettamente connesso alla struttura caratteriale dell'uomo. Disgiungere la pratica della saggezza dalla morale normativa significherebbe creare una cesura all'interno dell'individuo e conseguentemente una cesura all'interno della società. Così Fromm nella premessa a *Dalla parte dell'uomo* ritiene che «la psicologia non soltanto debba ridimensionare i giudizi etici falsi, ma oltre a ciò possa costituire la base per la costruzione di norme di comportamento valide ed oggettive»¹⁹², continua inoltre affermando in modo deciso che «i giudizi di valore che compiamo determinano le nostre azioni, e sulla validità di essi poggiano la nostra salute mentale e la nostra felicità. [...]. La nevrosi in sé stessa, in ultima analisi, è un sintomo di fallimento morale (sebbene l'“adattamento” non sia affatto un sintomo di riuscita morale)»¹⁹³. Fromm si è formato presso il *Psychoanalytisches Institut* di Berlino alla psicoanalisi freudiana, al cui metodo si mantiene fedele e di cui riconosce i meriti, però non manca di criticare Freud e la sua scuola su alcuni punti fondamentali: rimprovera in particolare al padre della psicoanalisi di avere condotto ad un certo relativismo etico e di avere in qualche modo favorito con la sua teorizzazione la frattura tra psicologia ed etica. Freud in effetti è figlio del suo tempo: il suo pensiero non è esente da un certo riduzionismo scienziato. Ma la critica di Fromm si concentra in particolare sul concetto di “adattamento”: la psicoanalisi ha fornito un contributo alla morale perché ha scoperchiato la natura degli impulsi irrazionali permettendo così anche di ridimensionare i giudizi di valore irrazionali che ne derivano, ma al contempo non ha riconosciuto la forza degli impulsi verso la felicità e la salute, inerenti l'uomo stesso che vive nella dimensione etica e comunitaria. Se la psicoanalisi propone all'uomo di “adattarsi” si scinde dall'etica e si autoinfligge una mutilazione. Il risultato è negativo sia per l'etica che per lo sviluppo della stessa psicologia. In Fromm il richiamo al ruolo di guida costituito dalla filosofia nei confronti della psicologia è affermato al massimo grado: «I grandi pensatori umanisti del passato erano filosofi e psicologi; erano convinti che

¹⁹² Fromm 1947 (1971) p. 9.

¹⁹³ *Ibid.*.

l'intendimento della natura umana, e la comprensione dei valori e delle norme della vita umana, fossero interdipendenti»¹⁹⁴. Effettivamente se guardiamo alla storia della filosofia occidentale (e anche orientale) la tradizione della saggezza etica si sviluppa non a partire dalla psicologia intesa modernamente come scienza sperimentale, ma all'interno della filosofia. Valgano a titolo di esempio per il mondo occidentale le analisi delle passioni di Aristotele nell'antichità greca e di Cartesio e Spinoza nell'evo moderno; per il mondo orientale la tradizione yogica di Patanjali e la psicologia buddhista. La pratica della saggezza era una pratica filosofica: Fromm ci ricorda questo e insiste sulla possibilità che l'etica umanistica possa conciliarsi con una scienza applicata all'arte di vivere.

2.12 Equilibrio tra autonomia e dipendenza

In che modo dunque il progetto di Fromm di risaldare filosofia morale e psicologia può integrare l'etica aristotelica? Quali sono i punti di contatto tra le due visioni e i punti di divergenza? Il confronto di opinioni si presenta da subito come uno spazio in cui abbiamo due lezioni diverse, ma non due esiti diversi: la sfida non avviene attraverso la modifica della filosofia a favore della psicologia, ma attraverso il riconoscimento della valenza dell'una per l'altra. Il tema che accomuna è la nozione di equilibrio. Abbiamo visto che il termine medio è al contempo un criterio per l'azione e l'indicazione di un'attitudine del carattere riferita a regole. Secondo Tugendhat, l'etica di Aristotele non è una mera pragmatica delle virtù, ma ha anche un valore formale e regolativo: le attitudini di equilibrio riferite verso sé stessi costituiscono l'elemento fondante delle virtù del carattere, su queste si innestano le attitudini di equilibrio rivolte verso gli altri, che diventano costitutivamente regolative. Tuttavia in Aristotele mancano i concetti di autonomia e dipendenza che sono un guadagno della ricerca psicoanalitica. Inoltre, secondo Tugendhat, la prova che vivere in equilibrio renda felici (cioè la prova decisiva a favore della moralità) è in qualche modo ancora incompleta. Fromm rimanda in modo chiaro ad Aristotele quando connette teoria della felicità e carattere, ma aggiunge qualcosa in più che gli deriva dall'esperienza della contemporaneità. Introduce la distinzione tra etica umanistica e autoritaria per spiegare il modo in cui l'idea di virtù è stata travisata e piegata secondo una modalità distorta: «La differenza tra etica umanistica ed etica autoritaria è illustrata dai diversi significati che si conferiscono al termine "virtù". Aristotele impiega "virtù" per significare "eccellenza": eccellenza dell'attività mediante la quale si realizzano le potenzialità peculiari dell'uomo. [...]. All'opposto, "virtù" nel senso moderno è

¹⁹⁴ Ivi, p. 10.

un concetto dell'etica autoritaria. Esser virtuosi significa autonegazione ed obbedienza, soppressione dell'individualità, anziché suprema realizzazione di essa»¹⁹⁵. Quindi, ricapitolando la posizione di Tugendhat, in Aristotele mancano: i concetti di autonomia e dipendenza, dai quali discende la distinzione tra etica autoritaria e umanistica; la polarità soggetto-oggetto (che è una conquista della modernità); ma anche una più compiuta teoria del piacere. In Fromm inoltre la teoria del piacere, trattata nei capitoli VII, 12-15 e X, 1-5 dell'Etica Nicomachea, non è negata o sminuita, bensì perfezionata dal guadagno della ricerca psicoanalitica. Il maggiore punto di contatto è invece nell'idea dell'equilibrio, che in Fromm diventa una parte importante della teoria del carattere autonomo, presupposto di una buona socializzazione.

L'equilibrio uomo-mondo rimanda all'unità autonomia-dipendenza: l'ambiente naturale dell'uomo è la *polis*, nella quale si stringono le relazioni emotive, che, mediate dal linguaggio e dalla ragione, aprono alla normatività. Concetti come bene e male, giusto e sbagliato costituiscono la rappresentazione interiorizzata ed espressa simbolicamente dell'unità autonomia-dipendenza. Questa rappresentazione non è un fatto meramente privato, essa è sociale dal momento che l'uomo è definito dalla e nella relazione, e conduce al pensiero normativo, cioè ad un'ulteriore polarità, quella soggetto-oggetto. Fromm ritiene che sia possibile formulare una scienza dell'uomo perché parte da uno stato di cose, alla maniera di Aristotele, da un'idea di natura umana, da una costante antropologica. Nella relazione uomo-mondo, il riferirsi dell'uomo al mondo esterno è estremamente problematico:

L'animale può adattarsi alle condizioni mutevoli cambiando sé stesso, cioè autoplasticamente, e non alterando l'ambiente, cioè alloplasticamente. In questo modo l'animale vive armoniosamente, non nel senso dell'assenza di lotta ma nel senso che la sua attrezzatura ereditata ne fa una parte fissa ed immutabile del suo mondo; o si adatta, o muore. [...]. L'emergere dell'uomo può definirsi come un evento che si è verificato a quel punto del processo evolutivo, in cui l'adattamento istintivo ha raggiunto il suo minimo. Ma l'uomo emerge con qualità nuove che lo differenziano dall'animale: la consapevolezza di sé stesso come entità separata; la capacità di ricordare il passato, di immaginare il futuro, di denotare oggetti ed azioni mediante simboli; la ragione per concepire e comprendere il mondo; e l'immaginazione mediante la quale egli giunge ben al di là dell'ambito dei suoi sensi. [...]. Il loro emergere ha trasformato l'uomo in un'anomalia, in un'incongruenza dell'universo. È parte della natura, soggetto alle sue leggi fisiche ed incapace di mutarle; pure trascende tutto il resto della natura, fa parte per se stesso, pur essendo una parte; è privo di dimora eppure incatenato alla dimora che condivide con tutte le creature. Gettato in questo mondo in un luogo ed in un tempo accidentale, è costretto ad uscirne, di nuovo, accidentalmente. Consapevole di se stesso, si rende conto della propria debolezza e dei limiti della sua esistenza. Può vedere la propria fine: la morte.¹⁹⁶

L'uomo sperimenta una frattura esistenziale e contraddizioni che non può annullare. La morte è una di queste, perché rende di fatto impossibile la continuità dei progetti umani sempre rivolti al futuro e la continuità per l'individuo che volge lo sguardo verso l'opera

¹⁹⁵ Ivi, p. 20.

¹⁹⁶ Ivi, p. 39.

compiuta. L'uomo sperimenta l'angoscia di fronte al mondo e alla morte. Il modo di rispondere all'angoscia è molteplice: per affrontarla si può ricorrere alla religione, alle ideologie, a droghe, all'immersione nel lavoro, allo stordimento dei piaceri, all'annullamento della propria coscienza individuale in quella del gruppo. Si può cercare una "fuga da sé stessi e dalla libertà", il cui frutto è un'ulteriore alienazione, che alimenta le dicotomie esistenziali, le contraddizioni storiche della vita individuale e sociale. L'aspetto distintivo dell'angoscia è la percezione di solitudine nell'affrontare il mondo. Sottolinea però Fromm: «L'uomo è solo e, nello stesso tempo, è in rapporto. È solo in quanto si tratta di un'entità unica, non identica a nessun'altra, e consapevole di sé come entità separata. Deve essere solo quando deve giudicare o decidere semplicemente secondo ragione. Eppure, non può sopportare di essere solo, di esser senza rapporto con i suoi simili. La sua felicità dipende dalla solidarietà che sente con i propri fratelli, con le generazioni passate e future»¹⁹⁷. L'angoscia del singolo di fronte al mondo e alla morte, diventa anche angoscia del singolo di fronte alla perdita possibile della relazione con i suoi simili. Qui si gioca per Tugendhat il senso della ricerca di equilibrio tra autonomia e dipendenza, tra la perdita della relazione e il perdersi a sé stessi. La costante antropologica, lo stato di cose dal quale si attiva l'etica umanistica, è il fatto che nel riferirsi al mondo esterno l'uomo generalmente cerca di evitare la solitudine. Evitare però ad oltranza la solitudine alimenta la dipendenza dall'altro e riduce la capacità di espressione nel tentativo di giudicare secondo ragione: conduce all'asservimento ad un'etica autoritaria e castrante. Il *sapere aude* kantiano può essere inteso in questo senso come il motto dell'etica umanistica, come l'invito accorato alla liberazione della capacità creativa dell'individuo. Tuttavia non si può uscire dalla circolarità del processo autonomia-dipendenza senza negare la costante antropologica, secondo la quale l'uomo è ζῷον πολιτικόν. Le forze dell'autonomia come crescita di sé e le forze della relazione con l'altro devono muoversi insieme: da un lato per favorire l'equilibrio dell'individuo e dall'altro per favorire l'equilibrio del gruppo. La polarità essenziale tra autonomia e processo di isolamento deve essere ricomposta mediante l'attitudine a costruire una relazione equilibrata.

Secondo Tugendhat – sulla scorta della psicologia di Fromm – il senso del giusto mezzo aristotelico risiede nella capacità, tutta umana, di esercitare le attitudini dell'equilibrio all'interno delle relazioni. Quando tale attitudine viene meno e nella polarità autonomia-dipendenza si crea una asimmetria per la quale un polo inizia a pesare più dell'altro si innesca un cortocircuito, che possiamo cogliere descrittivamente sia al livello dello sviluppo ontogenetico della persona sia ad un macro livello sociologico. Al livello ontogenetico lo sviluppo

¹⁹⁷ Ivi, p. 41.

del bambino richiede l'equilibrato distacco dai genitori. La relazione originaria con i genitori, se è vissuta dal bambino secondo un equilibrio tra il dare e il ricevere affetto, si dovrebbe tradurre nello sviluppo della persona adulta in una relazionalità aperta al mondo e agli altri, secondo ciò che Fromm designa come carattere produttivo. La persona affettivamente matura rivolge la sua attenzione verso oggetti di amore e costruisce relazioni d'amore senza ripiegarsi su di sé autoinfliggendosi mutilazioni nella ricerca della soddisfazione personale o perdendosi nella dipendenza. Al macro livello sociologico la modernità, fondata sul distacco dalle relazioni tradizionali, ha amplificato il senso di isolamento dell'uomo esacerbandone la sofferenza e l'angoscia. La polarità autonomia-dipendenza ha prodotto così diverse risposte non adattive: in particolare ha condotto alla fuga nell'etica autoritaria e alle sue diverse declinazioni, assunte nella contemporaneità, del totalitarismo (nazionalismi vari, fascismi, in genere i sistemi antidemocratici) e del conformismo (il capitalismo della pubblicità e la falsa democrazia). L'etica autoritaria, a differenza dell'etica umanistica, si fonda sull'assunto che l'uomo non sia libero e sulla disuguaglianza all'interno della relazione. Il soggetto dell'etica è assoggettato: l'autorità promana dall'alto e a questa si deve conformare senza essere parte attiva e consapevole del processo decisionale. Per Fromm l'autorità razionale ha la sua fonte nella competenza: aiuta competentemente senza sfruttare. L'autorità irrazionale è sempre un potere che viene imposto alle persone. L'autorità razionale si fonda sull'eguaglianza tra autorità e soggetto. L'autorità irrazionale si fonda sulla disuguaglianza. Entrambe, etica umanistica ed etica autoritaria, seguono dei criteri: uno formale e uno materiale. Ma l'etica autoritaria nega il valore positivo del principio formale, secondo il quale l'uomo può conoscere ciò che è il proprio bene, e rovescia, a causa di quella negazione, il contenuto materiale dell'idea stessa del bene. Il bene nel caso dell'etica autoritaria coincide non con il bene di tutti gli interessati: «Materialmente, ovvero secondo il contenuto, l'etica autoritaria risponde al problema di che cosa sia bene e che cosa sia male primariamente nei termini degli interessi dell'autorità, non degli interessi dei soggetti; è sfruttatrice, sebbene i soggetti possano trarne benefici notevoli, fisici o materiali»¹⁹⁸. L'etica autoritaria è interessata a mantenere gli individui in uno stato di dipendenza e sottomissione, non ne favorisce l'emancipazione e la crescita, conducendo a forme di conformismo irrazionale. Al contrario l'etica umanistica punta sul valore arricchente della libertà positiva, sull'autosviluppo, sulla capacità di realizzare attività in senso aristotelico. La polarità autonomia-dipendenza, etica umanistica-etica autoritaria permette di delineare anche una teoria del carattere: vediamo ancora una volta operativo quel nesso che secondo Tugendhat lega Aristotele a Fromm. La

¹⁹⁸ Ivi, p. 18.

morale delle virtù è anche un trattato del carattere: l'equilibrio nell'esercizio delle virtù è equilibrio del carattere. La caratteriologia di Fromm distingue infatti tra un carattere produttivo e uno improduttivo. La parola "produttività" deve essere interpretata in termini squisitamente aristotelici come attività, ma va distinta dall'accezione che al termine "attività" attribuisce la contemporaneità¹⁹⁹. L'attività produttiva per eccellenza è quella del vero artista: l'orientamento produttivo è un processo creativo. Al contrario la ripetizione di automatismi, quali ad esempio quelli dell'accumulo compulsivo di ricchezza, "appaiono" ai contemporanei come atteggiamenti attivi, ma in realtà non lo sono, perché in essi il soggetto è determinato da una coazione a ripetere. Fromm porta diversi esempi: il soggetto ipnotizzato può essere "attivo" nel senso che esercita un movimento, ma il movimento non origina dall'interno, bensì dall'ipnotizzatore. Questo è un esempio limite, al quale ne affianca ulteriori: la reazione d'ansia connessa alle preoccupazioni affannose dell'uomo contemporaneo, le passioni irrazionali della spilorceria, del masochismo, dell'invidia, ecc. Fromm non nega che tali "attività" conducano a risultati pratici e spesso al successo materiale, ma afferma che il fine dell'azione equilibrata non può essere la ricerca del successo inteso come "dominio", cioè del "potere su": «Il "potere su" è la perversione del "potere di"»²⁰⁰. Il carattere non autonomo è quindi spesso una deformazione dell'autentica produttività: quando è puramente passivo dà luogo al masochismo, quando esercitato in maniera "attiva" (diventa adesso chiaro che in realtà questo è un rovesciamento dell'autonomia, anzi ne indica l'assenza) esso si traduce in sadismo. Caratteri volitivi e sadici sono l'interiorizzazione dell'etica autoritaria, all'altra faccia della stessa medaglia appartengono i caratteri passivi e masochisti: entrambi nel gioco sociale si incontrano con esiti nefasti. Un altro esempio di carattere improduttivo è l'orientamento mercantile finalizzato all'accumulo.

Fromm però non si limita a delineare in modo netto l'esistenza di caratteri totalmente improduttivi come quelli del sadismo e del masochismo (Aristotele dal canto suo *nell'Etica Nicomachea* dichiara che esistono azioni di per sé turpi come il furto, l'omicidio, l'adulterio e per le quali non si dà un "giusto mezzo"), afferma invece che non esiste un carattere totalmente improduttivo e uno totalmente produttivo. Ripropone invece, confermando l'interpretazione di Tugendhat, la gradazione aristotelica del giusto mezzo tra un eccesso e un difetto, che abbiamo già visto a proposito del *μέσον* e la applica ai diversi orientamenti caratteriali:

La mescolanza tra orientamento produttivo e non produttivo esige una trattazione più approfondita. Non esiste alcuna persona il cui orientamento sia interamente produttivo e nessuna che sia completamente priva di produttività. [...]. In realtà, gli orientamenti non produttivi, quali sono stati descritti, si possono considerare distorsioni di orientamenti che, in sé stessi, costituiscono

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 70.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 72.

una parte normale e necessaria del vivere. Ogni essere umano, per sopravvivere, deve esser capace di accettare cose dagli altri, di prendere, di risparmiare, e di scambiare. Deve anche esser capace di seguire l'autorità, di guidare altri, di essere solo e di asserire sé stesso. Soltanto se questa maniera di acquistare le cose e di porsi in relazione con gli altri è essenzialmente non produttiva, la capacità di accettare, di prendere, di risparmiare o di scambiare si trasforma nell'anelito di ricevere, sfruttare, tesaurizzare o mercanteggiare, come modi predominanti di acquisizione.²⁰¹

In definitiva gli orientamenti non produttivi possono essere compresi secondo un di più e un di meno che si dispone sul grado di produttività della struttura caratteriale totale. Ad esempio nell'orientamento ricettivo il termine medio è costituito dall'azione (e dalle passioni corrispondenti) dell'accettare, si presentano qui aspetti positivi e negativi: l'aspetto positivo dell'orientamento ricettivo è l'accoglienza, l'aspetto negativo è l'assenza di iniziativa o ancora l'essere affascinante al quale si contrappone l'essere parassita, ecc.. Nel caso dell'orientamento appropriativo il termine medio è costituito dall'azione (e dalle passioni corrispondenti) del prendere: l'aspetto positivo consiste ad esempio nella capacità di iniziativa, l'aspetto negativo nell'aggressività, la fiducia in se stessi ha come contraltare l'arroganza, ecc.. L'orientamento tesaurizzante, atto a preservare, ha ad esempio come aspetto positivo la tenacia, alla quale si contrappone la cocciutaggine, la metodicità alla quale si contrappone l'ossessività, ecc.. Ancora, l'orientamento mercantile, volto allo scambio, ha ad esempio come aspetto positivo la decisione, alla quale si contrappone l'opportunismo, ecc.. Vediamo un'altra volta operativa l'interpretazione che Tugendhat ha proposto di Aristotele accostandolo a Fromm: la ricerca dell'equilibrio tra l'uomo e il mondo circostante, tra l'autonomia e la dipendenza, può motivare l'attitudine morale. Il carattere produttivo è infatti segno di riuscita morale, di assenza di comportamento nevrotico (anche se non necessariamente di successo materiale): un individuo che esercita l'attitudine all'equilibrio sta già lavorando su se stesso per uscire dalla nevrosi e l'esercizio dell'attitudine all'equilibrio ha ricadute oltre che individuali, anche sociali e quindi morali. I caratteri fondati sulla repressione, che danno cioè forma all'etica autoritaria, sono sostanzialmente non equilibrati e quindi inefficaci. Il sadico che reprime l'azione, ma non l'impulso, che usa solo la volontà, difficilmente può cambiare: il suo comportamento conduce a tendenze distruttive rivolte non solo contro sé stesso, ma contro l'umanità (o la comunità nella quale vive). Fromm in *Anatomia della distritività umana* (1973) riflette molto sui negativi effetti a cascata che il comportamento sadico ha sulla società. [si potrebbe aggiungere qualcosa su Hitler e su alcuni modelli sociali]. I caratteri narcisisti spesso si mostrano "vincenti" in quelle società "malate" i cui membri non agiscono per isolarli: quando una società premia il comportamento egoistico dei

²⁰¹ Ivi, p. 91.

“cosiddetti sani”²⁰² promuovendolo come esempio da seguire, il passo da lì al degrado collettivo del vivere comune è breve. La società in sé e i suoi componenti presi singolarmente sono privi di equilibrio affettivo. Ma la rimozione dalla coscienza dell’impulso è l’altro lato del Giano bifronte autonomia-dipendenza: chi favorisce l’impulso del sadico è già dentro le “regole” dell’etica autoritaria, ha già interiorizzato l’attitudine masochistica all’eccesso di sollecitudine e di obbedienza, anche quando questa non è più nel suo interesse e nell’interesse egualitario. Ha per così dire deposto la propria libertà all’altare delle sicurezze materiali: gli è stata risparmiata la vita, perché diventasse schiavo! Il riferimento ad Hegel e a Marx è qui sin troppo evidente.

2.13 La polarità soggetto-oggetto: il riconoscimento e il rispetto reciproco

Tugendhat accenna alla *Fenomenologia dello spirito* (1806) e ai *Manoscritti parigini* (1844) e ricorda ancora una volta che Fromm è consapevole della polarità soggetto-oggetto introdotta dalla modernità, però, con onestà intellettuale riconosce che in Fromm non c’è un rimando diretto a ciò che Hegel e Marx avevano in mente quando si riferivano all’alienazione²⁰³. Però più importante dell’alienazione secondo il ragionamento di Tugendhat è il tema del rispetto e del riconoscimento, infatti amore e morale devono essere considerati non secondo un rapporto di identità, ma secondo un rapporto di implicazione. L’attitudine morale non può essere intesa semplicemente come amore per il prossimo: «Intendere l’attitudine morale come amore verso il prossimo sembra falso per due motivi: in primo luogo perché l’amore a partire dal carattere individualmente affettivo è più che una semplice attitudine morale; in secondo luogo perché la morale è, in un altro senso, qualcosa in più che l’amore: in quanto il rispetto per l’altro è un altro modo di apprezzamento dell’altro».²⁰⁴ Una fenomenologia delle diverse forme di soddisfazione soggettiva (felicità, allegria, piacere) è necessaria per spiegare le dinamiche intersoggettive che conducono alle norme: questo è il guadagno che Fromm ha assunto dalla tradizione della modernità e che, oltre a costituire un tratto distintivo rispetto ad Aristotele, trova, secondo Tugendhat, un ulteriore chiarimento concettuale nel pensiero di Hegel e Marx. Il fondamento della motivazione morale, in accordo con Aristotele, risiede nell’attitudine all’equilibrio, ma la psicologia di Fromm aggiunge un ulteriore dettaglio: l’amore stesso deve essere equilibrato all’interno del vincolo

²⁰² Cfr. anche Fromm 1991 (1996).

²⁰³ Cfr. Tugendhat 1993c, p. 265.

²⁰⁴ Ivi, p. 273: «Die Moralische Haltung als Nächstensliebe zu verstehen, scheint aus zwei Gründen falsch, erstens weil Liebe auf Grund des individuell affektiven Charakters mehr ist als eine moralische Haltung, und zweitens weil Moral in einem anderen Sinn mehr ist als Liebe; als Achtung des anderen ist sie eine andere Art der Bejahung des anderen».

tra autonomia e dipendenza e l'equilibrio presuppone la reciprocità simmetrica tra l'amare e l'essere amato. Una relazione asimmetrica si può dare forse nel caso in cui una parte è più debole dell'altra, più vulnerabile e quindi bisognosa di protezione. Ma, nella misura in cui tale relazione permane nella sua asimmetria e non ci si muove verso la correzione della distorsione dell'equilibrio (anche se questo movimento in alcuni casi può essere solo un "tendere asintotico" alla rimozione della distorsione per via della quale uno è più autonomo e l'altro più dipendente), allora si rischia il passaggio ad un'etica autoritaria castrante e limitante. Questo aspetto è ben illustrato, secondo Tugendhat, da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*: «Il Sé (*Selbst*) vuole affermarsi di fronte al suo oggetto, e la forma più primitiva per farlo consiste nell'«annichilimento» dell'altro. Questa figura della coscienza corrisponde approssimativamente all'amore sadico di Fromm. Ma allo stesso modo che per lui, questa coscienza, secondo Hegel, persegue un fine che non può raggiungere nulla: cerca una classe di soddisfazione che produce nuovamente la medesima insoddisfazione».²⁰⁵ In Hegel l'esposizione del sapere nel suo divenire si struttura in tappe: ogni figura è la conseguenza del superamento della figura anteriore. Nella prima tappa «l'autocoscienza raggiunge la propria soddisfazione in un'altra autocoscienza»²⁰⁶. Nella seconda tappa, l'autocoscienza deve essere "riconosciuta" come autonoma: «La relazione con l'altro non è il desiderio (*Begierde*), bensì il riconoscimento (*Anerkennen*)»²⁰⁷. Secondo Tugendhat, Hegel con "riconoscimento" intende che si riconosce l'altro come libero, come autonomo. Non c'è qui però un'interpretazione di Hegel, non è questo l'interesse primario di Tugendhat: egli intende mostrare i nessi che permettono di comprendere il passaggio necessario dall'amore premorale alla morale²⁰⁸. Nella *Fenomenologia dello Spirito* si ammette l'importanza dell'autonomia, ma sembra che l'ammissione del diritto del singolo individuo alla libertà non vi giochi un ruolo centrale, infatti le relazioni reciproche sono mediate dai costumi e dallo Stato²⁰⁹. Tugendhat preferisce, per risolvere il problema del passaggio dall'amore premorale alla morale, la po-

²⁰⁵ Ivi, p. 274: «Das Selbst trachtet danach, sich gegen seinen Gegenstand zu behaupten, und die primitivste Form, das zu tun, besteht in der "Vernichtung" des Gegenüber (139). Diese Bewußtseinsgestalt entspricht ungefähr der sadischen Liebe von Fromm. Ähnlich wie bei Fromm ist dieses Bewußtseinsgestalt bei Hegel ein solches, das ein Ziel verfolgt, das es nie erreichen kann: es sucht eine Art der Befriedigung, die immer wieder dieselbe Unzufriedenheit produziert».

²⁰⁶ Tugendhat 1993c, p. 275: «Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein».

²⁰⁷ Ivi, p. 275: «Der Bezug zum anderen ist jetzt nicht mehr Begierde, sondern Anerkennen».

²⁰⁸ Ivi, p. 275-276: «Es geht mir jetzt auch nicht darum, Hegel zu interpretieren, sondern seine Idee eines notwendigen Übergangs von der Begierde zur Anerkennung für die Frage eines notwendigen Überganges von der vormoralischen Liebe zur Moral fruchtbar zu machen». [Non si tratta per me di interpretare Hegel, bensì di rendere fruttuosa la sua idea del passaggio dal desiderio al riconoscimento per la domanda del passaggio necessario dall'amore premorale alla morale].

²⁰⁹ Cfr. ivi, p. 276.

sizione fichtiana: «Se ritorniamo all'interpretazione di Fichte, possiamo affermare che il riconoscimento reciproco rappresenta, contro il desiderio [*Begierde*] e l'amore simbiotico in generale, una nuova struttura dell'affermazione intersoggettiva, nella quale ciascuno riconosce l'altro non solo riguardo la sua libertà, e neanche unicamente con riguardo al suo diritto alla libertà, bensì come soggetto del diritto»²¹⁰. L'introduzione della categoria hegeliana del riconoscimento (riletta però nella originaria declinazione fichtiana) mette in discussione la costituzione affettiva istintiva, intesa come automatica e rivolta solo a determinati membri del gruppo, come fondamento della morale. Questo significa in sostanza che l'amore vero implica rispetto. Tugendhat sostiene che Fromm non abbia bene elaborato questo concetto e che oscilli tra due posizioni: una secondo la quale l'individuo singolo può estendere l'amore a tutti in modo unilaterale a partire dall'esperienza affettiva simbiotica che prova per un altro singolo; l'altra secondo cui il vero amore non è mai unilaterale, ma si fonda su un equilibrato amare ed essere amato. Forse questa contraddizione è effettivamente presente in alcuni momenti del pensiero di Fromm e probabilmente possiamo ricondurne la genesi implicita alle radici culturali giudaico-cristiane della cultura occidentale. In realtà il panorama è piuttosto variegato e l'osservazione di Tugendhat non esaurisce la portata "complessa" né del pensiero di Fromm, che pure concepisce l'amore come una relazione di equilibrato dare e ricevere, né la portata rivoluzionaria della predicazione dell'amore universale, concepito non solo come possibile, ma come necessario da diverse tradizioni storiche e culturali senza che per questo venga ridotto a mero filantropismo.

Tugendhat quando critica Fromm sulla possibilità di estendere l'amore altruistico a tutta l'umanità, sembra troppo vicino ad una certa interpretazione della concezione aristotelica dell'amicizia per la quale questa poggerrebbe prevalentemente, se non esclusivamente, sul fatto che si può essere amici soltanto di pochi. Ma la critica a Fromm trascura il fatto che il carattere attivo dell'amore può possedere un che di sovrabbondante, che non necessita del contraccambio e neppure del rispetto reciproco (l'attitudine squisitamente morale per Tugendhat). Nella tradizione della filosofia greca antica sicuramente la dimensione dell'*agape* era posta in secondo piano, se non anche esclusa dal novero del repertorio comportamentale del cittadino libero: il cristianesimo ha invece ammesso la possibilità di un amore sovrabbondante, che si compendia nella figura della *kenosis* di Cristo. Il buddhismo arriva pure a concepire questa possibilità con la figura del bodhisattva, il quale estende la compassione a

²¹⁰ Ivi, p. 276: «Anknüpfend an Fichtes Verständnis können wir jetzt aber sagen: gegenüber der Begierde und gegenüber der symbiotischen Liebe überhaupt stellt das wechselseitige Sichanerkennen eine neue Struktur der intersubjektiven Bejahung dar, in der jeder den anderen nicht nur hinsichtlich seiner Freiheit und auch nicht nur hinsichtlich seiner Freiheitsrechte, sondern überhaupt als Rechtssubjekt anerkennt».

tutti gli altri esseri, rinunciando per puro amore altruistico a sfuggire al ciclo delle rinascite, Tugendhat recupera questa idea in *Egocentricità e mistica*. Imbattersi nelle contraddizioni insite nell'amore come un "dare di più" è inevitabile: le troviamo in Fromm, e pure in Tugendhat, e sono forse il contrassegno di un tratto aporetico del pensiero morale, che poi trova, da un punto di vista culturale, esito e giustificazione nel pensiero religioso (o almeno nel pensiero di alcune tradizioni religiose). Anche nel *Gorgia* platonico l'affermazione secondo la quale è meglio subire ingiustizia che compierla sembra voler sfuggire alla constatazione del dato di fatto storico per il quale le iniziative dell'uomo buono spesso incontrano lo scacco e la sconfitta, soprattutto nella parte finale del dialogo in cui Socrate introduce il mito escatologico del giudizio delle anime. Sembra che l'attitudine ad essere morali venga negata dal trionfo della violenza e dell'inganno e che gli uomini non possano fare altro che appellarsi ad una giustizia oltremondana. I malvagi sembrano trionfare nelle faccende terrene e quel sovrappiù di amore che i buoni concedono al mondo è beffato dal dato di fatto della loro sconfitta. Il buono sembra soccombere e il malvagio trionfare. Effettivamente, il carattere aporetico della bontà non trova spesso una spiegazione di fronte al male e alle miserie del mondo. La tradizione letteraria e religiosa, soprattutto quella giudaico-cristiana, evidenzia meglio di quanto faccia la filosofia i cortocircuiti emotivi dell'uomo che sceglie tra l'azione violenta e la non violenta. Dostoevskij ad esempio in *Delitto e castigo* con il personaggio di Raskol'nikov ha tratteggiato in modo abbastanza chiaro il conflitto interiore dell'uomo che, affetto da un rancoroso complesso di superiorità, consapevolmente, pur di autoaffermarsi, sceglie la violenza, arrivando a giustificare a sé stesso persino l'omicidio. Ha anche mostrato ne *L'idiota* come la propensione all'amore e alla compassione appaiano agli occhi dei più come mitezza stupida. Nell'ebraismo esiste anche la tradizione secondo la quale sin tanto che nel mondo ci saranno dei giusti il male non prevarrà e la clemenza divina sarà attuale. Sono suggestioni religiose e letterarie contro le quali si è anche scagliata la filosofia e la sociologia: Nietzsche ad esempio, appropriandosi in un certo senso del "sentire" di Callicle, ha avversato la morale del risentimento e della rassegnazione, preferendole l'aristocratica morale della forza e dell'autoaffermazione. Forse in certe epoche storiche la presentazione di Cristo come «uomo dei dolori»²¹¹ ne ha adombrato anche gli elementi di saggezza, forza e vigore (si pensi ad esempio a Gesù che si scaglia nel tempio contro i mercanti). Probabilmente, come ha rilevato Marx, le visioni religiose hanno propagandato la rassegnazione e la mitezza come ideali strumentali per reprimere le legittime aspirazioni del popolo alla giustizia (*religio instrumentum regni*). Sono tutti aspetti suggestivi, che hanno una storia della

²¹¹ Cfr. Natoli 2020.

cultura a sé. È importante osservare che non vi si sfugge così facilmente e che i tentativi di costruzione teorica propri della filosofia spesso si trovano a dover fare i conti con il mondo della vita, che è molto più variegato della mappa che pretende di descrivere il territorio.

Per Tugendhat il semplice appello alla Bibbia come fonte eteronoma non è di aiuto nello spiegare la natura della regola aurea “ama il prossimo tuo come te stesso”: in primo luogo perché contiene un non più accettabile ricorso ad un’ autorità esterna e in secondo luogo perché non permette di comprendere il senso profondo dell’ amore verso il prossimo in connessione con la sua connotazione morale. La psicologia di Fromm (come forse ogni riflessione teorica) non sfugge del tutto alla tentazione di risolvere con “un tratto di penna” il paradosso costituito dalla morale, che non si lascia comprendere unicamente come disposizione spontanea. Egli pone secondo Tugendhat eccessivamente l’accento sull’ amore verso il prossimo, seppur correttamente inteso come “amore equilibrato” e trascura il carattere specificamente morale insito nella costruzione di ogni relazione equilibrata, cioè il rispetto reciproco. È chiaro quindi il motivo dell’ introduzione della categoria del “rispetto”, da connettere a quella del “riconoscimento”, quando Tugendhat ha aperto la breve parentesi, illustrata precedentemente, su Hegel e Fichte: il rispetto è possibile solo dove c’è il riconoscimento dell’altro. Deve essere chiaro, che il ricorso a Hegel e Fichte va sempre compreso entro il tratto peculiare del suo procedere “analitico-ermeneutico”: non abbiamo cioè l’adesione alla fenomenologia idealistica hegeliana o una sua interpretazione, ma la rilettura e il recupero delle sue conclusioni, rivisitate nel confronto con altri autori e approcci per far fruttare l’idea dell’uno nel dialogo con l’altro. In questo caso il passaggio dal desiderio al riconoscimento serve a spiegare l’altro necessario passaggio dall’ amore premorale alla morale. Il tema del “riconoscimento” serve per ampliare il discorso di Fromm: il riconoscimento reciproco si pone così alla base di una morale finalizzata a compensare le nostre simpatie limitate andando al di là dei momenti di intensità affettiva condizionati dalla situazione e dalla persona. La posizione di Fromm, che in *Fuga dalla libertà* sposava l’idea generale dell’ amore verso l’altra persona come amore verso l’essere umano in quanto tale, adesso, grazie al confronto con la concezione del “riconoscimento” di Hegel, permette un ulteriore guadagno concettuale. Quella posizione infatti appariva ancora come troppo indeterminata e, come abbiamo visto, non era esente da possibili contraddizioni, infatti non rendeva adeguatamente conto del passaggio necessario dall’ amore simbiotico alla moralità. L’ estensione dell’ affetto spontaneo che si prova per una data persona non implica infatti che tale affetto sia anche già di fatto rivolto a tutti gli altri. Tugendhat riconosce a Fromm il merito di aver preso atto delle categorie del “riconoscimento” e del “rispetto” mutate da Hegel. Tuttavia, ritiene anche che Fromm si limita ad individuare (non ancora a fondare adeguatamente) più

che altro una capacità dell'essere umano, conseguenza e causa dell'ottimismo della sua psicologia umanista: l'uomo è capace di amore per una persona, *ergo* sarà capace di estendere tale amore all'umanità. In effetti per Fromm la potenzialità d'amore è intrinseca all'uomo, non è un tratto accessorio che non possa essere coltivato: è quel tratto del carattere produttivo, che consente il pieno benessere dell'individuo. Una concezione ottimistica, se confrontata con la psicoanalisi freudiana o con altri approcci antropologici che scorgono nell'uomo prevalentemente pulsioni egoistiche.

Ma il filosofo, a differenza dello psicologo, cerca di andare più a fondo nell'analisi del problema: vuole essere sicuro che l'attitudine morale non sia spiegata semplicemente a partire dal dato di fatto dell'esistenza dell'amore simbiotico, vuole comprenderne in modo più accurato il meccanismo, essere certo che il concetto aristotelico di equilibrio sia compatibile con le dinamiche affettive e che possa realmente giustificare la motivazione morale, accordando equilibrio del carattere individuale, quindi le esigenze soggettive del singolo, con le dinamiche di gruppo. Tugendhat perviene così alla conclusione che l'amore determinato dalle relazioni affettive specifiche (le relazioni simbiotiche) si intreccia con l'attitudine morale in una sorta di processo circolare che dà luogo all'amore genuino. Potremmo rappresentare questo processo mediante una sorta di diagramma al cui centro porre l'amore genuino, ai poli sinistro e destro le relazioni affettive simbiotiche e l'attitudine morale, agli altri due poli l'equilibrio e il riconoscimento dell'autonomia e dei diritti dell'altro. Equilibrio e riconoscimento dell'autonomia e dei diritti dell'altro, posti rispettivamente al polo superiore e inferiore, rimandano sempre alla relazione simmetrica. Le relazioni affettive simbiotiche, poste al polo sinistro, rimandano all'amore premorale, mentre l'attitudine morale, posta al polo destro, rimanda al rispetto. La simmetria entro la relazione è fondata sull'equilibrio: se non si riconosce l'autonomia dell'altro, se lo si calpesta, se non lo si aiuta a raggiungere la propria autonomia e lo si mantiene in uno stato di sudditanza psicologica e materiale, allora si costruisce una relazione asimmetrica e squilibrata nella quale non è possibile amore genuino. Ma la costruzione di relazioni d'amore fondate sull'equilibrio è già attitudine morale attiva basata sul rispetto: «Giungiamo quindi alla conclusione che una forma di amore determinata non è possibile senza il rispetto, però che i concetti di amore e rispetto si sovrappongono»²¹². Inoltre, una volta che sia stata accettata l'attitudine morale, implicita nella relazione simmetrica secondo equilibrio, si compie un salto per il quale il "dovere" assume un peso maggiore rispetto alle relazioni semplicemente affettive. Questo naturalmente non

²¹² Ivi, p. 279: «Wir kämen also zu dem Ergebnis, daß eine bestimmte Form von Liebe ohne Achtung nicht möglich ist, daß aber die Begriffe Liebe und Achtung sich überlappen».

esclude la possibilità che il rispetto abbia o possa avere a sua volta una connotazione affettiva.

2.14 Considerazioni finali

Il progetto morale di Tugendhat, enunciato quasi programmaticamente in *Etica antica e moderna*, di riconciliare l'etica della felicità degli antichi con l'etica del dovere dei moderni appare adesso dai contorni più definiti. In *Etica antica e moderna* avevamo un indirizzo programmatico della ricerca ancora allo stato larvale: erano state indicate delle vie, mostrata una traccia da seguire. Il dialogo con Gadamer era fondamentale per recuperare la *φρόνησις* aristotelica e per lanciare l'incontro tra la filosofia analitica e l'ermeneutica al fine di individuare i problemi fondamentali per l'oggi senza rinunciare all'attualità sempre viva del discorso filosofico degli antichi. La lunga analisi dedicata all'etica di Aristotele e l'integrazione di questa con la psicologia di Fromm sono servite ad illustrare le possibilità concrete della riconciliazione tra Aristotele e Kant. Nelle *Vorlesungen über Ethik* il guadagno di Tugendhat non è strettamente teoretico alla maniera kantiana, l'approccio è più pragmatico: prevale in lui il senso aristotelico dell'etica come di quella disciplina che si volge verso le cose che sono e che potrebbero essere altrimenti. Non si perviene ancora ad una proposizione costitutiva come il principio di universalizzazione kantiano. Questo problema non è però eluso e tralasciato: Tugendhat è fortemente interessato ad individuare un principio che permetta di fondare la morale e anche a dei criteri regolativi. La motivazione morale non sta negli apriori (Tugendhat è critico nei confronti di questo approccio perché ritiene contenga presupposti teologici non manifesti): l'etica del "dovere per il dovere" non può bastare a fornire la motivazione morale, che in definitiva non può derivare da una qualche massima astratta della ragione. La motivazione ad essere morali scaturisce invece dal desiderio di felicità insito nell'uomo: soltanto l'esercizio pieno delle virtù morali può condurre allo stato di soddisfazione affettiva nelle relazioni, all'autorealizzazione e al carattere produttivo descritti da Aristotele e Fromm.

La ricerca di un principio fondativo sarà poi condotta in altri saggi non a partire da una situazione ipotetica come Rawls o da un apriori della ragione come Kant, ma sempre muovendo da elementi empirici e osservativi, in modo da spiegare i principi del contratto sociale come il risultato di una struttura antropologica. Tugendhat cerca sempre di non deporre le armi dinanzi al bisogno di indagare gli aspetti della moralità a partire da constatazioni empiriche, cercando di evitare la fallacia naturalistica e senza misconoscere la natura normativa e astratta della morale. Abbiamo sinora visto come si avvalga del contributo di Fromm, ma già nella quattordicesima lezione delle *Vorlesungen über Ethik* c'è un cenno alla genesi

dell'attitudine morale nel bambino. È un cenno critico nei confronti dell'idea piagetiana secondo cui il bambino è in grado di formare verso i suoi genitori soltanto un rispetto unilaterale. Vedremo meglio nel prossimo capitolo come Tugendhat cerchi di integrare il principio di fondazione della morale con assunti empirici proprio a partire da un modo diverso di concepire l'esperienza morale del bambino.

3.1 Premessa al capitolo

Tugendhat sviluppa nell'arco di diversi anni di riflessione l'idea del ricorso all'empirico per definire e precisare la sua concezione della morale. Nelle *Tre lezioni sui problemi dell'etica* (1981) si era già chiesto in che modo l'esperienza potesse favorire un apprendimento morale. Nella seconda lezione dal titolo *L'esperienza può promuovere un apprendimento morale?*²¹³ la problematica era già evidente, sebbene non fosse ancora risolta mediante l'appello a categorie mutuata dalla psicologia. Inoltre, le critiche elaborate dalla sua allieva, Ursula Wolf, dopo la pubblicazione di quei saggi, e recepite nella raccolta *Probleme der Ethik* pubblicata nel 1984, lo inducono a rivedere la sua concezione etica mediante l'appello ai sentimenti morali e a porre in secondo piano le soluzioni puramente semantiche. Ricordando però che nella prima fase della sua riflessione sulla morale il programma metodologico che Tugendhat adotta è finalizzato al chiarimento del significato dei termini filosofici in connessione con la regola d'uso dell'espressione linguistica ad essi corrispondente, evidenzio che già nel progetto delineato a partire dalle *Vorlesungen zur Einführung in der sprachanalytischen Philosophie* non viene trascurato il rapporto con i dati empirici e il connesso problema dell'oggettività. Tugendhat ritiene che il metodo della filosofia analitica gli consenta di evitare il carattere di arbitrarietà delle espressioni linguistiche filosoficamente rilevanti, soprattutto in ambito morale, mediante il ricorso alla chiarificazione dei concetti fondamentali.²¹⁴ Per questo nello sviluppo della sua riflessione sulla morale il punto di partenza è stato l'approccio semantico, che tuttavia si è poi rivelato non tanto fallimentare, quanto lacunoso. Per Tugendhat il problema della verità deve essere ricondotto al rapporto che il soggetto instaura con l'empirico²¹⁵, tale problema è però a sua volta connesso con la concezione di verità emersa a partire dalla tradizione cartesiana. In questa tradizione a suo

²¹³ Tugendhat 1981 (1987), pp. 66-83.

²¹⁴ Cfr. la prefazione di *Autocoscienza e autodeterminazione* p. X.

²¹⁵ Tugendhat 1976a (1989), p. 16: «Il pericolo di perdere il contatto con le cose, cioè con l'empirico, sorge precisamente quando una filosofia si costruisce, nel campo dell'a priori stesso, un proprio fittizio mondo soggettivo (*Sachwelt*) con un proprio modo di accedervi non empirico. Quando l'empirico rappresenta il solo ambito oggettivo della filosofia, allora ciò che è specificamente filosofico può essere solo l'analisi del linguaggio». Vedi anche K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf 1986 (1990), p. 91: «Tugendhat riprende la teoria dell'azione linguistica di Wittgenstein, secondo la quale il significato delle proposizioni deve essere "compreso" in rapporto all'uso che si fa di esse entro contesti empirici. La ragione si viene quindi a costituire come riflessione analitico-linguistica sulle strutture semantiche dei concetti».

avviso sembra essersi sempre mantenuta una irrisolta bipolarità che vede contrapposti soggetto ed oggetto²¹⁶. Nel caso del valore di verità delle proposizioni morali il problema si fa sempre più stringente e complesso, perché i giudizi morali non possono essere giustificati allo stesso modo di quelli empirici, dal momento che presuppongono la relazione tra più soggetti, i quali non si rifanno di volta in volta nella formulazione del giudizio a qualcosa di “fattuale” (*etwas faktisches*). L’approdo finale conduce ad una concezione della morale che, inizialmente sviluppata a partire dal versante semantico, è poi elaborata secondo categorie descrittive di tipo psicologico: il problema della giustificazione dei giudizi morali non è un fatto puramente cognitivo, ma deriva dall’assunto della relazione intersoggettiva intesa come autonomia collettiva. Questo aspetto diventa particolarmente significativo per marcare la differenza fra la proposta di Tugendhat e quella della tradizione filosofica tedesca che si rifà a Kant. In quest’ultima l’accesso procedurale a proposizioni morali valide non è riducibile all’empirico. Mentre per Tugendhat l’esplicazione del fenomeno della moralità umana non ne può prescindere se rapportato soprattutto alla sua dimensione emotiva.

L’accento che egli pone sulle dinamiche emotive per la comprensione del fenomeno morale, nonostante la critica che rivolge al concetto di verità come disvelatezza, è probabilmente un debito che Tugendhat ha nei confronti della sua giovanile formazione fenomenologica ed heideggeriana. A prima vista ciò può apparire paradossale, ma, volendo ricorrere ad una metodologia ermeneutica, che aiuti a contestualizzare gli orizzonti filosofici dello stesso Tugendhat, non si può non vedere, nel peso che egli attribuisce alla configurazione emotiva per l’esplicazione del fenomeno morale come fatto comunitario, la suggestione di ascendenza heideggeriana dell’“essere situati emotivamente” nel mondo. D’altro canto, il recupero di quella suggestione è implicito nel peculiare “stile filosofico” adottato da Tugendhat, il quale, col suo procedere “ermeneutico-analitico”²¹⁷, specie nella descrizione del fenomeno morale, rifuggendo dalla riduzione ad un’analisi meramente semantica, tenta una

²¹⁶ Cfr. Vacca 2006: «Nemmeno il tentativo della cosiddetta “filosofia della coscienza” (espressione con cui Tugendhat si riferisce alla tradizione che muove da Cartesio e che trova una svolta significativa nell’impostazione trascendentale kantiana) di far luce sulla questione dell’accessibilità dell’oggetto di esperienza riesce, a suo avviso, a superare questo modello bipolare, incentrato sull’opposizione di soggetto ed oggetto» (p. 199). Per una presentazione del problema della filosofia della coscienza in Tugendhat e del suo sviluppo a partire dalla riflessione ontologica e dalla tradizione fenomenologica si legga la monografia in lingua italiana di Claudia Bertolucci, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore, 2014.

²¹⁷ Mi rifaccio per questa “interpretazione” della filosofia di Tugendhat alla prefazione di Gianni Vattimo al saggio di Santiago Zabala (2007): «Una tesi parallela a questa, o meglio una formulazione solo leggermente diversa della stessa tesi, è quella che Zabala riassume indicando Tugendhat come uno dei discepoli e interpreti più originali di Heidegger, accostabile a Gadamer: quest’ultimo rappresenta lo heideggerismo ermeneutico, Tugendhat uno heideggerismo “analitico”. In questi termini, la tesi appare più audace e scandalosa; ma il suo significato, anche se si può non dividerne (almeno da parte di “gadameriani” come il sottoscritto) l’aspetto valutativo forse esagerato, sembra abbastanza solidamente argomentato nello studio di Zabala. Tugendhat studia Heidegger e discute l’ermeneutica mosso da preoccupazioni di ispirazione analitica; pone cioè il problema

valorizzazione delle categorie emotive anche mediante l'analisi dell'esperienza. Così la relazione tra soggettività e intersoggettività si traduce nell'esplicazione descrittiva del fenomeno morale mediante il ricorso all'empirico, intersecandosi nella prima fase della sua produzione con la concezione semantica²¹⁸. Invece, la seconda e la terza fase della sua produzione virano decisamente verso l'analisi delle fondamentali strutture antropologiche sottese alla moralità. Sono due in particolare i saggi che affrontano in modo più specifico il problema del rapporto con l'empirico in ambito morale: *Über die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen philosophischer und empirischer Forschung bei der Klärung der Bedeutung des moralischen Sollens* (1986)²¹⁹ e *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?* (1998)²²⁰. Nel primo saggio è implicito anche il confronto con gli psicologi Piaget e Kohlberg, che hanno approfondito in diversi studi la formazione del sentimento morale nei bambini. In questo saggio la prospettiva filosofica dell'analisi semantica si risolve nell'introduzione di ipotesi empiriche. Nel secondo saggio, dedicato a Gertrud Nunner-Winkler²²¹, l'esigenza di giustificare i giudizi morali viene delineata meglio attraverso l'esemplificazione della socializzazione del bambino. Per chiarire in che modo, nella genesi della concezione morale di Tugendhat, la riflessione psicologica assuma un importante rilievo può quindi essere utile prendere le mosse da questi due lavori.

della verità non solo come disvelatezza generale dell'ente, ma anche come verità dell'asserzione[...]. Né Heidegger in *Essere e tempo*, né Gadamer in *Verità e metodo* (quest'ultimo esplicitamente e consapevolmente) forniscono una fondazione logico-metodica per la verità dell'asserzione. [...]. Né Heidegger né Gadamer hanno una analoga fiducia nella scienza sperimentale, e per questo il loro rifiuto nella formulazione di un metodo che garantisca la verità dell'asserzione appare come una lacuna grave, che li espone al rischio del relativismo. È questa l'osservazione da cui muove Tugendhat nel presentare la dottrina heideggeriana della verità come disvelatezza» (p. 7).

²¹⁸ Sulle implicazioni teoretiche del rapporto con l'empirico e della sua relazione con il metodo dell'analisi semantica si confrontino le *Vorlesungen zur Einführung in der sprachanalytischen Philosophie* (1976). In quest'opera è delineata l'idea programmatica di filosofia per Tugendhat, scrive C. Penco nella *Nota introduttiva*: «Secondo il principio di contestualità di Frege, la filosofia deve prendere come punto di partenza dell'analisi non il nome, ma l'enunciato: "Un nome ha significato solo nel contesto di un enunciato". Ma in questo modo la vecchia ontologia viene mantenuta all'interno della nuova prospettiva, come sua sottoparte propria, cioè come domanda sul significato dei termini singolari, e quindi sul loro riferirsi a oggetti. È però superato il grosso limite di una vecchia ontologia: la prospettiva oggettuale, il restringere l'ambito del discorso agli oggetti». (Tugendhat 1976a, trad. it. 1989, p. X).

²¹⁹ in AA.VV., *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, 25-36. (Trad. italiana in K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf, *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, a cura di Teresa Bartolemei Vasconcelos e Marina Calloni, Marietti, 1990, Genova, pp. 132-144: "Sulla necessità di una cooperazione fra ricerca filosofica ed empirica nella chiarificazione del significato del dovere morale").

²²⁰ In E. Tugendhat: *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 91-108.

²²¹ Nata nel 1941, sociologa, psicologa e scrittrice femminista tedesca. È stata assistente presso il Max Planck Institut per la ricerca sulle condizioni di vita nel mondo tecnico e scientifico (Starnberg) insieme a Jürgen Habermas. Dal 1981 al 2001 ha lavorato presso il Max Planck Institut per la ricerca psicologica di Monaco. Fino al 2006 è stata a capo del Moral Research Group presso il Max Planck Institute for Human Cognitive and Brain Sciences di Monaco di Baviera. È professore emerito presso la Ludwig-Maximilians-Universität München. Suoi campi di indagine sono i cambiamenti nella comprensione della moralità, la motivazione morale, l'identità, i ruoli di genere, lo sviluppo del senso morale nei bambini.

3.2 La collaborazione tra ricerca filosofica ed empirica

La riflessione morale di Tugendhat come già detto si delinea inizialmente nel solco della tradizione analitica come chiarificazione dei concetti linguistici filosoficamente rilevanti. A questo primo momento, analitico-linguistico, se ne connette un secondo, empirico-descrittivo, mutuato dalla psicologia cognitivista di Piaget e Kolbert ed infine un terzo, che potremmo definire procedurale, ma non nel senso della derivazione delle norme da un principio della ragione. Secondo Marina Calloni, Tugendhat differenzia «l'ambito "forte" della gnoseologia (fondato sul criterio di razionalità e verità) da quello "debole" del comportamento morale (fondato su presupposti psicologici). [...]». In considerazione di tale impostazione, si può quasi affermare che nello stesso soggetto convivano due parametri di "ragione" geneticamente e strutturalmente differenti: quello epistemologico che ha per oggetto la comprensione razionale fra soggetti e quello morale, basato invece sul reciproco riconoscimento emotivo e affettivo fra gli individui». ²²² L'interpretazione di Marina Calloni chiarisce il progetto delle opere etiche scritte da Tugendhat negli anni Ottanta, la studiosa però non si è occupata dalla produzione posteriore.

Seppure nel complesso si possa mantenere la "separazione" tra i due parametri (razionale e affettivo), è opportuno dire che nel corso dello sviluppo del pensiero morale di Tugendhat questa distinzione si fa via via sempre più sfumata: il carattere razionale del giudizio non è radicalmente separato da quello affettivo, dal momento che il secondo, costitutivo di una struttura antropologica fondamentale, rinforza il primo in un processo circolare. Le dinamiche emotive, che innescano la sanzione interna, sono parte integrante del giudizio morale, perché lo rendono possibile. La distinzione operata da Marina Calloni tra «ambito "forte" della gnoseologia» e «ambito "debole" del comportamento morale» è senz'altro un utile strumento ermeneutico per comprendere il modo in cui Tugendhat affronta il problema della giustificazione (*Begründung*) ²²³ dei giudizi morali e il rilievo che attribuisce all'empirico per descrivere lo specifico della moralità umana. Tuttavia, l'uso degli aggettivi "forte" e "debole" potrebbe anche risultare fuorviante: infatti Tugendhat non afferma mai in modo risoluto che l'ambito delle conoscenze empiriche, proprie della scienza, sia di per sé "forte",

²²² K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf 1986 (1990), p. 90. La Calloni rileva anche: «Tugendhat riprende la teoria dell'"azione linguistica" di Wittgenstein, secondo la quale il significato delle proposizioni deve essere "compreso" in rapporto all'uso che si fa di esse entro contesti empirici» (ivi, p. 91). È chiaro che se Tugendhat adotta il criterio di verità di Wittgenstein non è possibile escludere del tutto dal discorso morale la dimensione contestuale ed empirica.

²²³ Nell'accezione che Tugendhat dà alla parola *Begründung* la si può rendere in italiano a volte con fondazione e più spesso con giustificazione. La fondazione della morale rimanda sempre per il nostro autore ad una *giustificazione* intersoggettiva. La fondazione della morale si deve intendere nel suo senso assoluto ovvero di giustificazione della giustificazione della morale, come verrà illustrato meglio più avanti.

i suoi contenuti infatti non sono dati una volta per tutte, dal momento che sono diretta conseguenza dell'esperienza e quindi rivedibili. D'altro canto i giudizi morali (quindi l'ambito "debole") avrebbero pretese di assolutezza, soprattutto i principi dai quali dedurre le massime, e pertanto la dimensione della soggettività potrebbe soltanto ad essi, kantianamente, attribuire una validità non relativa al campo fenomenico dell'esperienza. Tugendhat adotta una posizione intermedia: non accetta la validità del giudizio sintetico a priori nella morale, ma non sposa neppure la tesi relativista, implicita in una concezione congetturale e rivedibile della conoscenza, secondo la quale non esistono "apprendimenti morali".²²⁴ Accogliendo quindi la distinzione di Marina Calloni come utile ausilio ermeneutico, senza però ricorrere all'aggettivo "forte" e "debole", mi concentro brevemente sulla relazione tra i concetti di «ambito della gnoseologia» e di «ambito del comportamento morale», per poi trattare il ruolo ricoperto dalla ricerca empirica nel pensiero morale di Tugendhat.

L'«ambito della gnoseologia» in Tugendhat deve essere ricondotto al problema della fondazione interna in una concezione morale già data. Dal momento che il sistema che permette di formulare massime morali è quasi-deduttivo non è possibile offrire una legittimazione assoluta della nostra concezione morale, ma spiegare di volta in volta le ragioni che la rendono "preferibile" ad altre contrapposte.²²⁵ L'esperienza rende pertanto possibile l'apprendimento morale nel senso di una maggiore ricerca di imparzialità. Tugendhat afferma con risoluzione che nella ricerca morale «si devono unire metodi specificamente filosofici – analisi concettuali – e metodi empirici»²²⁶. Infatti non ammette l'apriori sintetico kantiano (ritenuto alla stregua di un tentativo fallito di secolarizzazione della trascendenza religiosa). Quindi il compito del filosofo morale sarà di chiarire analiticamente proprio il significato di "ciò che è doveroso" (*das Gessollte*), cioè del termine "dovere" (*sollen e müssen*) e di descrivere la struttura antropologica che connette il giudizio al grado di importanza emotiva che noi stessi gli attribuiamo. A questo livello si collegano "l'ambito della gnoseologia" e "l'ambito del comportamento morale": «Da quando credo di avere saggiato tutte le "semplici" possibilità di comprendere questo uso del verbo "dovere", e di avere sempre fallito, sono ora giunto a una concezione secondo cui il chiarimento analitico di questo significato non può essere ottenuto senza una cooperazione del filosofo con il ricercatore empirico della socializzazione».²²⁷ Quindi già nella prefazione a *Problemi di etica*, cioè nel primo dei suoi

²²⁴ Cfr. Tugendhat 1981 (1987), pp. 67, 68: «D'altro lato pare ugualmente naturale dire che possiamo imparare dall'esperienza nell'ambito morale, sia individualmente che collettivamente».

²²⁵ Cfr., *ivi*, pp. 68 e 74. Vedi anche Bonet 2013, p. 158.

²²⁶ in Tugendhat 1984 (1987): prefazione p. IX.

²²⁷ *Ivi*, p. X.

lavori sistematici sulle questioni morali, Tugendhat sviluppa l'idea che il problema del "dovere" morale non può essere ricondotto unicamente all'analisi del significato, ma deve essere affrontato mediante strumenti empirici.

Questa posizione sarà enunciata programmaticamente e più risolutamente già dal lungo titolo del già citato saggio del 1986: *Über die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen philosophischer und empirischer Forschung bei der Klärung der Bedeutung des moralischen Sollens* (Sulla necessità di una cooperazione fra ricerca filosofica ed empirica nella chiarificazione del significato del dovere morale). Nelle prime battute di questo saggio egli rimarca l'esigenza della cooperazione tra ricerca filosofica ed empirica non solo al livello della riflessione morale, ma anche al livello della riflessione sull'uso di termini di senso comune (ad esempio il tempo) il cui significato può essere chiarito soltanto dalla collaborazione del filosofo con il ricercatore empirico. Riporto quasi integralmente l'*incipit* del saggio in esame, che rende molto chiaramente gli intenti programmatici di Tugendhat:

Il compito primario della ricerca filosofica consiste, a mio modo di vedere, nella chiarificazione dei concetti, o meglio dei significati. Esistono tuttavia casi in cui non è possibile chiarire il significato di una parola senza ricorrere ad un'indagine empirica. L'esempio più famoso ci viene fornito dall'esplicazione del concetto di contemporaneità, data da Einstein. Qui il problema consisteva nell'ottenere una spiegazione universale per i casi in cui due avvenimenti sono contemporanei, [...]. Tuttavia l'uso che noi facciamo quotidianamente di una parola può essere così ancorato nell'esperienza, tanto che il filosofo può rivelarsi incapace di portare alla luce il suo significato, senza ricorrere all'aiuto del ricercatore empirico. Da parte sua, il ricercatore empirico può anche trovarsi nella condizione di non sapere dove andare a scavare, senza aver avuto preventivamente istruzioni da parte del filosofo, ottenute grazie alla riflessione provvisoria su tale parola. A mio parere, un caso simile ci è dato dalle parole "dovere" [*sollen*], laddove viene impiegata in contesti morali.²²⁸

Riprendendo la distinzione di Marina Calloni, appare evidente che l'ambito "forte" della gnoseologia può notevolmente contribuire alla chiarificazione dei significati dei termini filosoficamente rilevanti, sembra però che nel primo esempio riportato da Tugendhat, che fa riferimento al concetto di contemporaneità secondo Einstein, il filosofo debba limitarsi a prendere atto della ricerca empirica per ridefinire o comprendere meglio il significato del concetto. Nel caso del dovere morale la proposta di collaborazione tra il filosofo e il ricercatore empirico della socializzazione si fa invece programmatica: infatti il ricercatore empirico potrebbe non essere nelle condizioni di indirizzare la ricerca empirica senza le indicazioni del filosofo.

Tugendhat, riprendendo le riflessioni di J. L. Mackie, sottolinea che il termine "dovere" non è usato soltanto in ambito morale, ma anche in contesti epistemici, cioè modali. Ciò che conta ai fini della presente trattazione è che l'uso pratico del termine "dovere" (in tedesco *müssen* in senso forte e *sollen* in senso più attenuato) è legato all'osservanza di una regola.

²²⁸ In K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf 1986 (1990), p. 132.

La spiegazione di ciò che comporta per l'agente non aderire a delle regole permette di capire cosa realmente "significhi" l'osservanza di una regola. Tugendhat è consapevole del rischio di una riduzione naturalistica del significato del "dovere", ma ritiene che non esista un'alternativa plausibile se si vuole veramente afferrarne il significato. La riflessione preliminare deve iniziare dall'elencazione dei diversi tipi di regole: esistono 1) regole secondo ragione; 2) regole che definiscono una prassi; 3) regole sociali. Tugendhat non afferma che questo elenco sia esaustivo, ma ritiene che sia abbastanza proficuo per indirizzare la ricerca empirica.

Le regole secondo ragione rimandano chiaramente all'imperativo ipotetico kantiano. Le asserzioni "tu devi fare d"; "è ragionevole/razionale per te fare d"; "è per te meglio fare d" sono generalmente sostituibili. In definitiva le asserzioni di dovere, laddove esprimano regole secondo ragione, possono essere sostituite con asserzioni di valore. L'imperativo ipotetico kantiano è secondo Tugendhat il modo più noto per esprimere una regola secondo ragione: "se vuoi x, allora devi y" può essere agevolmente sostituito con asserzioni di valore orientate nel senso del bene, del meglio, del ragionevole. Le espressioni "tu dovresti X", "ti farà bene X", "sarebbe per te ragionevole X" sono sostanzialmente equivalenti. Il carattere comune a tutte queste proposizioni è la loro pretesa di oggettività. La riflessione pratica che si esercita attraverso la formulazione del giudizio nell'imperativo ipotetico presuppone la riflessione orientata al raggiungimento di un obiettivo in modo da determinare un corso d'azione razionale. Non agire conformemente all'imperativo ipotetico determinerebbe quindi un corso d'azione irrazionale.

Non si può invece parlare di irrazionalità dell'azione nel caso delle regole che definiscono una prassi come il giocare a scacchi, a calcio, il danzare, ecc.. Chi aderisce a queste regole lo fa semplicemente perché si colloca all'interno di una tale prassi: un principiante nel gioco degli scacchi potrebbe ad esempio decidere di sistemare i pezzi sulla prima traversa in modo casuale, in tal caso non si potrebbe parlare di irrazionalità dell'azione, ma di mancata adesione ad una prassi definita. Di questa persona non possiamo dire che agisce irrazionalmente, ma che non si attiene alla prassi. D'altro canto è persino possibile che la prassi adottata ad esempio nel gioco degli scacchi classico non sia l'unica possibile e pertanto a rigore non si potrebbe parlare di una sua irrazionalità intrinseca: esistono gli scacchi Fischer che presuppongono appunto la sistemazione dei pezzi sulla prima traversa in modo casuale. Quindi chi impartisce le regole di una prassi non dà consigli, ma piuttosto esercita un insegnamento. Le regole che definiscono una prassi possono pertanto essere cambiate senza incorrere nella possibilità di irrazionalità. La posizione di Tugendhat su questo punto è abbastanza chiara, ma a mio avviso anche passibile di critiche: infatti, se è vero che tali regole possono essere

cambiate e che l'agente non è tenuto ad aderirvi, se non per sua libera scelta, è anche vero che in taluni casi potrebbero risultare irrazionali per il raggiungimento del fine definito dalla prassi stessa: nel gioco del calcio ad esempio può essere più o meno accettata la rimessa laterale coi piedi o con le mani (ad esempio nel calcetto è contemplata la rimessa laterale coi piedi), ma non si potrebbe negli scacchi dare anche libero movimento al pezzo del re su ogni casa così come avviene con la regina: senza limitarne gli spostamenti ad una casa per volta, si inficerebbe in una certa misura la possibilità del gioco. In definitiva dobbiamo forse ammettere che la definizione di una prassi presuppone una sua razionalità interna, senza la quale la prassi stessa potrebbe essere compromessa.

Invece, nel caso del sistema giuridico, che è l'esempio più emblematico di regole sociali o "norme", a differenza che per le regole che definiscono una prassi non è ammissibile che non si agisca in conformità ad esse, pena la sanzione. Certo la sanzione è possibile anche nel caso delle regole che definiscono una prassi e Tugendhat sottolinea che esistono diverse possibili sovrapposizioni tra le regole che egli ha delineato. Il tratto che caratterizza le norme giuridiche è che esse vengono tenute in vigore dalla società, questo è possibile solo nella misura in cui esse sono ritenute legittime, cioè fondate: «Le norme giuridiche vengono poste e mantenute in vigore dalla società; ma non lo potrebbero essere, se il nucleo centrale dominante della società non le ritenesse legittime, e cioè fondate. Quei membri della società che ritengono legittime le norme giuridiche, sono dell'opinione di essere "legittimamente obbligati" ad osservarle; questa è una caratteristica delle norme sociali che le distingue sufficientemente dagli imperativi ipotetici». ²²⁹ Tugendhat però sottolinea che la razionalità della norma, specie nel caso della norma giuridica, non risiede solo nella sanzione esterna: non si aderisce cioè alla norma X, per non subire la sanzione Y, ma si aderisce alla norma X perché la si ritiene legittima, cioè *fondata* (*begründet*). In questo caso la resa in italiano di *begründet* con *fondata* rimanda al carattere assoluto della fondazione dei giudizi morali. Ma, e questo è il punto chiave della speculazione etica di Tugendhat, la norma perché sia legittima deve essere ritenuta egualmente *giustificata* (*begründet*) di "fronte a" e "da" tutti i membri della comunità (per questo la resa di *begründet* con *giustificata* è preferibile quando si traduce in italiano: il termine giustificato rimanda infatti più immediatamente del termine fondato all'intersoggettività presupposta nel carattere comunitario della moralità)²³⁰.

²²⁹ Ivi, p. 135.

²³⁰ Cfr. Bonet 2013, p. 158 sull'ambiguità nella traduzione dei termini *Begründung*, *Ausweisung* e *Rechtfertigung*. In generale nella mia traduzione preferisco la resa di *begründet* con *giustificato*, anche se in molti casi può andare benissimo anche *fondato* o *legittimato*.

La legittimità di un sistema morale pertanto non è data soltanto dalla sanzione esterna propria del sistema giuridico: infatti, in accordo a quanto si è detto sopra, i membri del gruppo che ritengono *giustificata* la norma, decidono di aderire al sistema normativo soltanto nella misura in cui lo considerano *giustificato* per loro.²³¹ Se la regola fosse costituita soltanto attraverso la sanzione esterna, allora non sarebbe necessario il contributo del ricercatore empirico e la morale sarebbe ridotta soltanto alla sua dimensione giuridica, ma le cose per Tugendhat non stanno così: «Sono giunto ora a ritenere che il concetto di legittimità di un sistema giuridico presupponga da parte sua un concetto di morale, che pertanto deve essere definito in modo indipendente. Ciò mi ha indotto a cercare il significato del dovere morale in una particolare sanzione interna; è per questo motivo che devo qui ricorrere all'aiuto della ricerca empirica».²³²

La sanzione interna è ciò che permette l'abito autenticamente morale, infatti la mera adesione alle norme è soltanto conformismo. Ma come spiegare la comparsa della sanzione interna? Perché è necessario presupporla se si vuole portare a compimento la riflessione sulla natura della moralità umana? Cosa significa che l'agente è mosso da una motivazione squisitamente morale e non dalle sanzioni esterne? Tugendhat suppone che una prima possibilità per spiegare la motivazione morale consista nell'esistenza di un particolare sentimento morale, quello della simpatia. Tuttavia la simpatia non è collegata al "dovere" verso gli altri, quindi ricorrervi per spiegare la sanzione interna non è ammissibile: questo è uno dei punti di contatto con Kant, il quale è però criticato da un altro versante. La seconda possibilità infatti è quella della ragione (*Vernunft*) kantiana, che però a Tugendhat appare, così come l'uso del termine dovere (*Pflicht*), concetto troppo indefinito, poco chiaro e impreciso.

Tugendhat a mio avviso in questo saggio non approfondisce adeguatamente la critica a Kant: l'idea di fondo, che viene reiterata anche in altri saggi, è che il concetto di ragione kantiano sia in realtà un indebito ricorso a presupposti teologici non manifesti. Il concetto di ragione del filosofo di Königsberg gli appare come una generica ipostatizzazione priva di reale potere esplicativo. La critica all'astrattezza del concetto di razionalità deve essere inoltre letta in chiara connessione al peso che Tugendhat attribuisce alla ricerca empirica per chiarire il significato del dovere morale. Questo anche in virtù del fatto che Kant non è in grado di spiegare il significato dell'obbligo [*Verpflichtung*] in relazione all'intersoggettività. Così scrive Tugendhat:

Dovrebbe essere chiaro che il modo in cui Kant parlava di dovere [*Pflicht*], che deve essere soltanto un dovere "secondo ragione", non può essere assolutamente precisato. Tale discorso è

²³¹ Nella concezione universalista della morale il *per loro* sta *per tutti loro* (*für alle*): cfr. Tugendhat 1992, p. 106.

²³² K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf 1986 (1990), p. 136.

sospeso per aria; si fonda su un oscuro sentimento, quando invece compito della filosofia è propriamente quello di chiarire ciò che noi intendiamo con “obbligo” (*Verpflichtung*). [...] Io sostengo che l’“obbligo” abbia un significato irriducibilmente intersoggettivo, tanto da non poter essere compreso senza una sanzione intersoggettiva.²³³

Tugendhat sottolinea che potrebbe esistere anche un'altra via: si potrebbe infine anche fare a meno della sanzione interna e ridurre la morale ad un insieme di imperativi ipotetici (seguendo la proposta di Phillipa Foot). In questo caso non ci sarebbe spazio per il disprezzo e per il biasimo, perché l'attore morale sarebbe al più oggetto di compassione e consigli.

Tuttavia, attingendo alle tre soluzioni appena prospettate, rimane del tutto inevaso il problema iniziale, cioè la natura del “dovere” morale. La prospettiva kantiana, apparentemente la più sensata, non consente però una spiegazione, infatti, argomenta Tugendhat, per quale motivo si dovrebbe essere disturbati dal fatto di non agire “ragionevolmente”? Qual è il motivo che giustifica l'adesione ad un'obbligazione, ad esclusione della sanzione esterna? Per Tugendhat la sanzione esterna non può essere costitutiva del dovere morale, che possiede una sua specificità che lo differenzia dal dovere normativo di ambito giuridico (seppure anche quest'ultimo rimandi in qualche modo ad una originaria costituzione morale dell'essere umano). Per spiegare la specificità della moralità umana è allora necessario ricorrere ad un'altra soluzione mediante l'introduzione delle sanzioni interne. Per questo motivo si deve far ricorso a ipotesi empiriche, infatti non è possibile spiegare la natura della sanzione interna senza supporre che sentimenti morali come la stima o il biasimo non agiscano sul nucleo costitutivo della persona, sul suo Sé. Ciò che agisce al livello della persona non è sciolto dalle dinamiche sociali che contribuiscono a forgiare l'individuo, cioè il prisma delle diverse esperienze di socializzazione maturate nel corso della vita. Nella modalità di costruzione della relazione con l'altro andranno cercate le ragioni che stimolano qualcuno ad assumere i contorni di persona. Il rimando non è però al possesso di abilità specifiche, ma appunto all'essere persona in “quanto tale”, cioè uomo definito da una relazione e in una relazione. Le norme morali in una società laica, che non fa riferimento a Dio, si impernano quindi sulla stima che può essere attribuita ad una persona in quanto tale. Tugendhat fornisce quindi una concezione della morale basata sul rispetto reciproco:

Naturalmente nell'età moderna si viene a produrre una particolare situazione, [...]. Ciò che allora unicamente rimane è una morale del rispetto reciproco (e universale): questa sembra essere la condizione minimale per rendere possibile una stima reciproca. [...] L'aspetto della mia concezione che concerne la fondazione delle norme morali, [...], riguarda la tesi secondo cui ogni fondazione, in qualunque società, senza alcuna differenza [...] presuppone come premessa che l'individuo abbia interesse ad essere stimato come persona [...]. Nel caso in cui però l'individuo, a causa di un'infelice socializzazione, come io suppongo, non dimostri alcun interesse per il rispetto intersoggettivo, allora non vi è alcuna possibilità di fondare norme morali nei suoi confronti. La parola “morale” non ha allora per lui alcun senso: tutto

²³³ Ivi, p. 137.

ciò che egli comprende, sono punizioni e ricompense esteriori; egli soffre di un *lack of moral sense*.²³⁴

Pertanto per Tugendhat è necessario condurre una ricerca empirica volta a determinare quale rilievo abbia per l'accettazione di sé il bisogno di essere stimati dall'altro: se infatti per l'essere umano non è determinante la stima dell'altro, allora è difficile che sviluppi i sentimenti morali, che si fondano sul rispetto reciproco. Corollario di questa ricerca è naturalmente anche il tentativo di definire cosa determini la rinuncia al bisogno di stima reciproca. Soltanto ricorrendo ad una ricerca empirica di questo tipo sarà allora possibile per Tugendhat chiarire il significato della parola "dovere" utilizzata in senso morale. La connessione col problema degli interessi rettamente intesi e del "fiorire" dell'individuo nelle sue relazioni intersoggettive è evidente: il "dovere" non è semplicemente un fatto al quale ci si attiene in virtù di una cognizione o di un astratto concetto di ragione. Esso diventa concepibile alla luce di quella condizione esistenziale che si dà all'interno della relazione fondata sulla reciprocità. Questa possibilità sarà ricondotta nel saggio *Moral in evolutionsteoretischer Sicht* (2000) ad una struttura antropologica fondamentale, le cui caratteristiche saranno definite alla luce del processo evolutivo, che ha condotto allo sviluppo dei sentimenti morali come adattivi e proficui per la *fitness* collettiva e individuale della specie *Homo* nell'ambiente naturale e sociale. Il "dovere" morale non può essere compreso per Tugendhat se non viene letto alla luce di ipotesi empiriche, quindi di una ricerca che si volga in modo descrittivo al carattere proprio dell'esperienza umana di socializzazione. Questa prospettiva da un lato allontana dall'astrattismo proprio delle concezioni morali volte a definire le strutture procedurali che permettono di derivare dai principi le regole fondative dell'azione, dall'altro lato però permette di riscoprire la stretta connessione tra "dovere" ed "*εὐδαιμονία*": l'adesione ad una regola o ad una norma è un fatto cognitivo che ha una importanza decisiva nel modificare il senso dell'accettazione di sé all'interno del gruppo e quindi nel determinare il grado di benessere emotivo che il soggetto prova nella relazione intersoggettiva, contribuendo così a determinare la motivazione ad essere morali. Rinunciare ad un'impostazione descrittiva basata sull'analisi empirica non permetterebbe di comprendere il senso della sanzione interna e quindi la spiegazione del dovere morale come dato in una struttura al contempo cognitiva ed emotiva.

Il limite di questa impostazione è stato sottolineato dalla Calloni: «[...] proprio nella difficile mediazione di individualità e generalità, empiria e formalismo, soggettività emotiva

²³⁴ Ivi, pp. 140, 141.

e universalità normativa, il modello della ragion pratica, ridotto da Tugendhat alla sfera semantica e psicologica, non riesce ad attribuire al giudizio morale forza attuativa, tale da poter sostenere un'azione pratica trasformatrice». ²³⁵ Le osservazioni della Calloni mi sembrano pregnanti, ma non è questo in prima battuta l'obiettivo di Tugendhat: egli non cerca – almeno in prima battuta! – come Habermas o Rawls dei criteri procedurali per derivare le norme da principi della ragione, ma vuole descrivere la natura della moralità umana e nello specifico il senso del “dovere morale” e spiegare che la motivazione morale deve includere la parte affettiva e contribuire quindi alla fioritura dell'essere umano. Nella prima fase del pensiero morale di Tugendhat (dalla quale egli si distaccherà parzialmente) l'analisi linguistica dovrebbe svolgere il compito imparziale a partire dalla riflessione sul significato della parola “buono” per gettare le basi per la legittimazione delle norme giuridiche e morali. Nella seconda fase, che a mio avviso è quella che caratterizza e determina tutta l'evoluzione successiva, predomina la ricerca dei motivi che possono giustificare agli occhi del singolo il senso del “dovere” morale nella relazione col gruppo secondo una prospettiva “eudemonistica”. La risposta a questo interrogativo non giunge a Tugendhat ontologizzando, come gli antichi, l'idea del bene, ma si dipana come un articolato tentativo di fondazione che permetta di connettere normatività ed empiria. Il recupero dell'idea antica di eudemonia avviene attraverso un'antropologia naturalizzata, che non si basa su assunti metafisici, ma su assunti empirici e descrittivi: siamo una specie strutturata in un certo modo e pertanto l'agire moralmente deve occupare un ruolo anche nel determinare e definire il benessere degli individui che agiscono all'interno del gruppo. Nella terza fase della riflessione, che la Calloni per ragioni cronologiche non ha preso in esame, Tugendhat tenta anche di spiegare la ragion pratica oltre che per mezzo della sfera semantica e psicologica, mediante la proposta di un plausibile ed ipotetico modello descrittivo (una struttura antropologica) che renda conto del modo in cui nell'uomo si è evoluto il senso di uguaglianza nel diritto e nella morale ²³⁶.

²³⁵ Ivi, p. 94

²³⁶ Tugendhat affronta la possibilità che l'evoluzione dell'abito morale umano nel senso della giustizia e della capacità del rispetto reciproco abbia un ruolo importante nella *fitness* della specie *Homo* in diversi saggi cronologicamente posteriori a quelli presi in esame in questo capitolo, in particolare *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000); *Der Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral* (2007, trad. it. 2014); e anche, seppure nel quadro di una cornice più ampia, che contempla lo sviluppo integrale della persona in *Egozentrität und Mystik* (2003, trad. it. 2010). Gli sviluppi posteriori confermano di fatto l'esigenza di inserire le ipotesi empiriche in una visione più ampia, che tenga conto del ruolo dell'evoluzione e permetta di individuare una struttura antropologica fondamentale. Nella progressione del pensiero di Tugendhat l'idea centrale è di descrivere la morale come una struttura sorta a partire dall'evoluzione, la quale ingloba di fatto il contrattualismo rinforzato.

3.3 La natura del dovere morale e le tre leggi psicologiche

Tugendhat si vede dunque obbligato, per spiegare la natura del “dovere” morale, ad introdurre ipotesi empiriche mutuata dalla psicologia: «La questione empirica centrale concerne la chiarificazione del significato della parola “dovere”, quando viene intesa in senso morale. Dovrebbe ora essere divenuto chiaro, che ciò è conseguibile solo per mezzo di un’indagine empirica; in primo luogo individuando in cosa consiste la sanzione interna, in secondo luogo come essa viene acquisita nel corso del processo di socializzazione».²³⁷ Tugendhat si ispira alle pagine di Rawls sulle tre leggi psicologiche: il divario tra i due autori non è notevole, entrambi conoscono gli studi di Kohlberg e Piaget sulla psicologia morale dei bambini. Tugendhat inoltre manifesta chiaramente un debito nei confronti di Rawls e riconosce che è uno dei pochi autori ad avere approcciato il problema da una prospettiva empirica, pur non rinunciando all’idea della razionalità delle norme. In realtà le ipotesi empiriche di Tugendhat collimano in ampia misura con le tre leggi psicologiche proposte da Rawls. L’aspetto distintivo della riflessione di Tugendhat apparirà in modo più chiaro nel saggio che prenderò in esame nel terzo paragrafo di questo capitolo. Qui però giova ricordare ancora una volta il problema di partenza della riflessione di Tugendhat: la chiarificazione del significato di “dovere” morale. In Rawls invece la proposta delle tre leggi psicologiche serve ad affrontare il problema della motivazione morale. La soluzione proposta insiste molto più che in Rawls sulla dinamica intersoggettiva come definente il nucleo dell’essere persona. Vediamo meglio in che modo si sviluppano le tesi dei due filosofi morali e in quali aspetti collimano, partendo proprio dalle ipotesi empiriche di Tugendhat:

- 1) Una condizione necessaria perché qualcuno accetti sé stesso (nel senso dell’amore per sé, che è una condizione della volontà di vivere), consiste nello sperimentare sé stesso come reale o possibile oggetto d’amore e d’amicizia
- 2) Una condizione necessaria per un rapporto d’amore o d’amicizia con una persona, è che la si stimi in quanto tale.
- 3) Se 1) e 2) sono vere, consegue 3), e cioè che condizione necessaria dell’autoaccettazione di una persona, è che essa possa stimarsi in quanto tale.²³⁸

Il passaggio chiave per comprendere le ipotesi empiriche di Tugendhat è sussumibile nel concetto di “persona in quanto tale”. Cosa significa? Non abbiamo qui a che fare con una concezione metafisica dell’essere persona, che pretende l’esistenza di una natura dell’uomo determinata dall’appello alla trascendenza. La “persona in quanto tale” è l’individuo definito nella relazione intersoggettiva a prescindere dal possesso di abilità particolari estrinseche, se non quelle della mera socializzazione: potremmo dire l’individuo nel suo puro fascio di de-

²³⁷ K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf 1986 (1990), p. 141.

²³⁸ Ivi, p. 139.

terminazioni emotive e cognitive date in una relazione originaria che risuona successivamente in ogni relazione del ciclo di vita della persona. La relazione originaria per eccellenza è quella che si instaura nei primi anni di vita del bambino con le figure accudenti.

Appare chiaro il rimando alla psicologia dell'età evolutiva, come già detto all'influsso di Kohlberg e Piaget. Sullo sfondo dobbiamo anche considerare la tradizione psicoanalitica freudiana, seppure con gli opportuni distinguo, e in particolare il rilievo che questa attribuisce ai primi anni di vita del bambino per la costruzione dell'uomo futuro. Per Rawls ad esempio la teoria freudiana del Super-Io serve a chiarire le modalità dell'apprendimento sociale: il bambino considera l'autorità morale dei genitori come lenitiva delle proprie angosce allo stadio pre-riflessivo dei primi anni di vita. Tuttavia questa situazione contempla anche la possibilità dello scotoma morale: se gli atteggiamenti originari dei genitori sono irrazionali e privi di giustificazioni ne può conseguire una inefficace socializzazione, che dovrà essere corretta alla luce dei principi. Rawls si allontana però da Freud quando afferma che «l'amore del bambino non ha una razionale spiegazione strumentale: egli non li ama come mezzo per realizzare i suoi iniziali fini egoistici»²³⁹. Il bambino non è quindi un "perverso polimorfo" mosso soltanto dalla pulsione egoistica, ma si modella in modo potremmo dire mimetico attraverso l'amore che riceve dai genitori. Questa è la prima legge psicologica di Rawls: «Il bambino giunge ad amare i propri genitori soltanto se essi dimostrano prima di amarlo».²⁴⁰ Il parallelo con la prima ipotesi empirica di Tugendhat è sin troppo evidente: l'amore di sé non è un dato originario e riducibile alla pulsione egoistica, ma la conseguenza di un'esperienza d'amore data nella relazione. Si arriva all'accettazione di sé come possibile oggetto d'amore soltanto se ci si sperimenta come oggetti d'amore o d'amicizia. Questo è il primo momento della costruzione dell'identità sociale e morale. Naturalmente Freud sostiene che questo processo può andare incontro a blocchi, qualora l'amore delle figure accudenti non sia adeguatamente erogato, oppure laddove si presenti una chiusura nevrotica del bambino che non sviluppa fiducia nei genitori e capacità di movimento autonomo nella restituzione degli affetti. Per Rawls sembra comunque che il ruolo delle figure genitoriali sia fondamentale nello stimolare l'acquisizione dell'autostima da parte del bambino e che le sue fughe nevrotiche non siano autodeterminate. Le ipotesi empiriche di Tugendhat si presenterebbero contenute tutte all'interno della prima legge psicologica di Rawls.

Ci sono tuttavia delle differenze che emergeranno meglio nel prosieguo dell'analisi. Per Rawls ad esempio «il bambino accetta il giudizio che essi [i genitori] danno di lui e sarà

²³⁹ Rawls 1971 (2019), p. 438.

²⁴⁰ Ivi, p. 437.

propenso a giudicare se stesso come fanno loro quando trasgredisce le loro disposizioni».²⁴¹ Tugendhat invece attribuisce un possibile ruolo attivo al bambino che già chiede “giustificazioni”. È una prospettiva nuova che considera il bambino non come un attore passivo, ma come già dotato di un ruolo attivo e consapevole, come un partner quasi alla pari, che non rimane soltanto al livello della moralità autoritaria. Penso che la teorizzazione del saggio posteriore *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?*, esaminato nel paragrafo successivo di questo capitolo, debba essere letta anche come un esperimento mentale *sui generis* (Tugendhat infatti contesta a Rawls il partire da una situazione ipotetica)²⁴², oltre che come una possibile teoria della genesi del sentimento morale. Ma questa sua duplice natura di esperimento mentale e di teoria esplicativa si può forse iscrivere meglio nel tentativo di mostrare la modalità migliore affinché sorgano nel bambino i sentimenti morali che rendono possibile la società “ben ordinata”. Pertanto «una domanda fondamentale riguarda il modo in cui entrano in relazione amore e rispetto morale, tanto geneticamente nel bambino, quanto strutturalmente nell’adulto».²⁴³ Mostrerò l’analisi di tale relazione nel paragrafo successivo. Ritengo inoltre che la proposta di Tugendhat sia finalizzata anche ad evidenziare il ruolo decisivo dell’educazione nel forgiare i sentimenti morali. C’è anche in questo un filo sottile che lo lega a Rawls: la speranza che la morale dei principi possa diventare un’acquisizione stabile del processo di apprendimento morale nello sviluppo ontogenetico della persona, a prescindere dalle sue maggiori o minori propensioni alla simpatia.

3.4 Cosa significa giustificare i giudizi morali: descrizione o esperimento mentale?

Tugendhat ritorna nel saggio *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?* sul problema della giustificazione dei giudizi morali. In questo lavoro diventa molto esplicito il riferimento alla socializzazione del bambino, cioè il ricorso a categorie mutuata dalla psicologia per chiarire la genesi delle strutture morali umane. È interessante anche notare la scelta stilistica che contraddistingue questo scritto: il linguaggio filosofico tecnico, proprio delle trattazioni precedenti sui temi della moralità, inclina verso l’esemplificazione, seguendo un modello più propriamente affine alla descrizione dei fenomeni sociali. Nelle prime battute troviamo un riferimento piuttosto breve a quanto aveva già abbozzato nella produzione precedente: i giudizi morali possono essere giustificati allo stesso modo di quelli empirici? L’analogia ingenua tra giudizi morali ed empirici in contesto epistemico («l’ambito della gnoseologia “forte”»), come aveva già dimostrato, è però erronea. L’esigenza di fondazione

²⁴¹ Ivi, p. 438.

²⁴² Cfr. Tugendhat 1976b.

²⁴³ K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf 1986 (1990), p. 141.

appartiene di per sé alla morale ed è chiarita attraverso degli esempi nei quali si può leggere in filigrana, come detto sopra, il rimando alla psicologia empirica, cioè al lavoro del ricercatore della socializzazione:

Non è certamente così chiaro che si possono giustificare i giudizi morali allo stesso modo dei giudizi empirici su fatti reali. Forse il desiderio di fondare i giudizi morali deriva da una (tale) analogia erronea? Non sembra che sia questo il caso, perché si può dimostrare facilmente, che i giudizi morali abbisognano sempre di una giustificazione, così tanto che questa esigenza di fondazione sembra addirittura appartenere al senso della morale.²⁴⁴

L'argomentazione di Tugendhat prende il là a partire da una serie di esempi. Nel primo esempio si analizza il modo in cui un bambino pone domande morali quando si rivolge alle figure genitoriali quando chiede: «Perché vi arrabbiate quando mi comporto in un certo modo?» o «Perché devo fare questo e quello?». Questi interrogativi mostrano il carattere emozionale della moralità umana: le norme morali si presentano come delle restrizioni e nel caso del bambino esercitano una pressione psicologica che può confluire nel sentimento dell'irritazione. Nel gioco ci si sottomette a delle regole, che però non sono restrizioni che alla nostra emotività. I figli pretendono dai genitori delle risposte convincenti che giustifichino le restrizioni alle quali devono sottomettersi. Piaget parla di un primo stadio della formazione dei sentimenti morali in cui il carattere dell'autorità genitoriale è ciò che di fatto determina l'adesione del bambino alla norma e non tanto la sua richiesta di giustificazione. Tugendhat non nega l'esistenza di un primo stadio della morale "autoritaria" nel bambino, ma considera preponderante il secondo momento dell'apprendimento morale: l'atteggiamento del bambino che richiede spiegazioni, non semplicemente il carattere autoritario dell'imposizione genitoriale. Se il genitore non vuole essere autoritario deve fornire delle spiegazioni al bambino: non può semplicemente dire che le regole sono un fatto soggettivo, ad esempio affermando perentoriamente «È così e basta!» o «Non si discute quello che penso sia giusto per te!». Chi impone delle norme fondando il loro valore soltanto sulla propria soggettività come può pretenderne l'osservanza? Naturalmente l'esempio del bambino rimanda già al bisogno di giustificazione che è così evidente tra gli adulti: con quale diritto si esige tra cittadini l'obbligo di adesione alle norme?

Il secondo esempio si rifà invece alle mode e alle norme di comportamento in determinati contesti sociali, come ad esempio la partecipazione a una cerimonia. L'adesione a norme di

²⁴⁴ Tugendhat 1998, p. 91: «Es ist gewiß nicht so klar, daß man moralische Urteile begründen kann, irgendwie ähnlich wie empirische Urteile über Tatsächliches. Entspringt also vielleicht der Wunsch, moralische Urteile zu begründen, aus einer verfehlten Analogie? Das scheint deswegen nicht der Fall zu sein, weil sich leicht zeigen läßt, daß moralische Urteile allemal begründungsbedürftig sind, so sehr, daß diese Begründungsbedürftigkeit geradezu zum Sinn von Moral zu gehören scheint. Ich will das an drei Beispielen erläutern».

comportamento o a mode è un fatto puramente convenzionale: al bambino forse non è immediatamente evidente la differenza tra norme morali e convenzionali (e probabilmente talora anche all'adulto). Però lentamente nella progressione del suo sviluppo cognitivo le convenzioni appaiono come sostanzialmente differenti rispetto alle norme morali: indossare un certo abito per partecipare ad una festa di gala, non è lo stesso che far soffrire un essere umano!

Il terzo esempio illustra lo stadio dello sviluppo del bambino, in cui questi si vede confrontato con altre morali. Supponendo che il bambino cresca in un contesto eterogeneo (fatto oggi frequentissimo soprattutto nelle grandi metropoli cosmopolite) potrà interrogare il padre sulle ragioni che parlano a favore della «nostra» morale. La morale degli «altri» potrebbe ad esempio fondarsi su diversi valori religiosi o anche essere a base etnica. Come considerare quindi le altre proposte morali? Sono anch'esse dotate di valore? Perché la propria visione dovrebbe essere superiore a quella degli altri?

Gli esempi proposti evidenziano la presenza di un conflitto tra le diverse concezioni della morale: comprendere che le nostre convinzioni possono essere soggettive ci conduce inesorabilmente alla domanda sulla possibilità della giustificazione in generale. Il problema quindi non è più relativo ai giudizi particolari, ma all'intero dell'interrogazione morale. Nessuno però nelle relazioni intersoggettive può dare potere vincolante alle proprie concezioni morali senza giustificarle, a meno che non le imponga in maniera tirannica. In questo senso non si può nemmeno eludere la problematica più ampia sollevata ad esempio da pensatori come Marx, Nietzsche o Freud, per i quali la genesi delle nostre concezioni morali deve essere ricercata in sottese motivazioni storiche, psicologiche o sociali. Tugendhat sa bene che le nostre concezioni morali potrebbero essere il frutto di un processo causale di tipo sociologico.²⁴⁵ Se si assume questa prospettiva, sarebbero prive di una razionalità intrinseca. La critica alla morale, nella quale questa è intesa soltanto nei termini della sua genesi sociologica o psicologica, è particolarmente spinosa e Tugendhat ne tiene conto, infatti in altri saggi si confronta direttamente con Nietzsche intorno a questa problematica.²⁴⁶

È necessario aprire una parentesi chiarificatrice sulla metodologia adoperata da Tugendhat: nei lavori sulla giustificazione dei giudizi morali il rimando agli autori di una specifica

²⁴⁵ Tugendhat 1981 (1987), p. 69: «Ma il relativismo storico acquista ancora un'altra qualità con cui soltanto raggiunge il suo vero effetto di smascheramento, se riesce a ricondurre ad altro le diverse convinzioni morali, con spiegazioni causali».

²⁴⁶ I saggi nei quali Tugendhat si confronta in modo diretto con Nietzsche sono: *Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler* (in Tugendhat 2001a, pp. 225-261) e *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: das Problem der immanenten Transzendenz* (in Tugendhat, 2007a, trad. it. 2014, pp. 29-47)

tradizione secondo le procedure della storiografia filosofica non è quasi mai esplicito. Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud non sono citati. Tugendhat non brilla per “citazionismo”! Ciò che conta è il problema e il tentativo di risolverlo. Questa attitudine filosofica è naturalmente in accordo con la concezione analitica di filosofia che Tugendhat abbraccia ed è forse a volte, nel momento in cui viene eccessivamente radicalizzata, un punto debole del suo filosofare, perché non favorisce certo l’immediata ricognizione delle fonti e talora persino l’intelligibilità di determinate posizioni, che, per la piena comprensione andrebbero adeguatamente chiarite per mezzo di un’adeguata contestualizzazione storico-filosofica. L’apertura al dialogo con Gadamer in *Etica antica e moderna* è all’insegna di un parziale distanziamento da un filosofare che vuole essere soltanto “per problemi” ed essenzialmente astorico. Tuttavia questo avvicinamento alla prospettiva storica a volte non è attuato in maniera adeguata, infatti, se da un lato la scelta di riconsiderare direttamente i problemi filosofici tradizionali (ad esempio il problema ontologico) è apprezzabile e manifesta l’esigenza di ritornare al “nocciolo” dell’autentica investigazione filosofica – in questo potremmo ravvisare con Zabala il procedere ermeneutico di Tugendhat –, dall’altro lato la cesura con il metodo storico appare talvolta troppo radicale. Il dialogo con Gadamer ha però positivamente condotto Tugendhat al tentativo di attualizzare la problematica morale degli antichi nel senso della giustificazione reciproca in modo da riprendere la concezione platonica di morale (come si evince peraltro chiaramente nella conclusione del saggio *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?*). Un’ulteriore parziale eccezione all’abdicazione dall’approccio storico è presente, come già scritto, nei saggi su Nietzsche nei quali la critica della morale è ritenuta implausibile se raffrontata con l’esigenza di giustificazione reciproca. Se vogliamo raggiungere una comprensione piena della proposta morale di Tugendhat non dovremo quindi sempre cercare nelle sue opere un rimando chiaro e puntuale al contesto nel quale e a partire dal quale egli muove, ma sarebbe inesatto a nostra volta non ricorrere ai metodi propri della storiografia filosofica e ad un’ermeneutica che colloca l’autore in un processo di sviluppo storico: ritengo che la posizione di Tugendhat, pur essendo tendenzialmente astorica, abbia perfettamente presenti le posizioni classiche di Nietzsche, Freud e Marx, che individuano un processo causale di tipo storico e psicologico nella genesi dei comportamenti morali e che possa essere iscritta, almeno in una certa misura, nel novero di quelle posizioni.

3.5 Il giudizio morale: l’esigenza della giustificazione intersoggettiva

Ritornando al tema della giustificazione reciproca, affrontato nel saggio in esame, si dovrà pertanto ricorrere al metodo analitico mediante un esempio che aiuti a cogliere la diffe-

renza tra giudizi estetici e giudizi morali, quindi tra l'esercizio di una soggettività non giustificante (questa almeno la posizione di Tugendhat) e l'esercizio di una intersoggettività fondata su giustificazioni reciproche. Una proposizione estetica del tipo «questo vino è buono» potrebbe essere compresa secondo un'analogia con una proposizione empirica. Tuttavia questo modo di procedere gli appare errato, la pretesa di oggettività dei giudizi estetici è solo apparente, infatti:

Un giudizio estetico non include un'esigenza diretta verso gli altri, o in ogni caso non pretende di includerla, e per questo motivo non richiede una giustificazione. Un bambino è libero di rifiutare i giudizi estetici dei genitori, e in tal caso valuta semplicemente in altro modo. I giudizi estetici, a meno che ad essi non si sovrapponga una configurazione morale, non comportano nessun peso emotivo, nessuna restrizione della libertà che esiga una giustificazione intersoggettiva.²⁴⁷

Il passo riportato insiste sul valore emotivo che è implicito nella richiesta di giustificazione della morale. A nostro avviso può forse apparire discutibile e riduttiva l'equiparazione del giudizio morale all'estetico. Probabilmente anche i giudizi estetici presuppongono una giustificazione intersoggettiva. Qui però è messo a tema il rifiuto del valore di un comportamento morale in relazione alla "pretesa" (*Forderung*) di adesione imposta all'individuo da un agente esterno. L'adesione ad un giudizio estetico può anche essere imposta, ma il consenso interno del singolo può anche non esservi. Nel caso dell'adesione ad una norma è invece preteso un comportamento, pena la sanzione, espressa nel caso del bambino sotto forma di rimprovero. La differenza tra il giudizio morale e l'estetico è ulteriormente precisata con l'introduzione della parola «giusto» (*gerecht*):

Una parola come "giusto", che rappresenta l'equilibrio del normativo tra gli individui, non esiste nell'estetico, e per questa parola, al contrario che per la parola "buono", non ci sarebbe una parola corrispondente che la possa sostituire nelle affermazioni ridotte soggettivamente. La nostra comprensione estetica è modificata soltanto quando la intendiamo in modo soggettivo, la comprensione morale al contrario verrebbe annullata, si trasformerebbe in una comprensione completamente diversa delle relazioni intersoggettive.²⁴⁸

L'introduzione di "giusto" in forma attributiva serve a Tugendhat per accentuare la differenza tra il giudizio estetico e morale. A suo avviso il ricorso all'aggettivo "giusto" nell'ambito estetico non è opportuno e non compare nell'uso di senso comune, tutt'al più lo si potrebbe incontrare nel caso del lavoro artigianale, nel quale si presume venga realizzato un oggetto secondo criteri di funzionalità. L'analogia tra proposizioni estetiche e meramente

²⁴⁷ Tugendhat 1998, p. 93: « Ein ästhetisches Urteil enthält keine Forderung an andere, muß sie jedenfalls nicht enthalten, und ist deshalb nicht begründungsbedürftig. Ein Kind ist frei, die ästhetischen Urteile der Eltern zu verwerfen, es wertet dann eben anders. Die ästhetischen Urteile enthalten, es sei denn daß man sie moralisch überformt, keine Belastung, keine Freiheitseinschränkung, die intersubjektiv begründungsbedürftig wäre».

²⁴⁸ Ivi., p. 94: «Ein Wort wie „gerecht“, das für die Ausgewogenheit des Normativen zwischen den Subjekten steht, gibt es im Ästhetischen nicht, und für dieses Wort gäbe es, anders als für das Wort »gut«, kein entsprechendes Wort, das es in den subjektiv reduzierten Sätzen verträte. Unser ästhetisches Verständnis wird nur verändert, wenn wir es subjektiv verstehen, das moralische Verständnis würde hingegen aufgehoben werden, es würde in ein ganz anderes Verständnis der intersubjektiven Beziehungen übergehen».

empiriche è solo apparente, dal momento che le prime non sono collegate a dati di fatto, ma ad elementi totalmente soggettivi. Il problema del valore di verità di un giudizio estetico non è probabilmente affrontato da Tugendhat in tutta la sua complessità. In realtà sembra una semplificazione eccessiva l'esempio da lui portato secondo il quale ciascuno può avere una personale idea di "buon vino".²⁴⁹ Infatti, ponendo eccessivamente l'accento sulla dimensione soggettiva, non considera che i giudizi estetici hanno anche, almeno in una "certa misura", una dimensione intersoggettiva. Tuttavia possiamo assumere le sue osservazioni come valide se rapportate al concetto, squisitamente morale, di "giustificazione" intersoggettiva.

I giudizi morali rimandano sempre ad un'esigenza di giustificazione intersoggettiva, mentre lo stesso non può dirsi dei giudizi estetici. Non sono equiparabili né meramente a giudizi empirici, anche se si riferiscono a dati di fatto (*etwas faktisches*), né ai giudizi estetici, il cui valore di verità è per Tugendhat, come abbiamo già sottolineato, di natura squisitamente soggettiva. Legittimare un comportamento, ed eventualmente sanzionarlo all'interno di una relazione tra persone, è un fatto che non si esaurisce in una forma di solipsismo cognitivo (pena sarebbe la riduzione al carattere meramente autoritario dell'imposizione), ma reclama (ad esempio dal bambino) una spiegazione. Nella frase seguente, in forma quasi epigrammatica ed oscura, Tugendhat riassume la problematica di fondo che lo ha tormentato nel corso della sua riflessione morale: «Non dobbiamo quindi ipotizzare che ciò che il bambino ritiene come necessario di giustificazione (fondazione), sia proprio ciò che deve essere giustificato (fondato)?».²⁵⁰ L'enunciazione della domanda è apparentemente circolare e, nella sua *brevitas*, le proposizioni che la compongono sembrano una tautologia: «ciò che necessita di giustificazione» (*begründungsbedürftig*) è da giustificare».

Qual è la natura di ciò che necessita di giustificazione? Il problema è appunto quello di comprendere che non solo è necessaria la giustificazione della propria morale, ma che agli occhi del bambino è necessaria la giustificazione della giustificazione, cioè una *fondazione* in un senso che potremmo dire *assoluto* della morale (sebbene in realtà, come vedremo sotto, non si possa parlare di fondazione assoluta della morale alla maniera di Kant). La soggettività in divenire del bambino identifica il bene con ciò che semplicemente si vuole di volta in volta (secondo la tradizione storiografia alla quale Tugendhat si riferisce questo sarebbe il concetto hobbesiano di bene).

²⁴⁹ Cfr. Tugendhat 2007a (2014), p. 65: «La domanda sulla vita buona non è così diversa per quel che riguarda i criteri ultimi, dalla domanda intorno al vino migliore o da quella in cui si chiede quale tra due pezzi musicali sia il migliore».

²⁵⁰ Tugendhat 1998, p. 93: «Müssen wir denn nicht annehmen, daß das, was das Kind als *begründungsbedürftig* ansieht, genau das ist, was zu *begründen* ist?».

Tugendhat, sempre attraverso l'esempio del bambino, riflette qui sul concetto di ragione kantiano in connessione con la richiesta di giustificazioni per il proprio agire. Il genitore saggio non può infatti opporre al figlio la prova dell'irrazionalità del suo agire se non mostrandogliela. L'appello ad un concetto di Ragione (con la R maiuscola) non è ancora un argomento, inoltre dovrà anche rendere conto della sua irritazione emotiva. A suo avviso l'idea che l'obbligazione si possa fondare sull'irrazionalità dell'azione è ancora qualcosa di indeterminato: il rischio è che il concetto di razionalità kantiana possa apparire vuoto. Per il bambino non può infatti esistere un'irrazionalità in sé, egli infatti potrebbe sempre interrogarsi sulla connessione tra irritazione dei genitori e irrazionalità. L'idea contrattualista, attraverso l'esempio del bambino, è destituita di valore esplicativo del fenomeno morale, non annullata. Il rimando è sempre alle emozioni morali, ma non è annullata l'idea di razionalità. Il razionale è implicito nell'esigenza di giustificazione, ma come punto da raggiungere a seguito della sollecitazione emotiva sul soggetto. Sebbene il problema gli appaia aperto, ciò che Tugendhat mette in discussione della speculazione kantiana è il parlare in modo assoluto – cioè sciolto dal contesto di reazioni affettive – di razionalità o irrazionalità del morale. Con le sue parole: «Non si trattava di giustificare il morale in generale (sempre ammettendo che sia veramente chiaro cosa significhi), bensì di giustificare il fatto che sia morale, [...]. Pertanto, chi vuole giustificare la morale per mezzo della dimostrazione del fatto che l'immorale è irragionevole, dovrebbe aver mostrato come prima cosa che grado di importanza emotiva intersoggettiva abbia l'irrazionale per noi».²⁵¹

Dopo aver proposto l'esempio del bambino, Tugendhat, oltre al predicato "razionale", prende in considerazione i predicati "buono" e "obbligatorio". Citando il filosofo Charles Stevenson, ricorda che uno scettico può sempre mettere in dubbio il valore oggettivo delle proposizioni morali che contengono la parola "buono". Anche "obbligatorio" presenterebbe un certo grado di ambiguità e indeterminatezza. Tutti i predicati morali però rimandano sempre alla «irritazione intersoggettiva» (*intersubjektive Erregung*) e l'esigenza di giustificazione è sempre legata al grado di importanza emozionale che il giudizio morale ha per noi. L'annoso problema filosofico del dualismo morale emozioni-ragione si ripresenta così sotto una nuova veste: la linea tracciata da Hume si interseca con quella kantiana e, nella prospettiva di Tugendhat, essenzialmente descrittiva, la giustificazione non può essere separata dalla

²⁵¹ Tugendhat 1998, p. 95, 96: «Es ging doch nicht darum, das Moralische nur überhaupt zu begründen (immer vorausgesetzt, daß es klar wäre, was das heißt), sondern darum, zu begründen, daß es eben moralisch sei, [...]. Wer also die Moral in der Weise begründen will, daß er zeigt, daß Unmoralische unvernünftig ist, hätte zuerst zeigen müssen, was das Unvernünftige für einen intersubjektiven emotionalen Stellenwert für uns hat».

reazione emotivo-affettiva. Il predominio del cognitivo a scapito dell'emotivo non è accettato, così come la riduzione al mero emotivo: le due linee si intersecano nel momento della giustificazione. L'emozione esprime in un certo senso una intenzionalità, è sempre diretta verso qualcosa di determinato e pertanto può possedere un contenuto proposizionale. La proprietà transitiva della coscienza di chi è situato affettivamente permette di "sentire" il bene: i) l'irritazione morale è diretta verso un che di specifico che la provoca; ii) inoltre il "fatto" che la determina è ciò che può emergere nella coscienza intersoggettiva. Così il bene "per noi" (Tugendhat precisa: «il bene che è solo per noi») è dato dal coefficiente affettivo della morale in funzione col cognitivo (generalmente esprimibile in forma proposizionale). Alla base della definizione della morale Tugendhat pone quindi un preconetto (*Vorbegriff*) intuitivo dell'affetto morale e una descrizione strutturale dell'oggetto di questo affetto: «Nella risposta alla domanda su come vogliamo introdurre assolutamente in modo definitorio il morale, viene ora indicato un compito che è in un certo senso un andirivieni tra un preconetto intuitivo su un affetto morale e una descrizione strutturale dell'oggetto di questo affetto».²⁵²

Dopo aver fornito questa sorta di definizione Tugendhat con un esempio ad alto impatto emotivo prende le mosse dall'affetto: non una situazione della vita ordinaria, ma casi di eccezionale drammaticità o estensione: le camere di tortura, i gulag, i campi di sterminio del nostro tempo. Di fronte alla pervasività del male occorsa in quei luoghi dell'umano, che diventa inumano, rimaniamo ammutoliti e con Dostoevskij siamo tentati di esclamare «se Dio non c'è, tutto è permesso!». Il riferimento allo scrittore russo non è di Tugendhat, ma ben aiuta ad illustrare il seguito del suo ragionamento e le "tentazioni" di una visione morale laica e secolarizzata. Il filosofo, alla ricerca del concetto, talvolta non possiede la vivacità espressiva, che pertiene all'introspezione psicologica dello scrittore, e per mezzo della quale si esprime al meglio il *páthos* dell'esperienza concreta e vissuta. Qual è la nostra reazione emotiva, si chiede Tugendhat, di fronte a quegli orrori? E soprattutto qual è quella dei carnefici? Gli autori di quelle mostruosità posseggono realmente una coscienza morale? Si è tentati di ricondurre l'obbligazione morale al castigo divino. Tugendhat però non cerca soluzioni consolatorie: la sua prospettiva è saldamente ancorata ad una tradizione di pensiero laico. Domanda polemicamente cosa avviene se non si crede in Dio: gli uomini della nostra epoca si sono convertiti in criminali per il venir meno delle credenze religiose? Opponendosi

²⁵² Ivi, p. 97: «Damit ist jetzt eine Aufgabe bezeichnet, bei der Beantwortung der Frage, wie wir denn das Moralische überhaupt definitivisch einführen wollen, gewissermaßen hin- und herzugehen zwischen einem intuitiven Vorbegriff über den moralischen Affekt und einer strukturellen Beschreibung des Gegenstandes dieses Affekts».

all'idea di una morale eteronoma diventa quindi necessario recuperare la spiegazione psicologico causale per illustrare la genesi del sentimento morale quando questo si confonde col religioso. Tugendhat abbraccia così la tesi di Feuerbach, secondo la quale la superfetazione religiosa andrebbe ricondotta ad una costante antropologica fondamentale: il divino sarebbe proiezione dei desideri umani.

Giova ancora una volta aprire una breve parentesi ermeneutica: anche in questo caso infatti il riferimento a Feuerbach non è esplicito, così come d'altro canto non lo è a Marx, Nietzsche o Freud. Ma un'ermeneutica corretta dei suoi testi presuppone, come scritto sopra, l'inserimento della sua proposta all'interno di una tradizione di pensiero: per quanto il filosofo analitico si preoccupi di depurare la sua produzione da presupposti storici, pure lui possiede una precomprensione che a quelli rimanda. D'altro canto l'ultima raccolta dei suoi saggi *Dalla metafisica all'antropologia* (2007, trad. it. 2014), già nel titolo lascia intravedere una prospettiva feurbachiana. Tuttavia sarebbe inopportuno ridurre la riflessione di Tugendhat in modo rigido all'interno di una tale categoria interpretativa: se da un lato è vero che recupera la critica filosofica feurbachiana, marxista, nietzschiana e freudiana nei confronti della religione, interpretata come riappropriazione di quanto la coscienza dell'umanità alienata ha proiettato nell'alto dei cieli, dall'altro lato non si deve dimenticare la sua "concreta" vocazione di filosofo morale. La *pars costruens* del suo pensiero è preponderante rispetto alla *pars destruens*: l'adagio kantiano del *sapere aude* è colto in modo radicale come bisogno di ricondurre l'etica entro i limiti della sola ragione. Non però una ragion pratica, fondata su presupposti cognitivi (la concezione kantiana di ragione si presenta agli occhi di Tugendhat come un concetto vuoto e astratto), ma potremmo dire una "ragione antropologica", dove antropologico in funzione attributiva designa contemporaneamente il doppio livello dell'antropologia culturale e filosofica. La ricerca sul fondamento della morale diventa essa stessa perciò "tensione morale", tentativo di onestà intellettuale compiuto per depurare la riflessione etica dal particolarismo sia esso religioso, storico, sociologico, giuridico o peggio etnico.

L'idea dell'ira divina è quindi per Tugendhat essenzialmente la proiezione della reazione propriamente umana agli atti di orrore estremi compiuti nella comunità. È inutile riferirsi al divino per comprendere l'umano: il sentimento che ci attraversa alla vista della violenza coincide con la rappresentazione interna della rottura del legame sociale come costitutivo della natura di ciascun individuo. L'idea del castigo divino sarebbe la proiezione del bisogno affettivo di ristabilire un ordine morale universale. L'idea della presenza divina è assimilabile a quella del trovarsi al cospetto della comunità morale: in entrambi i casi si desidera

ristabilire un assetto tale da apparire legittimo (*rechters; Recht*²⁵³). Se confrontiamo la prospettiva di Tugendhat con quella di un altro scrittore di origine ebraica di una generazione più vecchio, Hans Jonas, notiamo le paradossali convergenze: l'uno muove da uno sfondo religioso per dedurre l'impotenza di Dio, conseguenza della concessione all'uomo di un destino di libertà, di fronte al male assoluto dei campi di sterminio; l'altro parte dall'assenza di Dio per riflettere sulle possibilità dell'umano nel tentativo ("troppo umano") di legittimare la convivenza. Entrambi in un certo senso affermano il principio proprio della tradizione ebraica della riparazione del mondo (*tikkoun olam*) e dell'uomo (*tikkoun HaDam*): il comun denominatore è il *Deus absconditus*, che lascia l'uomo solo con la sua libertà. In Jonas l'uomo, fedele al silenzio di Dio come Giobbe, attua la riparazione nell'accettazione del suo destino e della legge. In Tugendhat il presupposto dell'assenza di Dio, a partire dall'assunto antropologico-sociologico della critica alle categorie religiose, conduce all'esigenza di riparazione mediante una ricerca di legittimazione dei modi della convivenza umana che rimanga confinata alla dimensione dell'immanenza.

3.6 L'ordine normativo legittimo: l'autonomia collettiva

Il nostro autore si chiede quindi cosa voglia dire "legittimo" e lo trova in ciò che è contrario al potere (*Macht*): non l'ordine normativo asservito al potere che minaccia castighi e ritorsioni, ma l'ordine normativo legale.

Cosa significa legittimo? Ritengo che il legittimo sia il concetto opposto al potere. [...], noi diciamo che un ordine normativo è legittimo solo quando gli individui che gli sono soggetti se lo impongono, quando è il loro proprio. L'ordine legittimo è pertanto essenzialmente un ordine autonomo, ma questa autonomia non si presenta come nella teoria morale di Kant, (quella) nella quale l'individuo si impone da sé stesso l'ordine normativo, e lo stesso sarebbe soltanto ripetuto dagli altri individui, piuttosto gli individui si impongono questo ordine in modo reciproco. Si tratta di qualcosa che si può concepire come autonomia collettiva e che si deve differenziare dall'autonomia di un collettivo, che è l'autonomia dello stesso individuo, ma all'interno del collettivo: ciascuno è fonte e destinatario della norma.²⁵⁴

La concezione etica di Tugendhat precisa a questo punto il senso dell'autonomia come collettiva. Abbiamo a che fare con il concetto della morale degli antichi: Tugendhat presenta l'autonomia come la conquista di un collettivo, di una comunità di uomini, di un gruppo nel

²⁵³ Tugendhat 1998, p. 98.

²⁵⁴ Ivi: «Also was heißt "rechters"? Ich meine, Recht ist der Gegenbegriff zu Macht. [...], wir sagen, daß eine normative Ordnung nur dann eine rechtmäßige ist, wenn die unter ihr stehenden Individuen sie sich selbst auferlegt ist, wenn sie ihre eigene ist. Die rechtmäßige Ordnung ist also wesensmäßig eine autonome Ordnung, doch ist diese Autonomie nicht, wie es in Kants Moraltheorie aussieht, eine, in der das Individuum sich selbst die normative Ordnung auferlegt, und dasselbe würde sich bei den übrigen Individuen nur wiederholen, vielmehr legen sich die Individuen diese Ordnung wechselseitig auf. Es handelt sich um etwas, was man als kollektive Autonomie bezeichnen kann und das von der Autonomie eines Kollektivs dadurch zu unterscheiden ist, daß die Autonomie der Individuen selbst, aber innerhalb des Kollektivs ist: jeder ist Quelle der Norm und Adressat. [...]. Was ich kollektive Autonomie nenne, ist ohne diesen gleichen wechselseitigen Zwang, aber auch nur diesen, nicht denkbar».

quale ciascuno è al contempo emissario e ricevente della norma; secondo questa prospettiva l'autonomia morale non è un fatto cognitivo relegato nella mente dell'individuo preso singolarmente, un nudo a priori, ma la sommatoria psicologica dell'elemento cognitivo e affettivo di quell'individuo che, già preso singolarmente, si percepisce però come parte di un collettivo. Ciascun individuo è legato da un vincolo agli altri che si muovono nella comunità, si assoggetta autonomamente al vincolo e il vincolo è reciproco. La reciprocità morale si esercita all'interno di questo ordine comune e il modo in cui si reagisce verso chi lo viola può esprimersi per mezzo delle emozioni della colpa e dell'indignazione. La paura della colpa, in questa visione ulteriormente raffinata rispetto alla precedente²⁵⁵, è l'emozione attraverso la quale si presenta al trasgressore l'irritazione che gli altri membri del sistema autonomo collettivo proverebbero verso di lui. L'indignazione espressa dagli altri non sarebbe soltanto esterna, una sorta di scomunica collettiva che nega al trasgressore il suo status di membro della comunità, ma dovrebbe risuonare al livello della coscienza individuale: colui il quale si percepisce come trasgressore vivrebbe un inferno interiore nella misura in cui, intendendosi come membro della comunità (cioè riponendo in essa il suo valore identitario), sa di aver tradito i valori comuni. Chiaramente questa risonanza interna è possibile soltanto quando l'individuo non si rapporta alla società come nemico, in tal caso egli infatti non riporrebbe in essa il suo valore identitario, e la percepirebbe tutt'al più come un pericolo esterno.

Ritornando all'esempio del bambino si potrebbe mostrargli che le norme sono al contempo di ciascuno e di tutti: in questo modo si chiarisce che colui che infrange le regole non solo infrange le sue proprie, ma anche quelle della sua comunità. Nell'ipotetico dialogo genitore-figlio si potrebbe dire al bambino:

Non sono giustificate (fondate, motivate) anche per te, cioè non vuoi anche tu che siano valide? Ma tu vedi che per te sono giustificate (fondate, motivate) allo stesso modo che contemporaneamente sai che sono giustificate (fondate, motivate) per gli altri, e non chiarisce questo il motivo per cui anche tu percepisci, quando vengono trasgredite, sia che ciò avvenga da parte tua o da parte degli altri, questa trasgressione delle norme come una frattura della comunità che costituiscono? ²⁵⁶

Con questa spiegazione il nostro genitore filosofo raggiungerebbe due obiettivi: da un lato chiarisce al figlio la natura dell'irritazione che lo stesso bambino prova (giustifica quindi il bisogno di "giustificare la giustificazione" che il bambino prova) e dall'altro mostra che

²⁵⁵ Cfr. Tugendhat 1989.

²⁵⁶ Tugendhat 1998, p. 101: «Sind sie nicht auch für dich begründet, d. h., willst nicht auch du, daß sie gelten? Aber du siehst, sie sind in der Weise für dich begründet, daß du zugleich weißt, daß sie für alle begründet sind, und erklärt das nicht, warum auch du, wenn sie verletzt weden, sei es von dir selbst, sei es von anderen, diese Verletzung als die Aufkündigung der Gemeinschaft erlebst, die sie ist?».

quella norma che è invitato a seguire, se intesa veramente nei termini dell'autonomia collettiva, è giustificata nella misura in cui lo è per tutti allo stesso modo. Adesso dovrebbe risultare chiaro il carattere comunitario della norma. Tuttavia rimane sempre la possibilità che il bambino piccolo comprenda le norme solo in termini autoritari (cfr. Piaget): se il nostro bambino rimane a questo livello, in realtà non si dà alcuna giustificazione in termini di autonomia collettiva.

Tugendhat parla in altri saggi²⁵⁷ anche di una giustificazione di tipo verticale in contrasto con quella orizzontale propria della dimensione comunitaria: la giustificazione di tipo verticale sarebbe in una certa misura affine allo stadio della morale autoritaria nello sviluppo morale del bambino. In tal senso si riferisce più al processo di legittimazione di un dato insieme di norme agli occhi degli individui in seno ad una comunità che alla giustificazione in senso proprio e assoluto: le norme sarebbero cioè legittime non in quanto giustificate secondo l'autonomia collettiva, ma perché c'è un'autorità che garantisce (forse sarebbe meglio dire "imporre") la loro legittimità, questo è il caso delle società tradizionali su base autoritaria. È però rilevante il fatto che la comunità abbia una giustificazione del fatto morale, sebbene di tipo verticale. In questo caso avremmo a che fare con un «sostituto» (*Substitut*) della morale, seppure perfettamente valido al fine di fornire una rappresentazione interna agli aderenti ad una comunità di fini e norme morali comuni. Infatti, il bambino nel caso della morale autoritaria si limiterebbe a seguire le norme perché teme l'irritazione paterna, senza chiedersi però le ragioni di quella irritazione e soprattutto del valore che questa ha all'interno di una relazione comunitaria. L'analogia con i sistemi autoritari di giustificazione della morale è evidente: in questi la giustificazione della morale promana dall'alto in modo unilaterale e non è il frutto dell'autonomia collettiva.

Tuttavia, un bambino autenticamente filosofo potrebbe, a partire da questa osservazione – cioè a partire dalla distinzione che opera tra i due diversi modi di giustificazione della morale, quello autoritario e quello dell'autonomia collettiva – interrogarsi sulla bontà delle modalità di giustificazione degli altri gruppi e pervenire così ad un ulteriore livello di giustificazione. Si chiederebbe infatti che legittimazione può avere il suo modo di giustificare in contrasto con altri modi di giustificazione. Appare evidente che, se aderisce all'ideale dell'autonomia collettiva, dovrebbe rigettare il modo autoritario di giustificazione della morale: la sua propria tradizione non sarebbe naturalmente migliore delle altre, se non emerge dal confronto con le altre secondo le modalità dell'autonomia collettiva. Questa proposta

²⁵⁷ Si veda in particolare Tugendhat 2000d, pp. 217, 218.

rende evidente l'insufficienza del particolarismo morale (e apre ad una prospettiva universalista). Se il gruppo, così come il bambino, si mantiene ancorato ad una tradizione previa, cioè all'imposizione genitoriale, di fatto non ha ancora raggiunto il livello dell'autonomia collettiva, ma è rimasto bloccato al livello della giustificazione verticale (la motivazione non sarà quindi autenticamente morale, il bambino agirà sotto la spinta della sanzione esterna e in genere della paura, sia essa interiorizzata o vista come minaccia reale). Rimanere bloccati alla giustificazione verticale non è però così scontato, dal momento che si viene rimandati nella socializzazione all'incontro con l'altro, oltre che con il modello genitoriale. L'apertura a modalità nuove di socializzazione in connessione con la possibile manifestazione delle emozioni morali già descritte (ad esempio dell'irritazione) mette in discussione la presunzione di oggettività dei predicati morali del singolo o del gruppo e apre comunque alla scoperta di un'intersoggettività non esclusiva del gruppo familiare o del clan. Si diceva infatti di un secondo livello della giustificazione nel quale il bambino può chiedere ai genitori con quale modalità possono far valere la loro giustificazione in contrasto con altre²⁵⁸. La giustificazione unilaterale non è equilibrata perché il peso di un agente risulta preponderante rispetto all'altro. Una giustificazione equilibrata presuppone invece che ad entrambe le posizioni sia dato lo stesso valore.

3.7 Il contratto: descrizione o esperimento mentale?

L'esemplificazione di Tugendhat recupera adesso il contrattualismo rawlsiano, ma non per mezzo di un esperimento mentale²⁵⁹: la differenza sostanziale risiede nel fatto che qui si parte da una situazione concreta e reale, quale quella che si potrebbe instaurare nella relazione genitore figlio, e non dal "velo d'ignoranza" della "situazione originaria".

Sembra evidente che per il bambino una norma non risulta attraente se pone in svantaggio lui stesso o il suo gruppo o addirittura se lo dichiara come emarginato (ad esempio se ha la pelle scura). Non potrebbe far suo un tale sistema morale, e se lo facesse nonostante tutto, lo farebbe solo per mancanza di chiarezza. Ma per il bambino questo è un argomento contro tutte le forme di disequilibrio? Perché non acconsentire ad un sistema disequilibrato, se questo disequilibrio non sarebbe svantaggioso per lui stesso o anche se fosse vantaggioso?²⁶⁰

²⁵⁸ Cfr. Tugendhat 1998, p. 102.

²⁵⁹ Cfr. Tugendhat 1976b, p.15: «Non dovrebbe essere controversa la tesi che la filosofia morale non può cominciare con una situazione ipotetica, ma solo col punto di vista morale in quanto fenomeno della nostra vita reale».

²⁶⁰ Tugendhat 1998, p. 103: «Es erscheint selbstverständlich, daß für das Kind eine Norm unattraktiv ist, die es bzw. die Gruppe, zu der es gehört, benachteiligt oder gar zu Außenseitern erklärt (z. B. wenn es dunkelhäutig ist). Ein solches moralische System könnte es sich nicht zu eigen machen, und wenn es das doch tut, nur durch Unaufgeklärtheit. Aber spricht das für das Kind gegen alle Formen der Unausgewogenheit? Warum sollte es nicht einem System zustimmen, das zwar unausgewogen ist, aber nicht zu seinem eigenen Nachteil und vielleicht sogar zu seinem Vorteil?».

È introdotto qui il tema dell'equilibrio all'interno di un sistema normativo: esistono casi in cui si può ammettere il disequilibrio? Questa posizione rimanda chiaramente a Rawls, per il quale, come è noto, in accordo con il secondo principio di giustizia le ineguaglianze economiche e sociali sono giuste se producono benefici compensativi soprattutto per i membri meno avvantaggiati della società. Ad avviso di Tugendhat le tradizioni morali del nostro tempo che si confrontano con il concetto di equilibrio sono tre: la prima è la tradizione universalista dell'autonomia collettiva; la seconda è la particolarista, che poggia sull'identificazione con una determinata comunità; la terza è la tradizione contrattualista, che è anche esclusiva, perché include nel contratto soltanto coloro che sono in grado di garantire oltre che i propri anche gli interessi altrui. La critica di Tugendhat al contrattualismo "puro" (ad esempio alla Hobbes o alla Gauthier)²⁶¹ è riservata al carattere escludente di questa proposta: il contrattualismo puro infatti non è realmente inclusivo, infatti a livello teorico dovrebbe escludere coloro i quali non possono essere portatori attivi di interessi, ad esempio chi è malato. Il particolarismo è già di per sé chiaramente escludente, infatti presuppone l'appartenenza ad un gruppo definito e chiuso.

Il contrattualismo e il particolarismo sono due modi di giustificare il fatto che non abbiamo obbligazioni morali di fronte a qualunque persona, dal momento che gli altri rilevanti sono solo quelli (o almeno in primo luogo quelli) ai quali appartengo a causa del mio sentimento di appartenenza a un gruppo o coloro con i quali intavolare un contratto risulta utile per me; gli altri sono di fatto o tendenzialmente esclusi.²⁶²

Su questo punto si potrebbe aprire una riflessione e chiedersi quale sia il reale divario tra la teoria della giustizia proposta da Rawls e la visione di Tugendhat. In realtà, come Tugendhat ha ammesso, la sua proposta non estromette dal discorso morale il contrattualismo. Infatti, il suo concetto di equilibrio all'interno del gruppo presuppone un'idea di giustizia, che, implicita nella visione universalista, di fatto sussume la concezione contrattualista. La differenza sostanziale, come emerge attraverso l'esempio del bambino, che è al contempo un esperimento mentale e un tentativo di ricostruire la genesi psicologica dell'abito morale nell'essere umano, consiste nell'intendere l'universalismo, e quindi lo stesso contratto, in termini di autonomia collettiva. Non è quindi il singolo che interagisce, potremmo dire "in

²⁶¹ Cfr. Tugendhat 1998, p. 105: Tugendhat critica David Gauthier (*Morals by Agreement*, Oxford 1986) in quanto ritiene che il concetto di giustizia non sia giustificabile all'interno della sua posizione. La posizione su Hobbes è invece implicita e può essere dedotta a partire dal saggio *Moral in evolutionsteoretischer Sicht* (2000), nel quale il riferimento a Hobbes è esplicito: «Hobbes z. B. erklärt einfach: für jede Person ist das gut, was sie begehrt (*Leviathan*, 6. Kap.), und daß jemand etwas begehrt, ist etwas Faktisches» (Tugendhat 2000d, p. 200).

²⁶² Tugendhat 1998, p. 104: «Kontraktualismus und Partikularismus sind zwei Weisen zu begründen, daß es nicht jeder Mensch ist, dem gegenüber wir moralisch verpflichtet sind, sondern die relevanten anderen sind nur die (oder jedenfalls primär die), zu denen ich aufgrund meines Gruppenzugehörigkeitsgefühls gehöre oder mit denen einen Kontrakt einzugehen für mich nützlich ist; die übrigen sind ausgeschlossen oder tendenziell ausgeschlossen».

modo hobbesiano”, con gli altri nel perseguimento del proprio interesse “egoistico”, ma il singolo si percepisce già come parte di un collettivo. È chiaro che da un punto di vista cognitivo e affettivo la differenza rispetto al contrattualismo “puro” esiste. *In primis* la morale non è concepita in termini puramente cognitivi, ma vi si include in modo preponderante la dimensione affettiva: la percezione di sé come parte del gruppo è la conseguenza di una determinata configurazione emotiva, che determina la stima di sé. Inoltre, a livello cognitivo la prospettiva del singolo non è più soltanto quella in prima persona (agisco così nel mio esclusivo interesse), ma al contempo in seconda e terza persona (a partire dal mio sentimento affettivo riconosco l’esistenza dell’altro). A differenza di quanto suggerisce Nietzsche, secondo il quale la morale universalista sarebbe ad esclusivo favore degli svantaggiati, dei deboli, l’ottica descrittiva di Tugendhat ci permette di intenderla più correttamente come una possibilità costitutiva delle relazioni umane. La morale dell’autonomia collettiva non sarebbe *sic et simpliciter* l’adesione alla morale del gregge e la rinuncia alle proprie prerogative ed esigenze, ma un processo in vista di una contrattazione continua per l’affermazione del proprio ideale di libertà personale in accordo con quello collettivo. L’aristocratica morale della forza nietzschiana, dalla prospettiva dell’autonomia collettiva, risolvendosi in un particolarismo escludente, che di fatto non tiene in conto il carattere comunitario del sentimento morale, annullerebbe la possibilità stessa della vita sociale. Dall’altro lato l’adesione ad un programma contrattualista “puro” alla Hobbes ha il suo contraltare proprio nella logica confluenza con la prospettiva individualista (inizialmente solo in prima persona, poi sviluppandosi come teoria individualista dello Stato): il contrattualista “puro” da un punto di vista antropologico eserciterebbe una forma di esclusivismo, non più fondato sull’adesione ad un gruppo, ma su un’istanza cognitiva individuale di interesse egoistico. In sostanza particolarismo morale e contrattualismo “puro” finirebbero col convergere entrambi in una concezione individualistica: il primo sarebbe fondato sul sentimento pre-morale di appartenenza al gruppo, il secondo sull’urgenza egoistica, maturata a livello cognitivo, di veder tutelato il proprio interesse personale, seppure secondo le logiche del mutualismo.

Il rimando all’esempio del bambino può aiutare a comprendere meglio la lettura che Tugendhat dà di questi aspetti. Il bambino infatti può scegliere di non aderire né al particolarismo morale né al contrattualismo “puro”: il primo è senz’altro più semplice da scegliere e il secondo più vantaggioso. Ma il padre filosofo potrebbe chiedere al bambino, lasciandogli così intravedere il valore dell’autonomia morale universalista: «[...] se optiamo per una morale, optiamo per un sistema di pretese (*Forderungen*) reciproche; ma giustificare esigenze reciproche significa giustificarle reciprocamente. Come vuoi giustificare il sistema di fronte

agli altri, se questo è più vantaggioso per te che per loro?». ²⁶³ Le argomentazioni contrattualiste danno luogo ad un ragionamento circolare, infatti l'individuo che decide di aderire al contratto dovrebbe già, prima di entrarvi, possedere un'attitudine per il bene comune. Dovrebbe cioè rinunciare al suo interesse particolare in vista di quello collettivo instaurando relazioni non più all'insegna del "ciò che è meglio per me", ma relazioni in vista del "ciò che è giusto". Questo passaggio sarebbe o contraddittorio (perché invaliderebbe il predicato "ciò che è meglio per me") o circolare (perché rimanderebbe dall'idea di comunità a quella di interesse personale e viceversa). La morale dell'autonomia collettiva al contrario contiene già come sua fonte di legittimazione l'idea comunitaria, che non è riducibile al particolarismo: in essa prevarrebbe cioè in modo spontaneo la nozione di giustizia universale. Il bambino, infatti, posto di fronte al dilemma se non sia possibile mantenere la giustificazione reciproca soltanto all'interno di un sistema esclusivo, verrebbe rinviato al carattere di eguaglianza implicito nel sistema dell'autonomia collettiva, nel quale, dal momento che tutti hanno gli stessi diritti, non è ammesso il ricorso alla discriminazione. L'autonomia collettiva non può essere particolarista, ma soltanto universalista:

L'eguaglianza morale che determina il sistema dell'autonomia collettiva è un sistema di non discriminazione (tutti hanno gli stessi diritti). Se si definisce la comunità morale per mezzo di un atto di discriminazione (chi può appartenervi e chi no), allora questo atto di definizione sarebbe determinato precisamente attraverso un modo di agire che deve essere proibito all'interno della comunità morale [...]. La morale dell'autonomia collettiva quindi, l'essere giustificata per tutti in modo eguale, implica l'universalità. ²⁶⁴

Sono quindi possibili tre diversi modi di intendere la morale a seconda di come si formuli l'essere giustificato «per» (*für*): nella concezione universalista la morale è giustificata "per tutti", nella concezione particolarista «per tutti quelli che appartengono alla comunità F», nella concezione contrattualista sarà «per me». ²⁶⁵ Queste tre diverse configurazioni del "per" determinano senza dubbio una comprensione diversa dell'affetto morale, aspetto che come abbiamo già visto per Tugendhat non può essere distinto e separato dal cognitivo: il momento positivo della concezione universalista corrisponde al rispetto universale; la morale particolarista invece rivolge l'affetto del rispetto a tutti quelli che appartengono ad una comunità definita, negandolo a coloro i quali non vi appartengono; nella morale contrattualista l'affetto comune viene invece abolito a favore dell'esclusivo interesse individuale. Nel caso

²⁶³ Ivi, p. 104: «[...] wenn wir für eine Moral optieren, optieren wir für ein System wechselseitiger Forderungen; wechselseitige Forderungen zu begründen heißt aber, sie wechselseitig zu begründen. Wie willst du aber das System gegenüber anderen begründen, wenn es für dich vorteilhafter ist als für sie?».

²⁶⁴ Ivi, p. 105: «Die moralische Gleichheit, die das System der kollektiven Autonomie bestimmt, ist ein System der Nichtdiskrimination (alle haben gleiche Rechte). Definiert man nun die moralische Gemeinschaft durch einen Akt der Diskrimination (wer dazugehören darf und wer nicht), dann ist dieser Definitionsakt durch ein Handeln genau der Art bestimmt, die innerhalb der moralischen Gemeinschaft verboten sein soll [...]. Die kollektive Autonomie, das gleiche Begründetsein für alle, impliziert also die Universalität».

²⁶⁵ Cfr. ivi, p. 106.

del contrattualismo “puro” (alla Hobbes o alla Gauthier) un predicato come “buono” non ha senso, questo predicato è soppresso a favore del suo uso nella forma proposizionale “buono per me”. Un’eccezione all’interno della tradizione contrattualista è rappresentata da Rawls, che contempla nella sua concezione la dimensione comunitaria del concetto di “bene”, individuando il moralmente buono in ciò che “noi” si esige reciprocamente gli uni dagli altri (cfr. Rawls, *Theory of Justice*, § 66). Secondo Tugendhat il punto di vista di Rawls si adatta perfettamente tanto al particolarismo quanto all’universalismo: soltanto che nel caso del particolarismo il “noi” è identificato con gli aderenti ad una data comunità Y e nel caso dell’universalismo sta per “tutti”.

Tugendhat ha già espresso la sua predilezione, giunto al secondo livello della giustificazione, per il programma universalista della morale, tuttavia non è mai pienamente soddisfatto del suo progetto (atteggiamento che non sempre gli è valso il plauso dei critici) e cerca ulteriori elementi di precisazione. Per questo propone di confrontare le tre concezioni della morale da lui prese in esame con i costumi (*Sitten*). Il predicato “buono” nel senso definito da Rawls potrebbe anche essere applicato ai costumi: ciascuna comunità morale può considerare come “buono” quel comportamento che si conforma ai costumi che la contraddistinguono. Tuttavia non si può parlare di identità tra i costumi e le norme morali, nonostante il fatto che ad un certo grado si presenti tra loro un’analogia. Tugendhat non intende però analizzare approfonditamente la relazione tra i costumi e la morale, rileva soltanto che i costumi possono essere «assorbiti» (*ausgesogen*)²⁶⁶ all’interno di una morale particolarista, mentre nel caso della morale universalista questi vi devono essere «subordinati» (*unterordnen*). Nella morale particolarista infatti l’adesione a certi costumi potrebbe pregiudicare alcuni membri della comunità, che verrebbero intesi come membri di second’ordine (pensiamo ad esempio alla società spartana e alla sua divisione in classi); pertanto nella morale universalista l’adesione a costumi escludenti sarebbe di per sé immorale. Si deve quindi distinguere tra un «nucleo» (*Kern*) interiore e una «scorza» (*Schale*) esteriore: la scorza esteriore corrisponde ai costumi, mentre il nucleo interiore alla morale. Solo allo stadio del nucleo interiore si può collocare l’esigenza di giustificazione ed è proprio il nucleo interiore il termine di confronto dei tre modi di intendere la morale.

²⁶⁶ Cfr.ivi., p. 107.

3.8 Motivazione morale ed *εὐδαιμονία*: dal problema della giustificazione dei giudizi morali alla psicologia evoluzionista

Giunto a questo grado del ragionamento, si chiede ancora Tugendhat, nell'incedere dubitante della sua costruzione argomentativa, perché la concezione "più corretta" della morale sarebbe la universalista. La risposta alla domanda conduce al concetto etnologico di *social pressure*. Questa idea sarà il filo conduttore della riflessione condotta in *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* (2000), ciò che gli permette di chiarire il senso dell'esigenza di una cooperazione fra ricerca filosofica ed empirica per la chiarificazione del significato del dovere morale e ciò che permetterà di gettare un ponte tra il concetto antico di morale e le attuali ricerche di psicologia evoluzionista, riportando così il problema difficile del dovere morale alla struttura antropologica fondamentale dell'azione cooperativa. Se l'apparizione della coscienza e dei sentimenti morali rappresentano un vantaggio evolutivo, allora devono anche giocare un ruolo nella felicità delle persone. Vedremo che le indicazioni del filosofo, alle quali Tugendhat è pervenuto attingendo analiticamente da diversi ambiti filosofici (la fenomenologia, l'esistenzialismo di Heidegger, l'assunto hegeliano del "riconoscimento", il Sé sociale di Mead), sono feconde anche nel settore dell'odierna ricerca della psicologia evolutiva sulla storia naturale della moralità umana. La filosofia per Tugendhat non ha però una funzione meramente ancillare nei confronti della ricerca empirica, esercita piuttosto una funzione guida, soprattutto in quell'ambito particolare di confluenza fra la riflessione teoretica pura e l'esperienza in prima persona che è lo studio della morale. Così persino il dialogo con Gadamer in *Etica antica e moderna*, che ha segnato il "vero" punto di avvio della riflessione morale di Tugendhat con il tentativo di rendere attuale il modo di intendere l'etica da parte degli antichi, si iscrive perfettamente nel progetto di chiarificazione del senso dell'obbligazione morale: non è soltanto la consistenza concettuale ciò che costituisce la giustificazione, ma il comprendere l'autonomia collettiva come l'attitudine propriamente umana ad entrare in una relazione di equilibrio reciproco con l'altro. Tugendhat nella conclusione del saggio *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?* recupera la concezione platonica della morale, a mio giudizio in particolare seguendo il primo libro della *Repubblica*, e tenta così di ricomporre la frattura tra *καλόν* e *ἀγαθόν*, che era stata il punto di avvio della sua speculazione.

Questo modo di vedersi nelle proprie relazioni reciproche sarebbe il più desiderabile e questo non può derivarsi da niente di ulteriore. Sarebbe ciò che è dato in ultima istanza: non si vuole essere tiranno e pertanto non si vuole prendere parte ad un sistema nel quale il proprio gruppo si porrebbe in una relazione tirannica con gli altri. Questa è stata la giustificazione della morale

data da Platone e non possiamo forse far altro che ritornare al suo argomento per chiarire la ragione per la quale una morale è giustificata meglio per noi rispetto alle altre.²⁶⁷

Il recupero della tradizione platonica è tutto volto a rispondere alla domanda sul “perché si deve essere morali”. È messo a tema il problema della motivazione: può la morale contribuire al fiorire umano? Come ci si può immunizzare dal “battitore solitario”, dal “parassita”, dall’“opportunist”? Il contrattualismo puro non soddisfa, non può rispondere a questi interrogativi, perché perde di vista l’idea comunitaria. Di questo era assolutamente consapevole Socrate nel I libro della *Repubblica* platonica: la lunga risposta socratica è il tentativo di mostrare la dinamica profondamente sociale dell’essere umano. La mia iniziale congettura interpretativa, che individuava nell’eudemonia l’esito dell’interrogazione etica di Tugendhat alla ricerca della soluzione del problema del dovere morale, ci permette di leggere secondo un filo conduttore unitario il tratto distintivo della sua proposta etica. La morale umana non è soltanto una determinazione della ragione calcolante, ma un processo che lega la ragione e l’emozione del singolo a quella dei compagni del gruppo in un gioco continuo di rimandi affettivi e cognitivi. Tugendhat come abbiamo già visto nel II capitolo ha cercato di fondare in senso eudemonistico la motivazione morale ricorrendo agli studi di Erich Fromm. Solo in *Egocentricità e mistica*, saggio più tardo della sua produzione, cercherà di battere un’altra via avvalendosi di una particolare interpretazione della mistica, in particolare orientale, come struttura antropologica finalizzata alla relativizzazione delle proprie passioni e allo svuotamento delle pulsioni egocentriche.

La proposta etica di Tugendhat ha un elevato potenziale esplicativo se mantenuta al livello di un’etica naturalizzata ad impostazione descrittiva. La dimensione ontologica del “bene” non è adeguatamente approfondita e certo non mancano aporie filosofiche di difficile soluzione (in particolare nella concezione della mistica e nella connessa problematica ontologica), tuttavia l’individuazione di una struttura antropologica fondamentale che considera gli esseri umani come “animali” naturalmente aperti al bene mi sembra trovi possibili validazioni empiriche nei più recenti studi di scienze cognitive e di psicologia evoluzionista. Il ricorso all’empirico che Tugendhat auspicava come necessario negli anni Ottanta per chiarire la natura del dovere morale sembra oggi una strada percorribile in quel dialogo inesausto tra ricerca empirica e riflessione filosofica e può permettere di rendere conto di una tematica psicologica di grande attualità, quale il *flourishing*. Il filosofo analitico ha forse un poco

²⁶⁷ Ivi, p. 108: «Diese Art, sich in seinen intersubjektiven Beziehungen zu sehen, wäre die wünschenswertere, und das ließe sich an nichts weiterem mehr aufhängen. Das wäre dann die Letztgegebenheit: man möchte nicht Tyrann sein und möchte sich deswegen auch nicht an einem System beteiligen, in dem die eigene Gruppe in einer tyrannischen Beziehung zu anderen stünde. Das war die Begründung Platons für die Moral, und wir können vielleicht nicht anders als auf sein Argument zurückgreifen, um klarzustellen, warum für uns eine Moral besser begründet ist als die anderen».

anticipato i tempi mostrando la possibilità di indirizzare la ricerca empirica in ambito morale. Spetta a noi cercare di comprendere la ragionevolezza di questo indirizzo senza dimenticare le problematicità squisitamente filosofiche insite in ogni tentativo di fondazione di un'etica naturalizzata, problematicità con le quali lo stesso Tugendhat si cimenta e che affronterò nel capitolo successivo.

In conclusione dovrebbe risultare evidente che nel saggio *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?* si fondono diversi livelli speculativi al fine di definire i contorni della moralità umana: la psicologia dello sviluppo morale del bambino diventa al contempo un esperimento mentale simile a quello rawlsiano del “velo di ignoranza” e il tentativo di porre le basi di una giustificazione della posizione universalista del rispetto reciproco ed egualitario partendo da ipotesi empiriche. A questa proposta è sotteso da un lato lo sforzo di ricondurre la moralità alla dimensione affettiva, dall'altro il bisogno di ricomporre la frattura tra dovere morale e motivazione per riaffermare la concezione eudemonistica degli antichi. La fondazione della morale è data dall'intuizione dell'esistenza di una struttura antropologica fondamentale, aspetto che sarà delineato meglio nelle opere successive, in particolare in *Egocentricità e mistica*, dove il rilievo che Tugendhat dà all'incontro dell'io individuale con gli altri io è riconducibile, oltre che alla natura proposizionale del linguaggio, agli assunti della psicoanalisi e alle sottese teorie dello sviluppo del bambino (non dovremmo però mai dimenticare lo sfondo fenomenologico della sua formazione giovanile). In quest'opera il ruolo fondamentale della relazione genitoriale nel forgiare la struttura dell'io si riverbera sulla dimensione comunitaria. Negli anni Settanta del XX secolo molto si è discusso sul valore euristico della teoria psicoanalitica e la comunità scientifica è spesso rimasta divisa su molti punti. C'è però un'intuizione, maturata in seno a quella tradizione, che non è stata mai contestata dalle diverse scuole, in epoca recente anche da quelle più lontane dagli approcci psicodinamici: la relazione del bambino con la madre durante la prima infanzia, e in generale con le figure accudenti, è determinante nel processo di socializzazione futura.²⁶⁸ Tugendhat agganciandosi a questa visione considera pertanto il *lack of moral sense* come l'esito possibile di un difficile processo di socializzazione. In *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?* la sua proposta è originale: da un lato rivendica il ruolo fondamentale della relazione infantile per l'espressione sana dello “stare con gli altri” in età adulta, dall'altro, attraverso l'esempio delle prime fasi di socializzazione, chiarisce il modo in cui dobbiamo giustificare i giudizi morali anche nelle relazioni tra adulti e persino nelle relazioni tra gruppi. Il ricorso all'empirico segue una logica dal basso verso l'alto e dall'alto verso il

²⁶⁸ Cfr. Bowlby 1978.

basso per spiegare la genesi del comportamento morale del singolo nel gruppo. Così il bambino è influenzato nelle relazioni future da quanto maturato nei primi stadi dell'infanzia e a sua volta questa modalità co-determina la struttura relazionale all'interno di una comunità più ampia. Inoltre, il ricorso all'empirico è usato per spiegare attraverso la descrizione della formazione morale individuale il modo in cui si dovrebbe intendere la relazione tra gruppi, in modo da evitare che la filosofia morale cominci da una situazione ipotetica così come nell'esperimento mentale di Rawls²⁶⁹. Si potrebbe obiettare che questa modalità fornisce un'esplicazione fittizia e che in passato categorie psicologiche, usate per spiegare la struttura personologica dei singoli, siano state indebitamente estese alla spiegazione di fenomeni sociali più ampi rispetto a quelli delle determinazioni puramente individuali. Tuttavia sarebbe ingeneroso contestare Tugendhat a questo livello: in primo luogo perché la sua è una "proposta descrittiva", e come tale passibile di critica (lui stesso ha più volte ritrattato parti della sua filosofia morale, dimostrando quindi una buona dose di onestà intellettuale). Secondariamente l'esempio del bambino illustra il modo in cui si possono formare i sentimenti morali e quindi il modo in cui andrebbe correttamente intesa la morale: siamo quindi ancora al livello della proposta esplicativa che solo gradualmente e in via ipotetica inizia ad affrontare il problema del normativo per aiutarci ad "intenderlo" meglio²⁷⁰.

Infine, l'analogia col bambino non è un'ingenua traslazione di una "metafisica empirica" (si accetti l'ossimoro!) dei sentimenti umani al caso generale dei rapporti collettivi, ma si iscrive all'interno di una più ampia concezione filosofica che parte dalla fenomenologia heideggeriana e dalla teoria del Sé di Mead (due ambiti tra loro così apparentemente distanti) per approdare all'idea che la coscienza individuale altro non è se non la scaturigine di una dimensione interpersonale.²⁷¹ Questa linea, ribadendo quanto scritto sopra sul rapporto di mutuo sostegno tra ricerca empirica e filosofica e quindi sul valore di chiarificazione della riflessione analitica di Tugendhat, sembrerebbe peraltro anticipare quella seguita oggi da molte scuole di psicologia, che rifuggono dagli assunti meramente comportamentisti secondo i quali il comportamento del singolo è il riflesso di una riduzionistica relazione stimolo-risposta. Ad esempio, le ricerche recenti di psicologia evoluzionistica²⁷² sembrano

²⁶⁹ Cfr. Tugendhat 1976b (1987).

²⁷⁰ Cfr. 2007c.

²⁷¹ Cfr. Tugendhat 1979 (1997): si leggano in particolare sul rapporto pratico con sé stessi in relazione ad Heidegger le lezioni ottava, nona, decima. Sono importanti anche la lezione tredicesima e quattordicesima che definiscono attraverso il confronto con Hegel la costituzione del rapporto con sé stessi come data in un ambito sociale intersoggettivo.

²⁷² Il riferimento culturale di Tugendhat sulla "dimensione interpersonale della coscienza" è Mead (1934). Nel saggio *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* (2000), che analizzerò nel prossimo capitolo, Tugendhat si confronta con alcuni classici della sociobiologia e la teoria dell'evoluzione. L'idea di ricondurre l'origine delle motivazioni umane nella cornice concettuale della teoria dell'evoluzione ha origine già con Charles Darwin, *The Expressions of the Emotions in Man and Animals* (London, 1872). Sulla linea della convergenza tra teoria

convergere con la tradizionale tesi psicodinamica secondo la quale, soprattutto nel laboratorio privilegiato della relazione terapeutica, il singolo non sarebbe un atomo che si muove all'impazzata in uno spazio vuoto, ma il riflesso di una molteplicità di rimandi cognitivi, affettivi, emozionali ad una pregressa e attuale relazione interpersonale. Sono inoltre notevoli i riscontri che la tesi analitica di Tugendhat ha ricevuto oggi dalle esperienze con i bambini piccoli negli studi di Tomasello (2009, trad. it. 2010)²⁷³.

La teorizzazione che connette contemporaneamente l'elemento affettivo e il cognitivo verrà poi approfondita nel saggio *Moral in evolutionsteoretischer Sicht*, nel quale la speculazione filosofica si volge decisamente verso il confronto con le concezioni dell'etica naturalizzata, lette a partire dalla teoria dell'evoluzione. L'esito di questo assalto teoretico al problema morale sembrerebbe trovare riscontro, come scritto sopra, nelle ricerche attuali di psicologia evoluzionistica, che considerano l'evoluzione delle emozioni nei mammiferi come il frutto di un adattamento all'ambiente in una costante interazione individuo-gruppo. Appare pertanto lineare e coerente la progressione della concezione morale di Tugendhat a partire dall'impostazione programmatica del saggio *Über die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen philosophischer und empirischer Forschung bei der Klärung der Bedeutung des moralischen Sollens*: la psicologia empirica è chiamata a confrontarsi con la visione filosofica e la visione filosofica potrebbe indirizzarla.

evoluzionistica dello sviluppo delle emozioni umane e psicodinamica non si possono trascurare i contributi decisivi di John Bowlby, che mediante la teoria dell'attaccamento ha fornito un valido quadro teorico ed esplicativo alle intuizioni psicoanalitiche freudiane. Gli studi di Bowlby (1978) sono stati iscritti da recenti ricerche in una cornice nella quale le disposizioni comportamentali innate hanno obiettivi dotati di valore evoluzionistico. In Italia dobbiamo tra gli altri a Giovanni Liotti (1945-2018) il tentativo di costruire una "scuola" di psicoterapia cognitiva fondata sulle teorie evoluzionistiche in accordo con le teorie sull'attaccamento (cfr. Liotti 1994; Liotti 2001). Per le possibili ricadute sulla cura della persona – anche in ambito psicoterapico – non possiamo tralasciare di citare Jaak Panksepp (2012, trad. it. 2014), il quale con le sue ricerche cerca di localizzare i meccanismi neurali dell'espressione emotiva e propone l'individuazione di sette sistemi emotivi di base, offrendo una tassonomia evolutiva delle emozioni e degli affetti basata sul metodo sperimentale. Sulla psicologia evoluzionistica e la cognizione umana cfr. anche Cardaci 2012.

²⁷³ Ad esempio, per una critica dell'idea secondo cui le norme morali nei bambini piccoli si fondano sul concetto di autorità derivata dagli adulti (per analogia la morale verticale in Tugendhat) e di reciprocità derivata dai pari (per analogia il contrattualismo "puro" in Tugendhat) cfr. Tomasello 2009 (2010), pp. 45 e ss. Importante poi il parallelo tra il "genitore filosofo" di Tugendhat, che spiega al bambino gli effetti della sua azione nel gruppo, e la scoperta che «lo stile genitoriale induttivo – grazie al quale gli adulti comunicano ai piccoli gli effetti delle loro azioni sugli altri e la razionalità dell'azione sociale cooperativa – è il più efficace per favorire l'interiorizzazione delle norme e dei valori societari». (Tomasello 2009, p. 53).

4.1 Premessa al capitolo

Il filone di ricerca evoluzionistico volto a spiegare la genesi dei comportamenti morali umani ha una tradizione consolidata che risale a Darwin e che oggi – a partire dall’opera fondamentale di O. G. Wilson, *Sociobiology* (1975) – ha conosciuto ulteriori sviluppi grazie ai nuovi apporti della psicologia evoluzionistica. Tugendhat si confronta con i classici della sociobiologia in *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* (2000)²⁷⁴. A partire da questo saggio approfondirò nel presente capitolo il contributo eminentemente filosofico di Tugendhat in dialogo con la teoria dell’evoluzione, tracciando in un primo momento una breve cronistoria del *problema difficile* della naturalizzazione dell’etica. Inoltre, metterò ulteriormente a fuoco la filosofia morale di Tugendhat concentrandomi sulla sua elaborazione del “rispetto reciproco ed egualitario” e del “contrattualismo simmetrico”. Tematizzerò anche alcuni aspetti dell’antropologia filosofica dell’autore in relazione all’idea di naturalizzazione della morale. Nella parte finale del capitolo confronterò brevemente la proposta di Tugendhat con alcune delle più recenti ricerche della psicologia evoluzionistica (TOMASELLO 2005, 2009, 2016)²⁷⁵.

Come abbiamo già visto, Tugendhat ritorna più volte nella sua produzione filosofica sul problema della fondazione della morale e sul problema della motivazione morale, tentando di conciliare l’etica del dovere con l’etica della virtù. Negli ultimi lavori, che a partire dalla fine degli anni novanta segnano per così dire la sua svolta antropologica, il dialogo con la teoria dell’evoluzione si presenta necessario sia per comprendere l’origine dell’attitudine tipicamente umana alla normatività sia per comprendere meglio le possibilità di fondazione

²⁷⁴ Vedi in Tugendhat 2000d. In particolare: Th. Nagel, “Ethics as an Autonomous Theoretical Subject”, in G. Stent, *Morality as a Biological Phenomenon. The Presuppositions of Sociobiological Research*, London, 1978, pagg. 189-205; H. Kummer, “Analogues of Morality among Nonhuman Primates”, in G. Stent, op. cit., pagg. 31-47; F. Ayala, “The Biological Roots of Morality”, *Biology and Philosophy*, pagg. 235-252; E. O. Wilson, *Sociobiology*, Harvard University Press, 1975; Id., *On human Nature*, Harvard University Press, 1978; Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York, 1987; Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, 1976 [idem]; Marshal Sahlins, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, London, 1976; R. C. Lewontin, S. Rose, L. Kamin, *Not in our Genes*, Londra, Penguin Books, 1984; A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford, 1975; T. M. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, Harvard University Press, 1998; Robert L. Trivers, “The Evolution of Reciprocal Altruism”, *Quarterly Review of Biology*, 46, (1971), pagg. 35-57.

²⁷⁵ Micheal Tomasello, psicologo evoluzionista statunitense per diversi anni codirettore al *Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology* di Lipsia, ha approfondito il problema della doppia evoluzione della moralità, biologica e culturale, mediante ricerche empiriche sui bambini piccoli e sui primati.

delle norme buone e giuste; tale dialogo è necessario anche per chiarire ciò che può veramente motivare l'individuo ad intraprendere l'azione morale intesa come parte costitutiva di quella "vita buona" determinante per la propria personale fioritura. Nell'elaborazione di Tugendhat i due aspetti propri di ogni riflessione etica, l'attitudine per così dire descrittiva del carattere morale umano e l'esigenza di determinare principi di fondazione delle norme si intrecciano, così come si intrecciano le diverse posizioni di coloro i quali intendono considerare gli umani alla stregua di semplici animali sociali, anch'essi capaci ad esempio di "forme morali" come l'altruismo reciproco, e di coloro i quali invece ritengono sia possibile comprenderli soltanto a partire dalla loro storia culturale o alla luce di una più comprensiva antropologia filosofica.

Tugendhat è in un certo senso più aristotelico che kantiano: la morale ricade nell'ambito della ricerca autonoma delle cose che sono in genere e per lo più. Animato da intenti descrittivi, cerca di chiarire come il fenomeno della moralità andrebbe compreso: il limite della filosofia kantiana – e come vedremo meglio anche del realismo etico di Moore – consiste per Tugendhat nelle difficoltà in cui ci si imbatte quando si vuole risalire all'origine della morale. Lo studio della filosofia morale, oltre all'analisi linguistica tipica dell'approccio meta-etico e alla ricognizione di criteri antropologici secondo una prospettiva descrittiva, prevede un ulteriore livello: la definizione delle norme "buone" o "giuste" alle quali i diversi attori del gioco sociale devono attenersi. Se l'etica fosse relegata soltanto al livello descrittivo, avremmo una ripartizione dell'etologia, della psicologia sociale o della psicologia *tout court*. Abbiamo quindi una tensione tra due modi di concepire l'etica: da un lato l'approccio descrittivo, volto ad individuare la genesi della moralità umana nell'evoluzione, e dall'altro le teorie metaetiche e normative le quali, non tenendo in gran conto la spiegazione circa l'origine della moralità, che presuppongono nell'uomo come già data, si concentrano sul tentativo di definire le norme dell'azione. Per Tugendhat i due elementi della morale, il descrittivo e il normativo, procedono in una certa misura insieme, e come vedremo meglio, probabilmente sono inscindibili²⁷⁶.

Le diverse anime della riflessione filosofica contemporanea in ambito morale hanno radicalizzato questa dicotomia: da un lato, molte correnti filosofiche recenti, soprattutto afferenti all'ambito della meta-etica e alla teoria dell'azione, si sono concentrate sulla ricognizione dei criteri per individuare e derivare le norme morali da principi (razionali, linguistici, ecc.); dall'altro lato, la nascita, peraltro recentissima, della sociobiologia ha spostato l'attenzione sulla descrizione del comportamento della specie *Homo sapiens*, spesso

²⁷⁶ Cfr. 2007c (2014), pp. 147, 148.

mediante il confronto con i suoi parenti più prossimi (le grandi scimmie antropomorfe scimpanzè, bonobo, gorilla). In alcuni casi si è addirittura cercato di intessere un discorso più generale con l'etologia evoluzionistica (cfr. il già citato *Sociobiology*). Il tentativo di spiegare la moralità umana attraverso l'introduzione di categorie mutuata dalle scienze naturali può essere fatto risalire a Darwin (Attanasio 2010), ma esprime probabilmente l'empirismo della tradizione filosofica anglosassone e ha senz'altro subito l'influsso della riflessione humeana sui sentimenti morali. Darwin, infatti, si rese conto che l'uomo ha in comune con gli animali un insieme di emozioni, le cui funzioni possono essere comprese e descritte da una prospettiva evolutiva, ma era già stato Hume in ambito filosofico a sviluppare la teoria della simpatia.

4.2 Il problema della naturalizzazione dell'etica

Per chiarire il percorso di pensiero di Tugendhat – egli stesso d'altronde procede in questo modo nella prima parte di *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* – può essere utile andare a ritroso sino alla “preistoria della teoria dell'evoluzione” e alle implicazioni di questa per l'etica. Come è noto, nel XIX secolo la teoria dell'evoluzione di Darwin aveva determinato un notevole cambiamento nella concezione antropologica dominante di ispirazione religiosa, secondo la quale l'uomo è diverso dalle altre specie viventi per genere e non per grado, permettendo così di abbozzare una risposta anche al problema dell'origine dei sentimenti morali. Con l'irrompere della proposta darwiniana l'uomo viene scalzato dal centro nel quale si era per secoli posto come creatura privilegiata e unica: la specie *Homo* deriverebbe da un antenato comune alle grandi scimmie antropomorfe dalle quali si sarebbe differenziata nel corso di svariati milioni di anni a seguito di un diverso processo di adattamento all'ambiente. La concezione darwiniana, determinando un significativo mutamento di paradigma rispetto alla tradizionale concezione antropologica religiosa, non poteva non influire sull'etica. Proprio nel mondo anglosassone – che già aveva dato i natali a Darwin – si sviluppa una peculiare concezione dell'etica che si rifà alla teoria dell'evoluzione: è delineata da Herbert Spencer nella sua opera *The Data of Ethics* (1879). La moralità dell'uomo non solo viene spiegata come il prodotto dell'evoluzione della specie, ma si pensa di potere individuare nel processo evolutivo anche il criterio che può indicare il corso dell'azione, l'approccio evoluzionistico alla morale ha poi portato al cosiddetto “darwinismo sociale”.

Alla visione di Spencer si oppone in modo critico Edward G. Moore, anch'egli pensatore anglosassone e insieme a Russel, Wittgenstein e Frege uno dei padri fondatori della filosofia analitica. Moore, che con il suo *Principia Ethica* (1903) ha inaugurato il filone di ricerca dell'analisi del linguaggio morale, appronta una critica radicale ed originale alla tesi secondo

cui la teoria dell'evoluzione fornirebbe un qualche contributo sensato all'etica: coloro i quali fanno unicamente appello alla teoria dell'evoluzione per definire la moralità umana si imbattono nella sferzante critica della *naturalistic fallacy*, secondo la quale non si può derivare una norma da un fatto. Moore aveva ben delineato i contorni dell'“etica evoluzionistica” del suo tempo, per poi evidenziarne i limiti: «Fra i tentativi di sistematizzare un appello alla natura, quello oggi prevalente è da cercarsi nell'applicazione del termine “evoluzione” ai problemi etici, cioè in quelle dottrine etiche che sono state chiamate “evoluzionistiche”. Tali dottrine sono quelle che sostengono che il corso della “evoluzione”, mentre ci mostra la direzione in cui ci stiamo sviluppando per questa stessa ragione ci indica anche la direzione in cui dobbiamo svilupparci»²⁷⁷. Secondo Moore il corso dell'evoluzione non indica necessariamente ciò che è “bene” per l'uomo, il “bene” infatti nella sua teorizzazione non è definibile, è una nozione semplice: «Bene è una nozione semplice proprio come quella di “giallo”; e come non si può spiegare che cosa è il giallo a chi già non lo sa così non si può spiegare che cosa è il bene»²⁷⁸.

Non potrebbe darsi opposizione più radicale tra le due proposte: Spencer parte da presupposti empirici per dire cosa “dovrebbe” essere buono. Moore usa invece una strategia d'attacco ai problemi dell'etica e della fondazione della morale radicalmente diversa: nel tentativo di illuminare la prassi umana ricorre all'analisi della parola “bene”. Di fatto Moore inaugura un filone del tutto nuovo rispetto a quelli tradizionali della riflessione etica, un filone di pensiero che avrà ampio successo nel corso del XX secolo: l'analisi del linguaggio morale e la metaetica. L'opposizione tra queste due concezioni dell'etica – da un lato quella fondata sull'analisi del linguaggio morale e dall'altro quella che parte da elementi empirici e dalla constatazione di “fatti naturali” – è in un certo senso paradigmatica, perché influenza ancora oggi la speculazione filosofica. Ma le cose sono veramente così facili? In realtà la differenza tra i due approcci al problema ci costringe a interrogarci su ciò che la parola “etica” vuol dire. Un atteggiamento peculiare della filosofia analitica del linguaggio è il partire dalla chiarificazione concettuale dei termini oggetto e base della riflessione e in seguito ritornare su ciò che tale differenza implica per il lavoro del filosofo. Quindi per comprendere meglio cosa realmente comporta per il filosofo la differenza tra le diverse concezioni della morale potrebbe essere utile partire proprio dal significato della parola etica.

²⁷⁷ Moore 1903 (1972), p. 102.

²⁷⁸ Cfr. la prefazione di Abbagnano ai *Principia Ethica* (Moore 1903, trad. it. 1972, p. 22) e *Principia Ethica*, I, 7.

Come abbiamo già visto nel secondo capitolo, Tugendhat distingue i termini etica e morale, rifacendosi all'etimologia della parola greca e della corrispondente latina²⁷⁹. Distinguere il significato delle parole "etica" e "morale" nelle lingue moderne potrebbe non avere molto senso, perché entrambe sono diventate dei "termini tecnici" quasi sinonimi, ma in linea di massima possiamo considerare le opere di etica come trattati sulla filosofia della morale. La morale è invece nell'accezione di Tugendhat il modo con il quale gli individui entrano tra loro in una relazione di reciprocità codificata da norme. Per mezzo dell'analisi del significato dei termini filosoficamente rilevanti possiamo ravvisare, anche a partire dall'etimologia (l'etica ad esempio come trattato del carattere sulla scorta della tradizione aristotelica) e considerando lo sviluppo storico della disciplina, una doppia anima della filosofia morale: da un lato essa è "descrittiva", dall'altro è "normativa". Abbiamo già visto nel secondo capitolo, seguendo l'interpretazione che Tugendhat dà di Aristotele, che il criterio del *μέσον* può possedere un valore orientato non soltanto alle virtù del carattere, ma alle virtù morali in senso normativo *tout court*.

Nel contesto della ricognizione del significato del concetto e dell'ambito di studio della filosofia morale non ci si può non confrontare con Kant, che nella sua produzione ha notoriamente posto in modo consistente l'accento sulla *cifra* deontologica della filosofia morale. Kant costituisce un punto di riferimento costante per Tugendhat, il quale non ne accetta però l'impianto complessivo, che, nonostante il rilievo attribuito all'autonomia, ritiene ancora troppo legato ad assunti metafisici. Anche il filosofo di Königsberg aveva in un certo senso fatta propria l'accezione tradizionale di ciceroniana memoria secondo la quale l'etica ha a che fare con lo studio dei costumi: si pensi ad esempio alle fondamentali opere kantiane di filosofia morale *Die Metaphisik der Sitten* e *Die Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. Già dal titolo di queste opere si è rimandati all'idea che la filosofia morale sia essenzialmente una metafisica dei costumi e non un'antropologia pratica. L'influsso di Kant sulla filosofia morale è ovvio e a tutti noto: probabilmente dobbiamo risalire a lui da un punto di vista storico per comprendere il modo in cui l'etica filosofica dell'Illuminismo ha condotto al successo delle diverse declinazioni contemporanee della morale che derivano le norme da principi della ragione sganciati dall'empirico. Indubbiamente Tugendhat non rifiuta l'idea di contratto sociale che la tradizione kantiana ha posto come rilevante e centrale,

²⁷⁹ L'introduzione del termine morale nella tradizione filosofica occidentale in lingua latina si deve a Cicerone, che nel *De Fato* scrive: I 1 ...quia pertinet ad mores, quod ethos illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem; [Cicero, *De Fato*, I, 1] I 1 ... perché riguarda i costumi, che i Greci chiamano etica, mentre noi siamo soliti denominare tale partizione come filosofia dei costumi, ma a chi si prefigge di elevare la lingua latina si addice di definirla filosofia morale; [Cicero, *De Fato*, I, 1]

tuttavia rileva che quella tradizione si è troppo allontanata dalla considerazione per gli interessi reali degli agenti morali e dal ricorso all'empirico per la definizione del concetto di dovere morale. In sostanza sarebbe lacunosa nel *descrivere* la moralità umana.

Al contrario, l'interesse rilevante di Tugendhat è conciliare il tratto normativo dell'etica con il descrittivo: questa svolta diventa particolarmente evidente a partire dagli anni novanta quando nella sua produzione si può individuare una crescente attenzione verso problemi antropologici. In particolare emerge l'idea che la morale sia una struttura antropologica fondamentale comprensibile a partire dalla teoria dell'evoluzione e dalla caratteristica *tipicamente umana* del linguaggio predicativo-proposizionale²⁸⁰. Da questa impostazione sorgono naturalmente dei problemi di difficile soluzione: se nel primo momento della sua riflessione sull'etica Tugendhat si era concentrato sulla fondazione della morale, mantenendosi comunque nel solco della tradizione contrattualista di Rawls e Habermas, adesso si trova di fronte al difficile problema di conciliare la giustificazione delle norme con la genesi dell'attitudine morale tipicamente umana alla normatività. La razionalità morale non è un dato storico: anch'essa come i diversi processi culturali ha una storia, che deve essere rintracciata a partire dall'evoluzione degli ominidi. Anche se la doppia anima della filosofia morale presuppone modalità tra loro diverse nella trattazione dell'oggetto comune, il tratto descrittivo e il normativo dell'etica si incontrano nel tentativo di comprensione della fondamentale struttura antropologica che contrassegna l'uomo come animale linguistico e razionale. Naturalmente il problema di conciliare i due approcci all'etica rimane: le aporie sono inevitabili. Quale approccio prediligere? L'approccio descrittivo o al contrario quello che ricerca i principi per pervenire a definizioni normative? L'approccio descrittivo alla morale si imbatte in una difficoltà nel momento in cui si pone il problema della giustificazione delle norme morali. Come possono essere giustificate le norme morali? Come fornire indicazioni per l'azione, limitandosi alla descrizione del "come" o del "da dove" dei nostri comportamenti morali?

L'anima descrittiva della filosofia morale constata il fatto nudo e crudo della comune convivenza umana e cerca appunto di fornire descrizioni dei suoi fondamentali caratteri antropologici, ma così rischia di non approdare al porto sicuro che permette di derivare norme da principi. L'approccio normativo invece, non tenendo in gran conto la spiegazione circa l'origine della moralità, che in un certo senso presuppone come già data, e concentrandosi maggiormente sul tentativo di definire le norme dell'azione, rischia di vanificare le possibilità di un'etica filosofica che tenga nel giusto conto l'umano nella sua interezza di animale

²⁸⁰ Cfr. I capitolo Tugendhat 2003 (2010).

linguistico-razionale ed emotivo. Rischia anche di ipostatizzare un'idea di natura umana de-storicizzata e sganciata totalmente da elementi empiricamente verificabili. Tugendhat fa propria in questo senso la tensione, di chiara ascendenza humeana, tra “essere” e “dover essere”: la morale umana è un fatto naturale (“essere”) nel quale è incluso l'elemento normativo (“dover essere”). Egli mette in tensione “essere” e “dover essere”, non tanto con il rifiuto della salienza dell'obiezione della fallacia naturalistica, quanto col ribadire l'esigenza dell'empirico per spiegare la genealogia della morale. Se la selezione naturale ha un ruolo nella formazione dei sentimenti morali e persino della razionalità, allora il suo studio è necessario anche per il filosofo: l'impresa di costruzione di un'etica filosofica non ne risulta sminuita, ma arricchita in termini di autocomprensione.

Entriamo ancora più chiaramente nel merito di questa tensione tra “essere” e “dover essere”, di chiara ascendenza humeana. Per illustrare la differenza tra le visioni antropologiche che si richiamano ad un concetto di *natura umana*, inteso nel senso del “riduzionismo avido” che riduce l'umano alla sfera dei dati misurabili biologici²⁸¹, può essere utile riportare un aneddoto raccontato da Lincoln Steffens che ha come protagonisti il filosofo idealista tedesco Erdmann in dialogo con il giovane psicologo Külpe, allievo di Wilhelm Wundt, uno dei padri fondatori della moderna psicologia sperimentale: «L'attempato studioso e il giovane scienziato chiacchierarono molto cordialmente di vecchi filosofi e dei loro sistemi. Ma quando Külpe cercò di farlo parlare di Wundt e della nuova scuola, Erdmann scosse il capo, dicendo di non poter capire gli uomini moderni. “Ai miei tempi – spiegò – eravamo soliti porre l'eterno quesito: che cos'è l'uomo? E voi, voi oggi rispondete dicendo: *era* una scimmia”»²⁸². La battuta di Erdmann radicalizza il senso della distinzione tra quella visione del mondo, che non concepisce la natura umana esclusivamente in termini di *fenomeno* misurabile e l'altra visione, quella degli “uomini moderni” che si fonda sulla teoria dell'evoluzione e sui dati antropometrici secondo l'impostazione propria del positivismo scientifico. Per Erdmann gli evoluzionisti che vogliono rispondere alla domanda cos'è l'uomo oggi, spesso si limitano a dire che *era* una scimmia, perdendo così la profondità e la tipicità che distingue l'animale umano dall'animale non umano. Questa posizione in realtà è una semplificazione, infatti gli evoluzionisti cercano di spiegare quando e in che modo nel corso della storia evolutiva della specie *Homo* sono emerse le sue caratteristiche attuali. Al contempo essi dunque cercano di spiegare ciò che è stato e ciò che è. Sono in grado di spiegare anche ciò che sarà? Sono in grado di fornire indicazioni normative su ciò che “deve essere”?

²⁸¹ Cfr. Pollo 2008, p. 95.

²⁸² Citato da Marshall Sahlins 1976 (1981) nella prefazione.

La battuta di Erdmann, sebbene prodotta in un contesto filosofico diverso da quello odierno, illustra uno dei rischi in cui si imbattono i teorici dell'etica naturalizzata: l'idea che la ricostruzione della genesi della moralità umana sia già di per sé sufficiente non solo a comprendere il fenomeno della produzione di norme morali, ma soprattutto a fornire i criteri per la loro definizione. Inoltre alimenta il dubbio che il fenomeno della moralità umana possa non essere riducibile ad una concezione antropologica esclusivamente biologico-etologica e apre alla *necessità* dell'antropologia filosofica. Infatti, anche coloro i quali aderiscono ad una posizione di rigoroso riduzionismo, se vogliono riflettere veramente e filosoficamente sui contrassegni dell'animale umano dovranno “mettere tra parentesi” anche soltanto per un attimo il realismo ingenuo e confrontarsi con una più comprensiva antropologia filosofica in prima persona. L'antropologia filosofica, in questo senso, ri-costituendosi sulla suggestione socratica e kantiana, dovrebbe prendere il posto della metafisica per rispondere alla domanda “che cos'è l'uomo”. La svolta antropologica di Tugendhat, che desumiamo in particolare da una serie di saggi pubblicati in *Dall'antropologia alla metafisica*, come vedremo meglio nel capitolo successivo, si muove nel senso del recupero dell'antropologia filosofica “in prima persona” secondo un'attitudine dialogante con l'”antropologia empirica”.²⁸³ L'aneddoto riportato sopra a partire da una citazione di Marshall Sahlins, un antropologo ed etnologo tra i critici più accesi della sociobiologia e del riduzionismo evoluzionistico, si sposa perfettamente con la concezione di Tugendhat, perché afferma come imprescindibile il dialogo tra la molteplicità delle culture umane: «Da questa prospettiva le manifestazioni delle altre culture sono, per noi, tanto importanti quanto le nostre e le manifestazioni della nostra cultura non sarebbero per noi più importanti per il fatto di essere parti di un sistema unitario di connessioni temporali e causali»²⁸⁴. Per Sahlins la comprensione dell'essere umano non può essere ricondotta al solo biologico, ma prevalentemente al fattore cultura e nello specifico all'apporto di una caratteristica unica dell'uomo, il linguaggio. Su questo punto come vedremo nel prossimo paragrafo Tugendhat concorda pienamente con Sahlins, rimarcando però il carattere proposizionale del linguaggio e connettendolo con la razionalità.

4.3 Conciliare evoluzionismo e normatività?

Analizziamo adesso in modo più specifico il contributo fornito da Tugendhat nel tentativo di conciliare evoluzionismo e normatività. In *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* Tugendhat sceglie di non occuparsi immediatamente degli argomenti a favore di una lettura meramente biologica o meramente culturale della moralità umana, solleva però in modo

²⁸³ Cfr. Tugendhat 2007a (2014), p. 59.

²⁸⁴ Ivi, p. 65.

deciso il problema dell'origine della morale e ritiene che su questo ci si debba interrogare a partire dalla teoria dell'evoluzione, non soltanto come biologi, ma principalmente come filosofi. Per Tugendhat l'interrogativo sul "da dove" (*Woher-Frage*) della morale umana si è posto per la prima volta durante l'Illuminismo: i filosofi, non più soddisfatti della concezione religiosa, hanno iniziato a concepire la morale «come un qualcosa che essenzialmente possediamo, qualcosa che appartiene al nostro bagaglio abituale»²⁸⁵. La domanda sull'origine della morale sorge infatti dal rifiuto della risposta religiosa, ma anche dal bisogno di approfondire le ragioni di quel rifiuto e di comprendere la morale non come un semplice possesso. In tal senso utilizzare la teoria dell'evoluzione è essenziale anche e soprattutto al filosofo: a un primo livello, specificamente storico-filosofico, il problema della domanda sull'origine della morale viene collocato nella temperie culturale dell'Illuminismo; a un secondo livello la teoria dell'evoluzione permetterebbe al filosofo di non eludere l'interrogativo sulla genesi della morale umana²⁸⁶.

Come abbiamo già rilevato, la tensione tra metaetica e analisi empirica è centrale nella produzione filosofico-morale di Tugendhat al quale non è affatto ignota l'analisi semantica; infatti, il suo percorso di riflessione sull'etica era iniziato, adottando appunto il metodo della filosofia analitica del linguaggio, con l'interrogazione intorno al significato dei termini moralmente rilevanti come "buono" o "giusto". Scaltrito dalle analisi semantiche, Tugendhat non può certo tralasciare il problema della fallacia naturalistica sollevato da Moore²⁸⁷. Il nostro Autore concorda in prima battuta con l'obiezione secondo cui non è legittimo ricavare una norma (e quindi un dover essere) da un fatto. Ma, posto che quando ci si interroga sulle norme di una determinata società si fa riferimento alla storia, la vera domanda, che scaturisce dalla prospettiva evoluzionista, è relativa al perché gli uomini hanno sempre vissuto con la coscienza di esigenze normative reciproche²⁸⁸. La morale va dunque sin da principio intesa in senso normativo, in ciò essa si contrappone al concetto, anch'esso frutto della concezione evoluzionistica, di *altruismo reciproco*. L'altruismo reciproco per il suo darsi per così dire "spontaneo" ha infatti una base genetica (condizionata evolutivamente), ma nel caso della morale intesa in senso normativo la base genetica non risulta in modo altrettanto evidente. A cosa dare quindi priorità per definire il perimetro in cui si muove il filosofo morale: alla

²⁸⁵ Tugendhat 2000d, p. 199: «Zu meinen, die Moral sei einfach etwas, was wir *haben*, etwas, das zu unserem selbstverständlichen Gepäck gehört, ist eine eher ungewöhnliche Vorstellung, die sich da und dort in der Aufklärung vielleicht nur aus der Zurückweisung der religiösen Beantwortung der *Woher-Frage* ergeben hat».

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 200.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 202: «[Solange es um die Normen einer jeweiligen Gessellschaft geht, ist diese Frage nach dem *Woher* und *Warum* eine historische], aber muß man nicht darüber hinaus fragen, woran es liegt, daß Menschen offenbar in allen Zeiten im Bewußtsein wechselseitiger normativer Forderungen gelebt haben?»

base genetico-evolutiva, alle analisi semantiche, alla fondazione delle norme derivate da un principio? Si ripropone la tensione, evidenziata già sopra, tra i diversi modi di accostarsi all'etica: possiamo considerarla come una scienza meramente descrittiva, che parte dal dato di fatto evolutivo (oggi più specificamente genetico), oppure come una scienza autonoma orientata alla fondazione di norme "buone" e "giuste".

Secondo Tugendhat, l'idea della morale come qualcosa che semplicemente possediamo (e non derivato da Dio) è un prodotto dell'Illuminismo, al quale Kant fornisce una risposta mantenendosi però nel solco della tradizionale impostazione religiosa; il problema relativo all'origine della moralità non è però risolto dall'Illuminismo e a partire dal XIX secolo sembra piuttosto plausibile considerare una possibile soluzione da un punto di vista evolutivo. La risposta evolutiva però non tiene conto del passaggio al normativo che, non rientrerebbe in una spiegazione evolutiva, infatti non si può fondare una norma partendo dal presupposto che "questo" o "quello" si siano formati evolutivamente. Moore ha tenuto conto del problema, accogliendo la tesi più generale di Hume secondo la quale non è possibile dedurre da un essere, da qualcosa di reale, un dover essere. Tugendhat solleva però delle obiezioni a questa tesi:

Questa concezione contrasta con una concezione diffusa della filosofia morale, secondo cui il problema della "validità" delle norme morali deve essere nettamente separato dai fatti empirici. Chi non rispetta questa distinzione fra l'"essere" e il "dover essere", viene accusato di "paralogismo naturalistico" (*naturalistic fallacy*): quello che dobbiamo fare non può essere fondato da nessuna constatazione empirica in merito a ciò che è, si afferma. Superficialmente ciò suona molto plausibile. Ma se si riflette ulteriormente insorgono dubbi, perplessità, obiezioni²⁸⁹

Che le cose siano esattamente come sostiene Hume non è molto chiaro; infatti, Tugendhat, seguendo Hobbes (*Leviathan*, cap. 6), così argomenta contro la cogenza della *naturalistic fallacy*:

Hobbes per esempio chiarisce semplicemente: per ogni persona è buono ciò che questa desidera, e che qualcuno desideri qualcosa è qualcosa di fattuale (*etwas Faktisches*). Quelli che parlano dell'irriducibilità del dovere ad un essere hanno in mente ogni tipo di dovere, tutte le norme, o solo le norme morali? Nel caso di una norma giuridico-penale, per esempio, si direbbe senza dubbio: si comprende ciò che si vuole dire con la norma prescrittiva quando si è inteso qual è la pena che si rischia nel caso dell'infrazione di questa norma. Quindi, l'irriducibilità del normativo al fattuale deve essere valida solo per la morale? E perché? Pertanto, la fallacia naturalistica non è così evidente come appare a prima vista, bensì è chiaramente legata a una concezione determinata di morale.²⁹⁰

²⁸⁹ Tugendhat 1984 (1987), p. X.

²⁹⁰ Tugendhat 2000d, p. 200: «[Daß *das* so sein müsse, ist weniger klar]. Hobbes z. B. erklärt einfach: für jede Person ist das gut, was sie begehrt (Leviathan, 6. Kap.), und daß jemand etwas begehrt, ist etwas Faktisches. Haben diejenigen, die von der Irreduzibilität des Sollens auf ein Sein sprechen, alle Sollen im Auge, alle Normen, oder nur die moralischen? Bei einer strafrechtlichen Norm z. B. würde man doch sagen: man verstehe, was mit dem Gebotssatz gemeint ist, wenn man verstanden hat, welches die Strafe ist, die jemand riskiert, der ihn übertritt. Soll also die Irreduzibilität des Normativen aufs Faktische nur bei der Moral gelten, und warum? Der naturalistische Fehlschluß ist also keineswegs so evident, wie er auf den ersten Blick erscheint, sondern hängt offenbar an einem bestimmten Verständnis von Moral»

All'obiezione della *naturalistic fallacy* è imparentata l'obiezione della *genetic fallacy* relativa però alla verità degli asserti di un enunciato morale: «Si deve distinguere tra le cause per le quali un individuo o un gruppo sono giunti all'opinione p, e i motivi che parlano a favore della verità di p. Questo non è controverso, però ci sono filosofi morali che credono di potere applicare questa differenziazione anche ad enunciati di valore, ad affermazioni del tipo “x è buono”»²⁹¹. Per Tugendhat quindi il discorso sulla fallacia naturalistica corrisponderebbe a un'idea del dovere morale come la si ritrova nell'etica kantiana, la quale, concependo il dovere morale in “senso trascendente” (*transzendentener Sinn*)²⁹² perde il senso naturale di norme di dovere basate su sanzioni. Nel realismo morale invece le proposizioni morali sono assimilate a proposizioni assertorie: esistono stati di fatto morali in un ambito oggettivo in modo analogo a quegli stati di fatto che costituiscono il nostro mondo reale. Il realismo etico in questo senso sarebbe anch'esso incoerente «perché assimila un'affermazione del tipo “x è buono” a proposizioni con un predicato oggettivo (*mit einem objektiven Prädikat*). Ma a torto, perché in “buono” c'è qualcosa di soggettivo (*etwas Subjektives*)»²⁹³. Per Tugendhat quindi entrambe le proposte etiche, tanto la kantiana come quella del realismo etico, «[...], mancano il vero fenomeno della morale, perché separano in modo troppo rigido il dovere dal volere (in Kant si deve dire: dal volere naturale)»²⁹⁴.

Porre l'accento sulla relazione tra il bene come ciò che è voluto e il bene come ciò che si “deve volere” ci rimanda all'interrogativo su come si possa correttamente intendere la parola “buono”. Moore aveva segnalato il fatto che il dire che qualcosa è buono rimanda già a un volere o a un preferire, rimanda a un qualcosa che è degno di essere desiderato o che deve essere desiderato. Ma per Tugendhat nel caso del bene e del dovere la differenza ricade nell'ambito dello stesso volere: un volere che nel contesto morale si differenzia dal mero volere. Per liberarsi dall'*impasse* tutto andrebbe ricondotto e spiegato alla luce della *comunità morale*: «Il bene non è semplicemente ciò che uno vuole, ma riguarda adesso il

²⁹¹ *Ibid.*: «Man muß unterscheiden zwischen der Frage, wie man zu einer Meinung gekommen ist, und derjenigen, ob sie wahr ist. Man muß unterscheiden zwischen den Ursachen, warum ein einzelner oder eine Gruppe zu der Meinung p gekommen ist, von der Gründen, die für die Wahrheit von p sprechen. Soviel ist unkontrovers, aber es gibt Moralphilosophen, die glauben, diese Unterscheidung auch auf Wertassagen anwenden zu dürfen, auf Aussagen der Form „x“ ist gut».

²⁹² Cfr. p. 201: «Der Rede vom naturalistischen Fehlschluß entspricht eine Vorstellung vom moralischen Sollen von der Art, wie Kant sie hatte: das moralische Sollen – nicht das Evaluative generell – hat bei ihm einen transzendenten Sinn, ecc.». La scelta di Tugendhat di ricorrere all'aggettivo *transzendentener* e non alla parola trascendentale (*transzendental*) è deliberata. Ricordo che egli reputa il concetto kantiano di un a priori sintetico come un tentativo fallito di secolarizzazione della trascendenza religiosa.

²⁹³ *Ivi*, p. 201.

²⁹⁴ *Ibid.*: [Nun sind beide Theorien gewiß nicht einfach Phantasien, vielmehr kann man sich leicht klarmachen, daß sie sich durch bestimmte Weisen, wie wir von Moralischem reden, nahelegen], und doch scheinen sie mir beide das wirkliche Phänomen der Moral völlig zu verfehlen, weil sie beide das Sollen auf eine rigide Weise vom Wollen (bei Kant muß man sagen: vom natürlichen Wollen), trennen».

volere reciproco in una comunità morale».²⁹⁵ Il dovere morale non risiederebbe in un che di trascendente come in Kant (*etwas Transzendentes*) o in uno stato di fatto oggettivo come nel realismo etico, ma in qualcosa di fattuale, nel volere reciproco dei membri di una comunità morale. Quando si chiede allora come intendere il “dovere” si verrebbe rimessi ad un sistema di sanzioni basato sui sentimenti morali di indignazione e colpa. La sanzione alla quale si allude qui non è però esterna – come nel caso della norma prescrittiva giuridico-penale – ma interna. Chi si indigna per qualcosa di fronte a qualcuno è moralmente imputabile e ciò significa che è in grado di esprimere un’emozione speculare a quella dell’indignazione ovvero il senso di colpa. Tugendhat naturalmente non afferma che le cose stiano sempre così, dal momento che si dà anche il caso di individui che soffrono di un *lack of moral sense* (questo sembrerebbe generalmente presentarsi a causa di carenze dell’educazione ricevuta all’interno della comunità di appartenenza), egli non intende inoltre proporre una fenomenologia delle emozioni morali. Essere rimandati a sanzioni interne per spiegare il dovere è ovviamente una constatazione di tipo empirico che si fonda sull’osservazione di qualcosa di fattuale: gli uomini possiedono una connotazione affettiva, a causa della quale emozioni e sentimenti non possono essere separati dall’attitudine morale.

La morale, correttamente intesa, non può quindi essere concepita come una pura astrazione della ragione, ma come un ambito complesso nel quale si intrecciano emozioni e capacità di pensiero astratto. Il carattere descrittivo dell’etica incontra quindi il carattere normativo della morale e questo incontro conduce a sua volta alla prospettiva evoluzionista: infatti, se la morale è qualcosa di fattuale (*faktisch*), allora sarà importante interrogarsi sulla sua genesi non soltanto all’interno di una società determinata nella quale si danno esigenze reciproche condizionate causalmente da un punto di vista storico e culturale, bensì anche considerando nel suo insieme la storia evolutiva del genere umano. Le esigenze normative reciproche si sarebbero, secondo questa chiave di lettura, costituite evolutivamente²⁹⁶. La domanda intorno all’origine della morale è del tutto sensata:

[...], ma inoltre non ci si dovrebbe interrogare intorno a cosa si deve che gli esseri umani hanno vissuto manifestatamente in tutti i tempi con la coscienza di esigenze normative reciproche? È questa la domanda che conduce a una prospettiva evoluzionista. Per esempio, sembrerebbe plausibile l’ipotesi che la disposizione a riconoscere norme reciproche sotto determinate condizioni – e ciò significa possedere i corrispondenti sentimenti morali – sia qualcosa di determinato geneticamente.²⁹⁷

²⁹⁵ Ivi, p. 202: «Das Gute ist nicht einfach, was einer will, sondern es geht jetzt um das wechselseitige Wollen in einer *moral community*».

²⁹⁶ La tesi di Tugendhat converge su questo punto con lo studio di Hauser 2006 (2010).

²⁹⁷ *Ibid.*: «[Solange es um die Normen einer jeweiligen Gessellschaft geht, ist diese Frage nach dem Woher und Warum eine historische], aber muß man nicht darüber hinaus fragen, woran es liegt, daß Menschen offenbar in allen Zeiten im Bewußtsein wechselseitiger normativer Forderungen gelebt haben? Es ist diese Frage, die in eine evolutionstheoretische Perspektive führt. Z. B. ist die Hypothese naheliegend, daß die Disposition,

A questo punto potrebbero nuovamente sorgere le critiche della fallacia naturalistica: anche il “volere reciproco” va messo in relazione al dovere. Tugendhat non si scompone: la possibilità del volere reciproco rimanda anch’essa a qualcosa di fattuale, cioè all’esigenza di giustificazione delle norme morali. Gli esseri umani si interrogano intorno a ragioni, possono deliberare ed è perfettamente concepibile che tale attitudine sia data in modo evolutivo, al punto da costituire i “requisiti previ” di quella fondamentale struttura antropologica – nella quale il linguaggio assume un ruolo determinante – che rende possibile la moralità umana. Tugendhat, quindi, pur riconoscendo l’importanza delle obiezioni sviluppate dai propugnatori della fallacia naturalistica, sottolinea che esistono alcuni contrassegni propri della moralità che si sono formati in modo evolutivo. Ribadisce inoltre che l’apporto dato dalla sociobiologia “tradizionale” (quella sviluppatasi sul modello di Wilson) non è completo, perché non considera il carattere normativo della morale né tantomeno affronta la prospettiva della giustificazione delle norme.

4.4 Utilità e limiti della sociobiologia per la comprensione del fenomeno morale

Abbiamo inquadrato il problema della naturalizzazione dell’etica secondo Tugendhat: il realismo morale di Moore e l’appello kantiano alla ragione non permettono di spiegare l’origine dell’attitudine morale nell’uomo. La critica all’argomento della fallacia naturalistica si dà come necessaria da due fronti: in primo luogo perché quando si ha a che fare con la morale si è sempre rimandati all’esigenza di giustificazione intersoggettiva di norme, cioè agli interessi fattuali dei membri della comunità morale; in secondo luogo perché è il fatto stesso che gli uomini vivono con la coscienza di esigenze normative reciproche a rinviare a sua volta ad una prospettiva evoluzionistica. L’orizzonte storico nel quale si iscrive la descrizione del fenomeno morale viene così ampliato in modo radicale sino ad abbracciare la preistoria del genere *Homo*, tale ampliamento conduce inoltre inevitabilmente a considerare le strutture biopsichiche dell’umano come parte integrante di un processo di costante interazione con l’ambiente. La morale si sviluppa e si modula quindi sullo sfondo di uno scenario *ecologico*. Ma se lo sfondo in cui si muove l’uomo in quanto *animale morale* è ecologico, la domanda intorno a cosa significhi giustificare le norme morali non può che essere ricondotta a qualcosa di sostanzialmente *reale*: in gioco sono gli interessi e i desideri di ciascun agente morale che trova la vita all’interno di una relazione di

wechselseitige Normen unter bestimmten Bedingungen anzuerkennen, und d. h. die entsprechenden moralischen Gefühle zu haben, genetisch vorgegeben ist»

gruppo, il quale è a sua volta in relazione con l'*ambiente naturale* delle *risorse scarse*. Si comincia a delineare la polarità natura-cultura come *specimen* dell'umano: l'uomo va inteso come animale inserito nell'*habitat* naturale di una determinata nicchia ecologica, ma va anche inteso come animale in grado di operare trasformazioni radicali di quell'*habitat*, ben più radicali di quelle comunque operate dagli altri animali non umani. Inoltre, tali trasformazioni si muovono al limite estremo sino al punto di rendere sempre più diafana alla stessa coscienza umana la distinzione tra ambiente naturale e ambiente culturale plasmato dall'uomo. L'uomo è l'unico animale che non modifica semplicemente l'ambiente, ma che può creare l'ambiente di sé stesso da sé stesso! La morale – nell'accezione tugendhatiana da intendersi come coscienza di esigenze normative reciproche – compare quindi in uno scenario *ecologico* parandosi già come struttura fondamentale dell'uomo: la morale in quanto *strumento* di convivenza del gruppo, nel gruppo e per il gruppo costituisce l'elemento che permette all'animale umano di interagire nella sua nicchia ecologica non solo da posizioni ora di dominanza ora di simpatetico altruismo spontaneo o reciproco, ma anche dalla prospettiva della giustizia come equità.

La critica della fallacia naturalistica ruota dunque attorno a quattro punti cardinali secondo un rapporto di simmetria: il primo punto cardinale, che abbiamo già analizzato e che rimanda alla prospettiva evoluzionistica, riguarda il fatto che «gli esseri umani hanno vissuto manifestamente in ogni tempo con la coscienza di esigenze normative reciproche» che si formano in contesti dove sono in gioco gli interessi *fattuali* degli agenti morali; il secondo punto, logica conseguenza del primo, sancisce in modo definitivo che la domanda intorno a cosa significhi giustificare le norme morali è qualcosa di *reale*. Speculari ai primi due, il terzo e il quarto punto considerano da un lato che i requisiti preivi della morale (cioè la capacità di giustificazione di norme permessa dalla razionalità) si sono costituiti in modo evolutivo e dall'altro che gli stessi criteri di giustificazione ci rimettono a qualcosa di fattuale.

La critica di Tugendhat alla fallacia naturalistica non significa però assoluta condiscendenza verso le posizioni maturate in seno alla sociobiologia né supina accettazione di ciò che questa apporta alla comprensione del fenomeno morale. Piuttosto, la seconda sezione del saggio *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* apre ad una analisi che, non senza ironia, a voler parafrasare Nietzsche, potremmo intitolare “Sull'utilità e il *limite* della sociobiologia per la comprensione del fenomeno morale”. I toni di Tugendhat sono naturalmente sfumati: non si lascia coinvolgere nella polemica tra sostenitori e detrattori della sociobiologia (questi ultimi specialmente di formazione antropologica), al contrario mantiene un certo distacco *accademico* intorno al tema trattato e una certa esigenza di

neutralità. Anzi, a voler essere più precisi riserva critiche tanto agli uni quanto agli altri. Nel complesso però la sua posizione inclina *contro* la pretesa totalizzante della sociobiologia di monopolizzare la comprensione della moralità umana, specialmente quando non tiene nel debito conto la normatività come l'elemento tipicizzante l'umano e quando crea un indebito parallelo tra le società umane e quelle degli insetti sociali o di altri animali, non importa se vertebrati o invertebrati. Il cuore della critica di Tugendhat alla sociobiologia può essere riassunto in due proposizioni: 1) la sociobiologia non tiene conto del carattere normativo della morale; 2) la sociobiologia non tiene conto della prospettiva della giustificazione delle norme.

Per quanto riguarda il primo punto è opportuno ricordare che Tugendhat fa riferimento a degli studi datati, seppur classici e fondamentali; oggi, come già evidenziato nella premessa, psicologi evoluzionisti, come ad esempio Tomasello (1999, 2009, 2014, 2016, 2019) ed Hauser (2006), hanno cercato di rendere conto anche del carattere normativo della moralità umana partendo da premesse evolutive. È però interessante il fatto che un filosofo analitico abbia in un certo senso anticipato alcune delle osservazioni e conclusioni maturate nell'ambito della più recenti ricerche di psicologia evoluzionistica. D'altro canto lo stesso Tugendhat, come abbiamo visto nel terzo capitolo, aveva già sostenuto l'esigenza di una cooperazione tra ricerca filosofica ed empirica per la chiarificazione del significato del dovere morale. I filosofi, sottolinea Tugendhat, sono generalmente tentati di «demolire» il contributo dei sociobiologi alla morale: troviamo un esempio paradigmatico di questo atteggiamento in Thomas Nagel²⁹⁸ che annovera la morale tra le scienze autonome al pari della matematica. La prospettiva di Nagel appare a Tugendhat ancora una volta viziata dall'atteggiamento proprio alla tradizione anglosassone (Moore e Rawls) che non si pone domande circa l'origine della moralità umana: in sostanza nel momento in cui ritorna la *Woher Frage* non si può eludere quanto emerge dalla teoria dell'evoluzione. Abbiamo qui un pro a favore della sociobiologia: innegabilmente la comprensione del filosofo morale è rischiarata dalle ricerche etologiche, biologiche e naturalistiche perché queste aiutano a spiegare la genesi della morale e le fondamentali strutture antropologiche che caratterizzano l'umano. Tuttavia, nel momento in cui la sociobiologia si concentra sull'altruismo per spiegare ciò che è morale nell'uomo, trascurando il fatto che il fenomeno morale è normativo:

Dall'altro lato, nella sociobiologia non ci sono tentativi di partire dal fenomeno della morale umana in quanto tale; l'investigazione si concentra piuttosto maggiormente su un concetto che è tanto generale che lo si può applicare allo stesso modo 1) agli insetti sociali, 2) alla specie *homo*, 3) ad altri vertebrati. Mi riferisco al concetto di "altruismo". Non voglio negare che la domanda intorno a quali siano i requisiti biologici per i quali si può dare l'altruismo, tanto negli esseri umani quanto nelle altre specie, ha il suo valore e che quindi ha anche un senso una

²⁹⁸ Tugendhat cita lo studio di Th. Nagel: "Ethics as an Autonomous Theoretical Subject", London, 1978.

corrispondente disciplina unitaria, la sociobiologia. Solo che mi pare egualmente chiaro che il fenomeno della morale non è raggiunto se non lo si intende come qualcosa di normativo [...].²⁹⁹

Tugendhat col concetto di “altruismo” fa chiaramente riferimento all’interrogativo che si sono posti i biologi evoluzionisti nel tentativo di rendere conto nelle specie della presenza di tratti altruistici: se infatti la selezione premia l’individuo più adatto, diventa difficile spiegare come è possibile che l’individuo *altruista*, che si sacrifica a favore del beneficiato possa trasmettere i geni dell’altruismo alla prole e pertanto *rinforzare* la trasmissione ereditaria dell’altruismo. I biologi evoluzionisti hanno tentato in diversi modi di rispondere a questo apparente paradosso, non è forse un azzardo affermare che la nuova sintesi sociobiologica di Wilson è nata anche dall’esigenza di risolvere lo specifico problema dell’origine dell’altruismo. Tra le soluzioni prospettate vi è quella della selezione di gruppo e della selezione per consanguinei: l’altruismo individuale si spiega perché a favore della specie o nel caso della selezione per consanguinei perché a diretto vantaggio della parentela all’interno delle famiglie. Una specie i cui membri hanno anche tratti altruisti sarebbe avvantaggiata per la sopravvivenza, la trasmissione del carattere dell’aiuto reciproco nel *pool* genetico della prole sarebbe quindi stata rinforzata nel corso dell’evoluzione. Il sacrificio altruistico del singolo individuo andrebbe a tutto vantaggio della specie nel suo insieme e garantirebbe la maggiore trasmissione del corredo genetico che lo stesso sacrificato condivide con i fratelli, i cugini di primo grado e gli zii. Inoltre, una comunità di individui puramente egoisti avrebbe vita breve, perché l’exasperazione dei tratti aggressivi individuali (egoistici) condurrebbe nel lungo periodo all’estinzione del gruppo.

Non è questa la sede per affrontare tutte le implicazioni teoriche e pratiche che si possono individuare nei problemi della selezione individuale e di gruppo. Gli stessi biologi evoluzionisti discutono tra loro sulla coerenza delle loro teorie. Ad esempio Dawkins, contestando in parte l’idea della selezione per consanguinei³⁰⁰, attribuisce la preminenza al gene. La primalità non apparterebbe alla sopravvivenza della specie o del gruppo familiare e neanche all’individuo, ma all’*egoismo* del gene: l’altruismo e l’egoismo tra individui di una stessa specie o tra individui di specie diverse è riconducibile all’esigenza della conservazione di quelle particolari molecole replicanti che sono appunto i geni.

²⁹⁹ Ivi, p. 204: «Auf der anderen Seite nun, in der Soziobiologie, gibt es kaum Versuche, vom Phänomen der menschlichen Moral selbst auszugehen; die Forschung konzentriert sich vielmehr auf einen Begriff, der so allgemein ist, daß er sich a) auf soziale Insekten, b) die Spezies Homo und c) andere Wirbeltiere gleichermaßen anwenden läßt, „Altruismus“. Ich will nicht bestreiten, daß die Frage, welches die biologischen Voraussetzungen dafür sind, daß es sowohl bei Menschen wie bei anderen Spezies Altruismus geben kann, einen Wert hat und daß also eine entsprechende einheitliche Disziplin – Soziobiologie – überhaupt einen Sinn hat. Nur scheint mir ebenso klar, daß das Phänomen der Moral nicht erreicht wird, wenn man es nicht als etwas Normatives sieht [...]».

³⁰⁰ Dawkins 1976 (1995), p. 108.

La critica di Tugendhat si rivolge però non alle dispute interne alla stessa sociobiologia, ma al fatto che in essa l'analisi dell'altruismo mette in ombra l'aspetto centrale della moralità, la cui specificità risiederebbe nel carattere normativo: è sufficientemente chiaro che la sociobiologia tradizionale di impostazione wilsoniana omette la prospettiva della giustizia e pertanto non apporta nulla alla comprensione delle nostre domande morali. Il fatto stesso dell'altruismo potrebbe acquistare un senso nuovo se interpretato secondo le categorie della giustizia. Tugendhat ritiene che l'*attitudine* della sociobiologia a porre l'enfasi sull'*altruismo* può forse risalire al filone dell'etica inglese di Hutscheson e dell'utilitarismo nel quale il comportamento morale si deve intendere come *benevolence* o *beneficence*. Questa osservazione non trascura pertanto la possibilità che anche la visione della sociobiologia possa essere compresa in relazione a fenomeni storici di tipo causale. La sociobiologia in sostanza ha una pretesa di *neutralità* dovuta al suo ammantarsi di *scientificità*, ma non è detto che essa a sua volta non sia il frutto di una certa precomprensione della morale, condizionata storicamente: «Si vede fino a che punto la domanda di ciò che ci si aspetta da una spiegazione evoluzionista della morale dipende dall'idea, sia questa filosofica o popolare, che si ha di morale»³⁰¹. Tugendhat rileva cioè il rischio che della sociobiologia si possa anche dare un uso ideologico. Ritorno a breve su questo punto.

La sociobiologia infatti non attribuisce il primato alla sola genetica, perché riconosce anche il peso della cultura nel determinare la specificità propria dell'evoluzione umana. Peraltro, per alcuni etologi sembrerebbero esistere forme di apprendimento non geneticamente condizionate anche all'interno delle società animali (Eibl-Eibesfeldt 1976). Le caratteristiche dell'uomo anatomicamente moderno sembrano inoltre essersi *fissate* all'incirca tra 40.000 e 10.000 anni fa, non ci sarebbero rilevanti differenze genetiche tra noi e i nostri progenitori del neolitico:

C'è consenso sopra il fatto che negli ultimi 10.000-40.000 anni, gli esseri umani non hanno continuato a svilupparsi geneticamente, ossia, che ciò che possiamo dire degli esseri umani dalla teoria dell'evoluzione riguarda lo sviluppo di capacità che per la nostra specie devono essere state rilevanti allo stadio delle società di cacciatori e raccoglitori. E anche c'è consenso sopra il fatto che, a partire dall'apparizione evolutiva del linguaggio umano, tutte le altre trasformazioni furono determinate da ciò che si chiama cultura.³⁰²

³⁰¹ Tugendhat 2000d, pp. 204, 205: «Man sieht, wie sehr die Frage, was von einer evolutionstheoretischen Aufklärung der Moral erwartet wird, von der sei es philosophischen, sei es populären Vorstellung von Moral abhängt, von der man ausgeht».

³⁰² Ivi, p. 205: «Es besteht ein Konsens, daß sich die Menschen in den letzten 10-40.000 Jahren nicht mehr genetisch entwickelt haben, daß also, was sich über die Menschen evolutionstheoretisch sagen läßt, die Entwicklung von Vermögen betrifft, die für unsere Spezies im Stadium von Jäger- und Sammler-Gesellschaften relevant gewesen sein müssen. Und es besteht Konsens, daß seit dem evolutionären Auftreten der menschlichen Sprache alle weiteren Veränderungen durch das bestimmt worden sind, was man Kultur nennt».

Tre sono i presupposti di questa posizione: il primo è la collocazione cronologica dell'*inizio* della storia dell'uomo contemporaneo nella società di cacciatori-raccoglitori di circa 40.000 anni fa; il secondo è che tale collocazione non si riferisce soltanto ad un *inizio* cronologico, ma a caratteristiche di tipo sociologico che presuppongono cioè una società di cacciatori-raccoglitori, con loro peculiari modi di vivere, fondati già sulla costituzione di piccoli gruppi, sull'uso di strumenti e soprattutto sul linguaggio; il terzo presupposto è infine che il linguaggio umano è ciò che ha reso possibile la cultura. Quella tratteggiata è la storia recente dell'uomo per come lo conosciamo oggi nei suoi tratti anatomici e genetici, ma è anche la storia recente della morale: dobbiamo collocare i primi contrassegni della storia morale dell'uomo contemporaneo al tempo delle primitive società di cacciatori e raccoglitori.

Le recenti ipotesi della psicologia evoluzionistica sono alla base del tentativo di spiegare *come e perché* siano emersi certi tratti unicamente umani nel corso dell'evoluzione delle specie. Particolarmente interessanti, come dicevamo nella premessa al capitolo, sono in tal senso gli studi di Tomasello, il quale rilegge parte della storia naturale della morale umana anche muovendo dall'assunto che le prime società di cacciatori-raccoglitori avevano l'esigenza di partecipare ad un'impresa comune per procacciarsi il cibo. Inizialmente le coalizioni sarebbero state finalizzate ad allontanare leoni e sciacalli dalle carcasse di cui i nostri antenati ominidi avrebbero iniziato a nutrirsi a seguito di un mutamento climatico e successivamente coalizioni ben più coese e strutturate si sarebbero formate per la pratica della vera e propria caccia grossa, che richiede l'esercizio e l'affinamento di una notevole coordinazione comune in vista di uno scopo congiunto³⁰³. Naturalmente Tugendhat, come del resto lo stesso Tomasello, non dà per scontata la collocazione cronologica dell'*inizio* della storia morale dell'essere umano, che presenta esigenze normative reciproche, nelle società di cacciatori-raccoglitori, ma individua in questa tesi una possibilità teorica forte e dall'alto valore esplicativo: una specie collaborativa ha maggiori probabilità di successo nella lotta contro l'ambiente ed i *rudimenti* dell'attuale moralità umana – basata su emozioni comuni, linguaggio, azione in vista di uno scopo congiunto, cultura – hanno probabilmente preso forma per la prima volta nelle nicchie ecologiche dei cacciatori raccoglitori. Tugendhat sottolinea infine che la sociobiologia è concorde nel ritenere che gli uomini non si sono evoluti geneticamente a partire dalle società di cacciatori-raccoglitori e che – a seguito della comparsa del linguaggio – ciò che è diventato veramente rilevante per l'evoluzione delle società umane

³⁰³ Tomasello 2016, pp. 58, 59.

non è più la genetica, ma la cultura. Rimarca quindi una contraddizione interna alla sociobiologia: stupisce che i sociobiologi affermino che il fattore decisivo per comprendere l'umano sia il culturale e che al contempo affermino che le condizioni decisive per l'altruismo debbano trovarsi nel genetico. Proprio perché la sociobiologia riconosce che l'evoluzione culturale procede più rapidamente della genetica, dovrebbe anche cercare di individuare strutture moralmente rilevanti che non risiedono principalmente nei geni. Naturalmente anche la cultura è in un certo senso riducibile alla genetica e da questa dipende, ma nell'umano si presenta una dinamica cumulativa nuova che dovrebbe indurre i sociobiologi a concepire diversamente il fenomeno morale. Tugendhat naturalmente conosce la teorizzazione del *meme* approntata da Dawkins, la quale permetterebbe di collocare la storia umana in una dimensione ulteriore rispetto alla genetica. Reputa però tale teorizzazione del tutto secondaria per la comprensione della morale.

Più significativo sarebbe invece il contributo di Marshal Sahlins, per la forza con la quale afferma la centralità del linguaggio e del fattore cultura per inquadrare la complessità di ciò che contraddistingue l'umano. Il riferimento bibliografico di Tugendhat è il fondamentale lavoro di Sahlins *The use and Abuse of Biology* (1976). L'assunto di base di Sahlins è che la stessa sociobiologia deve essere compresa secondo criteri antropologici. Essa corrisponde ad una determinata tradizione culturale, quella occidentale del capitalismo, che si fonda a sua volta sulla visione del mondo proposta nel mondo anglosassone da Thomas Hobbes. La sociobiologia andrebbe quindi studiata in modo non dissimile da altre tradizioni, secondo i metodi propri dell'antropologia culturale. In quanto studiosi occidentali, che analizzano uno dei tanti prodotti culturali della stessa società di cui fanno parte, sarebbe naturalmente difficile proporsi quali osservatori partecipanti, in quanto piuttosto si è partecipanti osservatori. Sforzarsi però di raggiungere il punto di vista dell'osservatore partecipante permetterebbe anche allo studioso occidentale di scorgere nella sociobiologia una certa carica di presupposti ideologici, la cui evidenza sfugge persino ai suoi stessi teorizzatori e patrocinatori. Compito dell'antropologo culturale è smascherare la pretesa scientificità della sociobiologia, riconducendo alcuni dei suoi assunti alla loro origine culturale. Questo è il primo livello della critica operata da Marshall Sahlins nei confronti della sociobiologia. A questo livello egli si concentra su quella che definisce sociobiologia volgare. Una critica della sociobiologia scientifica è svolta invece al livello del concetto di selezione parentale attraverso le osservazioni sul campo secondo i metodi propri dell'antropologia culturale. Sahlins riflette, comparando le formulazioni teoriche della sociobiologia in merito alla selezione parentale, sul fatto che queste non sono realmente compatibili con quanto effettivamente avviene nelle varie società (specie tribali) studiate dagli antropologi. Il presupposto che la selezione parentale

avviene per la massimizzazione dell'idoneità individuale è quasi sempre disatteso dai comportamenti sociali attuati all'interno di diverse società. Sahlins fornisce a suffragio di questa tesi una congerie di dati osservativi raccolti in diversi studi antropologici. Marshal Sahlins parte dall'impianto dell'antropologia culturale per riflettere criticamente sulla sociobiologia.

Tali rilievi critici non sono affatto sfuggiti a Tugendhat, che, come dicevamo sopra, è conscio delle possibili derive ideologiche del riduzionismo biologico applicato all'antropologia e alla sociologia. A tal proposito cita anche un altro lavoro *Not in our genes. Biology, ideology and human nature* (1984) di Lewontin, Rose e Kamin: un'opera collettiva scritta a tre mani da un genetista, un neurobiologo e uno psicologo con l'intento di mostrare che la sociobiologia si fonda su una certa precomprensione di ciò che è la *natura umana* e che pertanto è viziata nelle sue premesse e nelle sue conclusioni. Tugendhat cita quest'opera, perché è una delle poche che critica la sociobiologia dalla prospettiva della giustizia, ciò che in definitiva realmente gli interessa e che ritiene sia trascurato dai sociobiologi. In fondo la sociobiologia e pure certi indirizzi dell'antropologia umana, pur avendo attribuito centralità al linguaggio e alla cultura, sembrano aver perso di vista il vero problema che si pone al filosofo morale: leggere l'antitesi egoismo/altruismo dalla prospettiva della giustizia.

4.5 Linguaggio e morale

La sociobiologia (in particolare con Dawkins) attribuisce alla cultura un peso sostanziale per spiegare l'evoluzione non genetica dell'essere umano. La cultura umana rappresenta di per sé un vantaggio evolutivo, perché consente una notevole flessibilità nell'adattamento all'ambiente, indipendentemente dalla genetica. Ovviamente la cultura è già nelle *disponibilità* del genotipo, ma una volta che si è consolidata come bagaglio genetico, consente ai membri della specie *Homo* di *ripensare* la relazione con la nicchia ecologica nella quale vivono, secondo modalità sempre nuove che prescindono dalla totale dipendenza dall'*hardware* biologico. Grazie alla flessibilità resa possibile dalla cultura gli uomini sono riusciti a vivere in ambienti tra loro molto diversi e ad abitare pressoché ogni angolo del pianeta Terra. La cultura ha quindi aperto ad una base nuova dell'evoluzione che non è più *unicamente* genetica. Tugendhat condivide pienamente la tesi di Sahlins secondo cui il linguaggio umano è il fenomeno fondamentale della cultura e non ha una funzione esclusivamente comunicativa, ma precisa che cercare una struttura antropologica fondamentale che distingue l'uomo dall'animale rimanda sempre alle peculiarità proprie del linguaggio umano, cioè al suo carattere proposizionale³⁰⁴. Il linguaggio proposizionale non

³⁰⁴ La posizione di Tugendhat non è monolitica, perché riconosce la possibilità che esistano particolari sentimenti o tratti unicamente umani non specificamente legati al linguaggio: «Certo si dovrebbe evitare di precisare

ha una funzione *meramente* comunicativa, affine a quella dei linguaggi degli altri animali che *reagiscono* al loro ambiente e pertanto dipendono da una situazione ben precisa nella quale si attiva uno schema comunicativo di tipo stimolo-reazione³⁰⁵. La funzione extracomunicativa del linguaggio umano consiste nel costituire la base della razionalità e nel permettere un notevole affinamento del pensiero strumentale.

Tugendhat porta l'esempio di un gatto che fugge da un cane e che si arrampica su un albero: mentre nel gatto non si dà separazione tra desiderio e credenza, nell'uomo a causa del linguaggio proposizionale abbiamo l'opportunità di questa separazione. Infatti, l'espressione linguistica consente di strutturare proposizioni desiderative, volitive, imperative, ma anche proposizioni che esprimono opinioni, che permettono cioè di interrogarsi intorno a ragioni. L'uomo nella riflessione pratica e in quella teoretica si interroga su cosa parli a favore o contro ciò che viene espresso con un dato enunciato. Il linguaggio rende possibile «la capacità di riflettere, vale a dire di domandare ragioni e controragioni (lat. *rationes*, ingl. *reasons*) e ciò che chiamiamo *razionalità*»³⁰⁶. La separazione tra desiderio e credenza, il fatto che cioè si possano avere delle rappresentazioni proprie del «desiderare che p» e del «credere che p» apre alla consapevolezza che è possibile adottare un desiderio o un altro, una credenza o un'altra. La coscienza di potere adottare una o l'altra posizione è la coscienza della libertà. La correlazione tra linguaggio proposizionale e razionalità non è però data come una semplice equivalenza: «Il parlare di proposizioni non è in sé stesso ciò che intendiamo con razionalità, è bensì la condizione perché possiamo chiedere ragioni: le ragioni (*Gründen, rationes, reasons*) sono essenzialmente giustificazioni (*Gründe*) di proposizioni, assertorie e pratiche, o di ciò che a queste si riferiscono»³⁰⁷. Le ragioni sono ciò che parla a favore o contro qualcosa nella riflessione pratica e nella riflessione teoretica³⁰⁸, le ragioni sono *giustificazioni* di una proposizione assertoria o di una

fino a che punto i contrassegni mentali della specie umana possano in generale essere dedotti da un fenomeno centrale, ma, nella misura in cui ciò è possibile, questo ruolo sembra spettare in forma privilegiata alla proposizionalità del linguaggio [...]. Ovviamente, ci sono fenomeni specifici dell'uomo che i bambini presentano già prima di aver appreso un linguaggio – basti pensare al sorriso –, tra cui la stessa capacità di apprendere un tale linguaggio, ma proprio questo esempio dovrebbe far capire che esistono certamente fenomeni indipendenti dal linguaggio che tuttavia sono in relazione genetica con esso» (Tugendhat 2003, trad. it. 2010, pp. 21, 22).

³⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 20, 23.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 21.

³⁰⁷ Tugendhat 2000d, p. 209: «Das Sprechen in Sätzen ist nicht selbst da, was wir mit Rationalität meinen, aber es ist di Bedingung dafür, daß wir nach Gründen (*rationes, reasons*) fragen können: Gründe sind wesentlich Gründe für Sätze, assertorische und praktische, bzw. für das in ihnen Gemeinte».

³⁰⁸ Tugendhat 2000d, p. 208: «Dieser Aspekt, daß das Individuum Optionen hat, weil es zu seinen Meinungen und Absichten Stellung nehmen kann, läßt sich durch die Metapher ausdrücken, daß Menschen nicht „fest verdrahtet“ sind (*hard wired*). Damit ist gemeint, daß auf der Ebene des Verhaltens keine kausale Determiniertheit besteht, d. h. das menschliche Verhalten läßt sich nicht nach dem Schema Stimulus-Reaktion verstehen, weder angeboren noch gelernt. Man kann nicht sagen, das Individuum müsse so und so handeln, weil es die Situation so und so wahrnehme und das und das wolle; man kann es nicht sagen, weil zwischen Wahrnehmung und Absicht einerseits und Handlung andererseits die Überlegung erwägt man verschiedene Optionen.

proposizione pratica. Le ragioni sono i *motivi* per i quali nella riflessione teoretica un dato asserto è vero, i *motivi* per i quali nella riflessione pratica un dato asserto è buono. L'uomo quindi in quanto animale dotato di linguaggio proposizionale può prendere posizione sulla base di ragioni:

Questo aspetto secondo il quale l'individuo ha opzioni per poter prendere posizione di fronte alle sue opinioni e intenzioni può esprimersi per mezzo della metafora che gli esseri umani non sono *hard wired*. Con ciò si indica che al livello del comportamento non esiste un determinismo causale, cioè a dire, il comportamento umano non può essere inteso in accordo con lo schema stimolo-reazione, né innato né appreso. Non si può dire che l'individuo debba agire così perché percepisce la situazione in questo modo e vuole questo o quello, perché all'interno della percezione e dell'intenzione, da un lato, e dell'azione, dall'altro, può entrare in gioco la deliberazione. Nella deliberazione si ponderano diverse opzioni. Perciò non significa che l'agire umano non sia determinato causalmente, soltanto che non lo è al livello del comportamento. Oggi semplicemente non sappiamo ancora in che modo la deliberazione e le ragioni siano relazionate con cause³⁰⁹.

Quindi nell'uomo grazie al linguaggio le due componenti dell'argomentare e del volere sono in connessione con la capacità di prendere posizione e di deliberare. Il linguaggio proposizionale può essere afferrato soltanto in relazione con un'ipotesi evolutiva comprensibile, il suo emergere deve cioè essere legato a quelle condotte e a quegli atteggiamenti antropologici fondamentali che hanno consentito agli uomini di adattarsi all'ambiente. Uno di tali atteggiamenti antropologici fondamentali è dato dalla possibilità che gli uomini possono per mezzo del linguaggio comunicare non solo intorno a ciò che è *buono* per loro in una situazione data e contingente (ad esempio un grido di allarme per difendersi da un predatore), ma anche argomentare reciprocamente su ciò che è buono all'interno del gruppo indipendentemente dal qui e ora della situazione data e con uno sguardo rivolto al futuro. Linguaggio proposizionale e morale sono dunque strettamente interdipendenti, perché rendono possibile all'interno dei gruppi umani la riflessione pratica orientata alla domanda cosa è *buono* o migliore per *noi*: «Il modo in cui gli esseri umani formano raggruppamenti sociali, a differenza delle società e dei gruppi degli altri animali, si fonda in questa capacità degli individui di accordarsi (*verständigen*) in modo predicativo intorno a ciò che è buono per loro»³¹⁰. Il linguaggio proposizionale deve rappresentare

Aber das heißt nicht, daß menschliches Handeln nicht kausalbestimmt ist, es ist es nur nicht, auf welche Weise Überlegung und Gründe mit Ursachen zusammenhängen».

³⁰⁹ Tugendhat *risolve* il problema del libero arbitrio concependo l'uomo come non *hard-wired*: nega come plausibile la tesi comportamentista secondo la quale l'uomo risponderebbe allo schema stimolo-risposta, il comportamento umano non sarebbe pertanto *rigidamente determinato*. Non prende invece posizione sulla relazione causale tra deliberazioni e ragioni. È interessante notare che per Tugendhat linguaggio, libertà e razionalità non possono essere separati. Così in *Egocentricità e mistica*: «Né oggi si potrà prendere le mosse da un fenomeno che non sia in relazione con un'ipotesi evolutiva comprensibile. Il fenomeno della libertà, ad esempio, se non fosse una conseguenza della razionalità e del linguaggio, sarebbe qualcosa di puramente negativo, non avrebbe alcuna funzione biologica comprensibile». (Tugendhat 2003, trad. it. 2010 p. 22). Sul problema del determinismo si vede anche Tugendhat 2007d, p. 69.

³¹⁰ Tugendhat 2000e (2014), p. 37.

pertanto un *salto* evolutivo rispetto ai segnali chimici che sono implicati ad esempio nella comunicazione delle formiche e per l'uomo deve anche costituire un *vantaggio* evolutivo, che ha permesso di adattarsi meglio all'ambiente:

Mentre il formicaio, ad esempio, è organizzato sulla base di stimoli chimici, gli individui umani si agganciano l'uno all'altro in una società umana sulla base di opinioni concernenti ciò che è buono per ciascuno e hanno perciò anche la capacità di sganciarsi così come di dare e ricevere ragioni riguardanti il modo in cui ritengono che si debbano agganciare l'uno con l'altro. L'intreccio di relazioni [*die Einhakung*] scorre su norme e le norme sono strutture linguistiche, che possono essere fondate o rigettate³¹¹

Le norme e le strutture linguistiche sono tra i costituenti essenziali della mente morale per come la conosciamo oggi (gli altri costituenti della moralità afferiscono all'area delle emozioni): il carattere regolativo della lingua trova un parallelo nel carattere regolativo dell'attitudine morale umana (anche se l'una non necessariamente presuppone l'altra, ma più probabilmente entrambe sono in un rapporto di co-implicazione). Tugendhat sottolinea il fatto che la struttura proposizionale della lingua umana è ovunque la medesima, ma non afferma che la morale è il presupposto del linguaggio o che il linguaggio è il presupposto della morale, perché è possibile concepire esseri umani capaci di parlare in forma proposizionale, ma privi di sentimenti morali. Probabilmente i nostri progenitori ominidi possedevano già forme di altruismo spontaneo (l'equivalente dell'altruismo spontaneo in Tomasello è «la morale della simpatia»³¹²) alle quali si sono sovrapposte in un secondo tempo le strutture normative fondate su criteri di simmetria (in Tomasello 2016 abbiamo «la morale dell'equità»). Cercare un'analogia tra le grammatiche morali e il linguaggio è un'ipotesi oggi al vaglio di numerosi studi³¹³ ed è certamente suggestiva la tesi che considera la morale come una grammatica universale innata. Tuttavia, l'ipotesi antropologica di Tugendhat insiste sulla dimensione interpersonale della coscienza linguistica e sull'idea che la coscienza morale e i corrispondenti sentimenti morali siano sorti lungo il percorso evolutivo umano come esigenze reciproche in vista dell'azione collettiva. Le strutture linguistiche e le strutture morali secondo questa chiave di lettura, nella misura in cui si intrecciano, sarebbero l'esito di un processo di adattamento all'ambiente finalizzato all'impegno congiunto in vista di uno scopo comune.

Come vedremo meglio nel paragrafo finale che funge da breve epilogo al presente capitolo, la vicinanza della riflessione teorica di Tugendhat alle ricerche della psicologia evolutivista di Tomasello sembra essere su questo punto piuttosto marcata. Il linguaggio umano affinerrebbe quindi ulteriormente la capacità di pensiero strumentale propria

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Tomasello 2016, p. 1.

³¹³ Cfr. Hauser 2006 (2010).

dell'umano, non soltanto perché consente di trasferire informazioni alla prole e indicazioni utili alla costruzione di utensili o al movimento nell'ambiente naturale, ma perché sarebbe il fondamento della razionalità morale umana, ciò che in definitiva renderebbe possibile la convivenza e la collaborazione basate sul chiedere ragioni ed illustrare opinioni. In questo senso il linguaggio che insieme alla morale costituisce la cultura permetterebbe una dinamica cumulativa nuova, indipendente dalla genetica, e rappresenterebbe un vantaggio adattativo: se infatti la relazione tra genotipo e fenotipo non è diretta, allora ciò che è geneticamente condizionato sarebbe la disposizione ad attività formali e non a caratteristiche di contenuto. Ad esempio potrebbe essere geneticamente condizionata la capacità di apprendere una lingua così come la capacità di apprendere strutture morali, ma ciò non esaurirebbe la possibilità di generare a partire da un insieme finito di regole le infinite frasi di una lingua e per analogia nel contesto morale non esaurirebbe la possibilità di generare risposte morali sempre nuove, in relazione alle situazioni di volta in volta mutevoli della storia personale e collettiva, a partire da un insieme finito di strutture morali geneticamente condizionate.

Una delle possibili strutture morali geneticamente condizionata nella specie *Homo* e ulteriormente affinata dal linguaggio proposizionale potrebbe consistere nella necessità sociale di simmetria riferita a norme. Il linguaggio, permettendo di agire sui propri desideri come se fossero opinioni, contribuirebbe a cementare un insieme di convenzioni culturali che favoriscono la convivenza reciproca e che trovano una codificazione in un insieme di regole comunitarie. La diade desiderio-opinione non è presente secondo Tugendhat nell'animale non umano, che, sprovvisto di linguaggio proposizionale, rimane soltanto al livello del mero desiderio volitivo: mentre gli umani domandano e deliberano sui pro e i contro di un'azione, gli animali agirebbero senza tale interrogazione. Nella diade desiderio-opinione il linguaggio gioca un ruolo fondamentale perché pone un'equivalenza tra la giustificazione dei propri desideri e la giustificazione delle proprie opinioni. Il *desiderio* del singolo all'interno della comunità linguistica non può non confrontarsi col *desiderare* del gruppo in quanto espressione collettiva di affermazioni pratiche. Ma l'espressione collettiva di affermazioni pratiche è già ricerca di giustificazione delle proprie opinioni che rimanda dall'ambito proprio del teoretico, dall'interrogazione cioè sul vero e sul falso, all'ambito proprio del pratico, cioè alla domanda su che cos'è *buono* o migliore. Tale domanda presuppone di per sé una risposta che dal modo della prima persona si muove nel modo della terza persona, infatti «la riflessione pratica si delinea quando gli enunciati elementari di carattere pratico – gli enunciati intenzionali – sono trasformati in enunciati assertivi con il

predicato “buono”»³¹⁴ Questo passaggio implica che attraverso il linguaggio l’analisi dei giudizi di approvazione o censura riferiti ad una persona in relazione a qualche attività specifica procede verso l’oggettivazione, un’oggettivazione, il cui frutto nel caso di attività specifiche consiste nell’avvalorare la bontà dell’azione in senso strumentale (ad esempio di un buon ingegnere si dirà che ha progettato un buon ponte, se questo risponde realmente al fine per il quale è stato progettato, cioè di non crollare, di reggere un certo peso e garantire così il trasporto continuativo di mezzi, ecc.). Ma il senso del predicato *buono* in ambito morale conduce ad un diverso tipo di oggettivazione perché non si risolve unicamente nella risposta ad un dato di fatto intorno a ciò che è vero, ma si rivolge alla determinazione delle norme morali, cioè di quelle regole che definiscono l’identità sociale del *buon* membro della comunità morale.

Le norme morali in questo senso sono imperativi reciproci che devono essere desiderati da ciascun membro della comunità morale, poiché ricadono nell’ambito del linguaggio proposizionale, che come abbiamo visto consente la giustificazione delle proprie opinioni. Le norme morali non rimangono al livello dell’altruismo spontaneo, che può essere posseduto in grado maggiore o minore, ma si configurano come una proprietà al contempo del singolo e della comunità. Le norme sono cioè la proprietà che permette il giudizio (e l’autogiudizio) di valore sul comportamento positivo o negativo del singolo all’interno del gruppo: esse in quanto tali fanno sì che la censura morale non sia diretta all’abilità della persona in un ambito specifico di attività, ma alla persona in quanto tale, in quanto cioè membro della comunità a prescindere dal ruolo lavorativo che vi esercita. Si potrà ad esempio dire di un ragioniere che è un buon ragioniere nell’esercizio della sua professione, ma che non è un uomo buono. L’urgenza di definire gli imperativi reciproci costringe quindi alla giustificazione reciproca delle norme. Vedremo meglio più avanti il modo in cui Tugendhat distingue tra una giustificazione verticale e una orizzontale della morale: il fatto che le norme siano o meno il frutto di un’elaborazione comune o di un’imposizione autoritaria non rimuove la sostanzialità del normativo come tratto tipicizzante dell’umano.

La cultura umana nella sua intima relazione tra normativo e linguistico non si costituirebbe come sistema granitico e impermeabile al cambiamento, perché il geneticamente condizionato risiede soltanto nella disposizione all’attività normativa e non nel suo oggetto mutevole. La cultura, permettendo di costruire una relazione non-diretta tra genotipo e fenotipo e rappresentando una dinamica cumulativa nuova indipendentemente dalla genetica, consentirebbe di fatto una maggiore flessibilità nell’adattamento. Questa

³¹⁴Tugendhat 2003 (2010), p. 21.

proposta non è però esente da difficoltà³¹⁵, infatti se da un lato costituisce una congrua ipotesi teorica di analisi descrittiva della struttura morale dell'uomo a partire dall'evoluzione e dal linguaggio, dall'altro lato non permette di definire pienamente i criteri normativi dell'azione: *constata* il fatto della morale come *esigenza o pretesa (Forderung)* normativa reciproca e rimanda alla necessità di giustificazione dei propri desideri, che ricade nelle possibilità della comunicazione umana fondata sul linguaggio proposizionale, ma non dice ancora nulla sui criteri di legittimazione delle proprie proposizioni morali. Tugendhat è consapevole di questa difficoltà, infatti si interroga su come si ponga la domanda sulla giustificazione pratica all'interno dello schema secondo cui il geneticamente condizionato sono le disposizioni ad attività formali e non le caratteristiche di contenuto. Affronteremo nel paragrafo successivo il problema difficile della giustificazione pratica dall'interno della prospettiva dell'etica naturalizzata.

4.6 La ricerca di un predicato di fondazione e l'etica naturalizzata: principio di imparzialità e simmetria intersoggettiva

La domanda su come si debba intendere la giustificazione pratica entro la prospettiva dell'etica naturalizzata si dipana in due direzioni. Nella prima si affronta il problema di come si debba intendere la norma in quanto esigenza reciproca. Nella seconda ci si chiede cosa significhi giustificare un sistema normativo reciproco. Chiaramente il primo corno del problema procede nel solco della descrizione del fenomeno morale. Il secondo corno, a partire dal primo, cerca di fornire un quadro sui possibili criteri regolativi dell'azione. Il secondo livello dovrebbe avere intenti *fondativi* cioè genuinamente *normativi*: dovrebbe cioè fornire dei criteri per indirizzare e regolare l'azione. Il passaggio dal livello descrittivo al livello regolativo non è però scontato: questa operazione risulta piuttosto sfumata, coerentemente con l'impostazione di Tugendhat che è di tipo descrittivo, e apparentemente circolare, in quanto il fondato è ciò che si intende fondare. Si intende fondare un'etica del rispetto reciproco ed egualitario in cui si assume che una norma morale è valida se è buona per tutti secondo un criterio di simmetria intersoggettiva, ma si afferma anche che questo principio è già una *struttura* antropologica sviluppatasi evolutivamente. Il rischio di imbattersi nella fallacia naturalistica permane. Possiamo scorgere in questa concettualizzazione un'idea di razionalità *debole* e vedervi come Marina Calloni un limite speculativo, ma nel limite è *in nuce* un pregio: Tugendhat in realtà tenta una «fondazione relativa» della morale in accordo con un principio di imparzialità *forte* che è già incluso nella

³¹⁵ Cfr. nel presente lavoro al capitolo III la posizione di Marina Calloni.

stessa concezione evolutiva e descrittiva della morale. Infatti, come vedremo meglio nel corso del paragrafo, se l'analisi della fondamentale struttura antropologica sorta a partire dall'evoluzione mostra che la norma deve essere intesa come esigenza (pretesa, *Forderung*) reciproca, allora si giunge alla conclusione che una norma morale è valida soltanto se è egualmente buona per tutti.

Poiché le norme non si possono fondare in modo analogo a proposizioni enunciative e siccome le norme morali nello specifico sono imperativi reciproci, la cui giustificazione deve consistere nel mostrare che ciascuno ha ragioni non solo per osservare la norma, ma anche per accettare il sistema di esigenze reciproche, la giustificazione deve consistere non solo nel mostrare che ciascuno ha ragioni per osservare la norma, ma anche per accettare il sistema di esigenze reciproche. E un siffatto sistema di pretese reciproche non può che essere fondato su un principio di imparzialità: «Giudicare imparzialmente significa chiedersi come si debba risolvere il problema da un punto di vista imparziale, che tenga ugualmente conto di tutti»³¹⁶. Nel principio di imparzialità è già contenuto il predicato di fondazione secondo il quale la norma morale è buona se è egualmente buona per tutti. Come abbiamo già visto nel terzo capitolo il tentativo di conciliare la spiegazione evolucionistica della genesi del fenomeno morale con la normatività apre ad un'idea del normativo in cui la fondazione del sistema morale contrattualista si basa non sull'ipotetica situazione originaria rawlsiana, concepita come esperimento mentale, ma su qualcosa di fattuale: «Diversamente dalle altre concezioni morali, quest'ultima non si fonda più su una fede superiore nell'essenza dell'uomo, ma solo su assunzioni empiriche intorno a interessi di minima fondamentali degli uomini in rapporto alle loro relazioni reciproche (per esempio come essi abbiano interesse all'istituzione della promessa), assunzioni di cui si presuppone che siano accettate in un processo di fondazione intersoggettivo universale, e che altrimenti siano passibili di una revisione empirica»³¹⁷.

Nel saggio *L'origine dell'uguaglianza nel diritto e nella morale* (2007, trad. it. 2014) la concezione di universalismo di Tugendhat si pone in linea di continuità con *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht*: se l'universalismo è un ingrediente necessario della morale, allora la spiegazione di questo principio deve risiedere nelle caratteristiche che consentono agli umani di impegnarsi in questo specifico tipo di pratica morale³¹⁸. La prima fase del pensiero di Tugendhat tentava di rendere conto della morale a partire dall'analisi del significato dei termini moralmente rilevanti (bene e dovere), adesso invece è orientata in

³¹⁶ Tugendhat 1981(1987), p. 77.

³¹⁷ Tugendhat 1981(1987), p. 99. Cfr. anche Bonet 2013, p. 159.

³¹⁸ Cfr. Eriksen 2009, p. 29.

modo più radicale verso il chiarimento di fondamentali strutture antropologiche originate durante l'evoluzione della specie. È chiaro che il prevalere della metodologia descrittiva e la preferenza accordata all'antropologia conduce Tugendhat ad affermare che non esiste una fondazione assoluta e definitiva della nostra concezione morale: l'intreccio di etica descrittiva e ricerca di principi morali normativi può condurre ad una *fondazione naturalizzata* dell'etica, ma tale fondazione sarà sempre una fondazione relativa e mai assoluta.

Il problema della fondazione relativa della morale era stato affrontato da Tugendhat nel saggio *L'esperienza può promuovere un apprendimento morale?* (1981, trad. it. 1987). In quel lavoro non erano ancora contenute le premesse del normativo dedotte dalla concezione evolucionista. Erano però già ben delineate due fondamentali intuizioni: 1) la morale si fonda su un principio di imparzialità secondo il quale una norma è valida se è *buona* nell'eguale interesse di tutti; 2) la storia e l'esperienza possono consentire un apprendimento morale. Tugendhat affermava di avere presupposto il principio di imparzialità alla stregua di un principio a priori, ma riconosceva anche che non lo è, perché esso a sua volta ha un'origine storica³¹⁹. Si chiedeva anche se lo si dovesse considerare come l'esito di un processo storico di apprendimento. Ma dove cercare la causa di questo processo di apprendimento? Nei saggi posteriori emerge l'idea che sia possibile ricercare *cronologicamente* la causa del processo di apprendimento morale, specificamente basato sulla ricerca dell'imparzialità egualitaria, nella *storia evolutiva* del genere *Homo*. In quel saggio non veniva però fornita una risposta chiarificatrice: avviando il confronto con l'etica comunicativa di Habermas, Tugendhat poneva sì una stretta connessione tra il principio di imparzialità e la giustificazione della norma come frutto di una deliberazione collettiva di cui tutti gli interessati sono egualmente partecipi, asserendo di fatto l'inscindibilità del principio di imparzialità e del principio di autonomia collettiva, ma non individuava la causa storica del suo sorgere nella coscienza collettiva. Secondo il principio dell'autonomia collettiva «è moralmente falso, se una persona o un gruppo fanno appello alla propria superiore saggezza morale per decidere quali norme giuridiche debbano valere, senza interpellare gli altri interessati»³²⁰.

L'idea che sia possibile una «fondazione relativa» della morale non è una resa nei confronti del relativismo. Al contrario è il tentativo di recuperare un principio di imparzialità «dinamico», il quale possa fungere da argine alle derive relativistiche insite nella concezione secondo cui non esiste un criterio di verità nella formulazione dei nostri asserti morali a motivo della natura mutevole e contingente dei giudizi legati all'esperienza. In sostanza

³¹⁹ Cfr. 1981(1987), pp. 82, 83.

³²⁰ Ivi, p. 94.

l'idea che rende possibile una «fondazione relativa» della morale poggia sull'assunto che «nella misura in cui si corregge la nostra conoscenza empirica, si corregge il nostro giudizio morale concreto»³²¹. Questa possibilità corrisponde all'idea che l'esperienza può promuovere un apprendimento morale. Ma una possibilità siffatta si dà soltanto quando il soggetto morale mira nella formulazione del suo giudizio all'imparzialità: un soggetto morale che non miri all'imparzialità non può pervenire ad un ulteriore livello di apprendimento morale, perché così facendo *rinuncia* alla sua stessa *pretesa di verità*. Mirare all'imparzialità nel caso della morale significa tenere conto non solo di una verità fattuale legata ad esempio alla descrizione di un fenomeno naturale (“l'esperienza teorica”), ma significa tenere conto dell'opinione di tutti. La morale come il linguaggio proposizionale è per definizione qualcosa che si dà *originariamente* all'interno della comunità: come non è possibile un linguaggio privato così non è possibile una morale privata. Il principio di imparzialità accorda dunque fiducia all'idea che sia possibile generare nuove esperienze morali e nuovi asserti morali meglio fondati dei precedenti: l'apprendimento morale si dà se accettiamo che i nostri giudizi morali sono falsificabili e quindi correggibili. Il luogo di formazione di queste esperienze e di questi asserti morali è inevitabilmente la comunità. Naturalmente non è scontato che il soggetto adotti tale principio, ma nel momento in cui mira all'inclusione nella comunità morale e alla verità non ne può prescindere: «Il principio di imparzialità ha una struttura dinamica, che ha un effetto autodistruttivo per le opinioni normative di volta in volta date»³²².

Fornito questo necessario chiarimento concettuale sulla struttura problematica del processo di giustificazione di norme secondo la prospettiva dell'etica naturalizzata, possiamo passare alla vera e propria analisi della domanda sul modo di intendere la giustificazione pratica, partendo appunto dall'interno della concezione naturalizzata di morale. Le premesse concettuali presentate in questo paragrafo non intendono e non possono risolvere il problema della fondazione assoluta della morale. Forniscono però un punto di vista ulteriore per inquadrare da un lato le difficoltà insite in ogni tentativo di naturalizzazione dell'etica, dall'altro una chiave di comprensione del modo di intendere la morale da parte di Tugendhat. Soprattutto negli ultimi saggi della sua produzione su argomenti morali, la riflessione sull'origine della struttura antropologica dell'eguaglianza nel diritto e nella morale è da intendersi come una delle possibilità di adattamento della specie dal *di dentro* della struttura mentale umana per come essa stessa si è definita nel corso dell'evoluzione. Per illustrare la plausibilità di questa operazione teoretica, potremmo

³²¹ Ivi, p. 75.

³²² Ivi, p. 79.

adottare come paradigma interpretativo una sorta di analogia tra epistemologia evoluzionistica (Quine 1969; Lorenz 1973; Campbell 1974) ed etica naturalizzata, consapevoli però che questa analogia non esaurisce affatto la portata complessa del problema della definizione di un predicato di fondazione.

4.7 Il contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali

4.7.1 La norma in quanto esigenza reciproca e la sanzione interna

Dicevamo all'inizio del precedente paragrafo che la domanda sul modo di intendere la giustificazione pratica si dipana in due direzioni: 1) come si deve intendere la norma in quanto esigenza (pretesa, *Forderung*) reciproca? 2) cosa significa giustificare un sistema normativo reciproco? La risposta a queste due domande conduce al cuore dell'analisi etica di Tugendhat: la concezione del contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali. I saggi analizzati nel III capitolo contenevano già una risposta alla prima domanda: la norma come esigenza reciproca si spiega per mezzo del concetto di pressione sociale mutuato dall'etnologia. Tugendhat però lavora di cesello e come abbiamo già rilevato nel I capitolo ritorna più volte sulla propria elaborazione: o per ritrattarvi dei concetti o per affinarli. La pressione sociale reciproca può essere perfettamente spiegata come parte del processo evolutivo che conduce alla nascita dei sentimenti morali. La pressione sociale rimanda ad una esigenza (pretesa) reciproca tra un soggetto ed un destinatario della norma: soggetto e destinatario non sono però due "monadi" (uso questa terminologia in senso analogico) che si muovono isolate in un astratto e assoluto spazio vuoto. Sono "monadi" che agiscono all'interno dello spazio comunitario, cioè entro una "monade" di altre "monadi". All'interno di questo spazio "monadico" il riverbero delle singole "monadi" traspare attraverso i sentimenti morali, segno dell'interazione e non dell'isolamento. Il sentimento morale, che non risuona in uno spazio esterno e assoluto, ma al contempo all'interno e all'esterno della "monade" individuale e della "monade" comunitaria, si presenta come sanzione interna.

La punizione propria della sanzione esterna può assumere, specie nel caso della trasgressione di una norma giuridica o penale, diversi caratteri: riparazione materiale del danno, risarcimento, limitazione della libertà, morte del reo. La comunità tende ad oggettivare la colpa, a misurarla e sulla base di questa *quantificazione* a comminare una pena *materiale*. Ma la morale non si costruisce sulla sanzione esterna: la morale può trovare piena attuazione soltanto al livello interno della coscienza. Senza un'interiorizzazione della norma morale, la motivazione ad osservarla sarà soltanto estrinseca, legata tutt'al più al livello della coscienza autoritaria del primo stadio dell'apprendimento morale piagetiano. La motivazione morale nei gruppi umani diventa pienamente efficace soltanto se il movente è

interno, soltanto se si è pienamente accettato il sistema di esigenze reciproche si può pienamente interiorizzare la norma. Ma l'accettazione di un sistema di esigenze reciproche significa possedere un comune sentire, significa possedere dei sentimenti morali condivisi.

Lo abbiamo già visto nei capitoli precedenti: interlocutore costante di Tugendhat è Aristotele. Anche adesso è operativa una *rilettura* aristotelica del ruolo della lode e del biasimo nel determinare la nascita del sentimento morale, stavolta inseriti nel contesto della teoria dell'evoluzione della specie. Lode e biasimo determinano il concetto di moralmente buono posseduto dalla comunità: un uomo viene stimato moralmente buono se è tale come lo si esige reciprocamente gli uni dagli altri membri della comunità morale. La stima reciproca è però dinamica: una società statica non potrebbe conoscere apprendimenti morali, il moralmente buono emerge quando uno dei membri della comunità avverte una dissonanza in un'azione o in una consuetudine comunitaria e tale dissonanza trova per prima eco in lui stesso per mezzo dell'indignazione. Chi si indigna è moralmente imputabile e se si indigna allora deve essere possibile trovare in lui lo speculare dell'indignazione nella sanzione interiorizzata costituita dal senso di colpa. Il senso di colpa avverte l'interessato che non si conforma alla norma che ha dato a sé stesso. Per Tugendhat possiamo scorgere l'attitudine morale autonoma nel fatto che l'agente morale non vuole vedersi come degno di biasimo, non vuole primariamente egli stesso disprezzarsi. Ciò comporta naturalmente il sentirsi già parte dell'ente morale comune, l'essere nella *κοινωνία*. All'interno di questo schema diventa più semplice ricondurre l'attitudine morale autonoma al geneticamente condizionato: dobbiamo supporre che il sentimento del valore proprio sia essenziale per la propria affermazione vitale e che pertanto sia codificato geneticamente. Dal primigenio *sentimento del valor proprio* (in *Egocentricità e mistica* Tugendhat parlerà del "sentirsi importanti") deriva all'interno della comunità la *coscienza del valore personale*, che in quanto comunitaria si avvia a diventare coscienza del proprio *valore sociale e morale*. All'interno di questo schema l'altruismo spontaneo (la morale della simpatia secondo Tomasello) è geneticamente condizionato così come è geneticamente condizionata la disposizione ad attenersi a norme. La disposizione ad attenersi a norme costituisce secondo Tugendhat il *novum* dell'evoluzione tipicamente umana: tale disposizione permette di incorporare e *superare* l'altruismo spontaneo e l'altruismo reciproco, nella forma radicalmente nuova dell'altruismo specificamente morale. Abbiamo cioè a che fare con un *altruismo normativo* il cui meccanismo è diverso dalla base spontanea che conduce al sacrificio per l'altro e dalla base spontanea della reciprocità interessata.

Nel saggio *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* Tugendhat riconduce la motivazione propria dell'altruismo specificamente morale al fatto che l'agente non desidera essere

disprezzato o percepirsi come disprezzabile, ritiene pertanto irrilevante la questione se esista o meno un *altruismo vero*, privo cioè di egoismo. A suo dire tale tematizzazione sarebbe un'idea in parte esagerata dalla tradizione cristiana: ciò che conta nel caso dell'altruismo morale non è il *disinteresse*, ma la giustizia. Anche il comandamento dell'amore cristiano «ama il prossimo tuo come te stesso» avrebbe di mira il tema della giustizia. In sostanza la motivazione morale non sarebbe *altruistica*, ma *egoistica*, perché chi agisce moralmente sarebbe più che altro interessato alla propria posizione morale. Possiamo forse cogliere nell'implicita connessione individuata da Tugendhat tra motivazione egoistica e disinteresse nella pratica morale il retaggio della lettura nietzschiana dell'etica giudaico-cristiana. Come abbiamo già rilevato nel secondo capitolo a proposito di Fromm, nel confrontarsi con la tradizione cristiana (e poi con quella buddhista) Tugendhat si trova a dover fare i conti con il fenomeno di «un di più» d'amore. La prospettiva delineata in *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* appare da questo punto di vista abbastanza limitante e parziale: nel cristianesimo, infatti, l'anelito alla giustizia prevede – e non esclude – la *carità (agape)*. Porre l'accento sul carattere egoistico della motivazione morale illumina quindi soltanto una delle possibilità antropologiche dell'essere situati all'interno della comunità: non si nega che il sentimento morale scaturisca *anche* dalla percezione che ci si possa sentire disprezzabili di fronte agli altri e che questo sentimento *motivi* ad essere morali, ma si nega che questo sia l'unico movente. Anzi è proprio la percezione che tale motivazione possa avere un carattere egoistico che apre nella coscienza religiosa cristiana alla purificazione dell'intenzione sotto forma dell'esercizio della carità come abito di virtù. Nella tradizione buddhista questa dinamica di «sovrabbondanza» del sentimento di carità corrisponde al concetto di compassione: d'altronde la pratica meditativa contempla “l'estensione della compassione” come momento privilegiato per sradicare l'ossessione dell'Io e coltivare l'altruismo. Sarà lo stesso Tugendhat a integrare la propria posizione, smussandone la radicalità e riconoscendo con il momento della «sovrabbondanza» (*Supererogatorische*) l'esistenza di due sorgenti dell'eguaglianza nella pratica intersoggettiva»³²³.

4.7.2 Giustificare un sistema normativo reciproco: l'autonomia collettiva

Abbiamo già visto che le norme non possono essere giustificate come le proposizioni enunciative: infatti o una norma è un imperativo generale, e in quel caso si potranno mostrare soltanto le opzioni che parlano a suo favore, oppure abbiamo a che fare con una norma morale. Tugendhat intende la norma morale come un imperativo reciproco, la cui

³²³ Tugendhat 2007a (2014), p. 137.

giustificazione deve consistere non solo nel mostrare che ciascuno ha ragioni per osservare la norma, ma che ha ragioni anche per accettare il sistema di esigenze reciproche. Come abbiamo già visto la capacità di costruire proposizioni è essenziale perché permette di concepire ciò che gli agenti morali pensano sia il bene: il linguaggio proposizionale permette di comunicare agli altri la *nostra* comprensione di ciò che è buono e di pervenire ad una comprensione condivisa. La morale si declina dal modo della I persona singolare al modo della II persona singolare, quindi dal modo della III persona singolare al modo della I persona plurale: la cooperazione tra gli agenti morali si concreta nel momento in cui c'è un accordo su ciò che viene identificato come il bene in un'azione comune. La moralità è un progetto cooperativo, un'azione collettiva. Soltanto nel momento in cui ogni agente morale si convince che si sta perseguendo un obiettivo comune l'azione collettiva può emergere come tale. La struttura antropologica dalla quale si presume abbia origine l'universalismo consiste nell'idea che la cooperazione degli uomini è fondata sull'accettazione implicita o esplicita dei fini che questa coordinazione raggiunge (anche in questa tesi possiamo scorgere una affinità notevole con le ricerche di Tomasello). Il fatto che la moralità sia un progetto cooperativo significa che l'azione collettiva è in vista del fine comune dell'accettare il sistema di esigenze reciproche. Il fine della comunità morale non è quindi un fine specifico e contingente, ma l'aderire all'idea che si dia un sistema di esigenze reciproche che devono essere reciprocamente giustificate. Ciò, come abbiamo già in una certa misura illustrato parlando del principio di imparzialità, porta a dare maggior peso nella definizione del perimetro del moralmente giusto al concetto di eguaglianza.

La differenza tra fine particolare e fine dell'azione collettiva è sostanziale e può essere illustrata mediante un esempio, che costruisco ispirandomi alle ricerche di Tomasello (2016). Il fine particolare di un'azione collettiva è ad esempio quello che si porrebbe un gruppo di cacciatori per conseguire l'oggetto della caccia comune, cioè la cattura della preda. Per raggiungere questo *fine particolare* gli individui del gruppo devono mettere in atto una serie di azioni congiunte e coordinate fra loro, devono attenersi ad un insieme di regole che portino al buon esito dell'azione comune: se il gruppo avrà raggiunto il risultato di catturare la preda, allora si potrà dire che l'azione comune è stata compiuta bene, che è andata a buon fine. Nel caso generale della morale però la coordinazione non riguarda il raggiungimento di un fine particolare (di un *goal*), poiché il fine è l'adesione stessa alla comunità morale, cioè il sentirsi parte integrante di un "noi". Abbiamo ancora una volta la ripresa di una concezione aristotelica della società intesa come *κοινωνία*³²⁴: la coscienza dei singoli di essere parte di

³²⁴ Sandro Chignola, https://www.unipd.it/concetti/ns/concepts_it/arguments/societa.htm#Ref: «Centrale in Aristotele è l'inscindibilità dei due termini che esprimono l'uno l'istanza associativa (*koinonía, koinón*) e l'altro

un ente comune è la preconditione perché ci siano azioni collettive in vista di una visione condivisa del bene. L'azione collettiva dei membri di un gruppo di *vedersi* come parte di un ente comune, i cui membri possiedono volontà particolari su ciò che è *bene* per loro e una volontà condivisa su ciò che è *giusto* per tutti e per ciascuno, è ciò che costituisce l'autonomia collettiva: ciascuno è al contempo fonte e destinatario della norma. La coscienza dei singoli di potere esercitare un'azione collettiva è il *sapersi* già parte di una comunità morale, non è quindi il risultato dell'adesione ad un contratto. Un sistema normativo può essere sensatamente fondato solo ammettendo il rispetto reciproco ed egualitario. Questo significa che un sistema normativo non può essere fondato su una base puramente *contrattualista*: non si può cioè dire che il morale è razionale perché in accordo con l'interesse personale.

Per illustrare meglio il senso di quest'ultima affermazione giova ricordare che Tugendhat quando relaziona il termine contrattualismo all'interesse personale razionale non allude essenzialmente al contratto ideale di Rawls, ma alla tradizione che intende fondare la stessa morale in modo contrattualista e che è rappresentata in particolare da David Gauthier (1986) e da P. Stemmer (2000)³²⁵. Il contrattualismo è necessario nell'architettura morale di Tugendhat perché egli ritiene sia la conseguenza della morale illuminista che permette di ricondurre la morale agli interessi reali delle persone e non ad una struttura sovra-empirica, in sostanza il contrattualismo permette di pervenire ad una fondazione autonoma della morale.

Tuttavia l'appello agli interessi reali egoistici degli agenti morali non permette di comprendere in che modo si formino concetti come quello di persona buona o di buon essere umano. Ciò significa che, aderendo ad una prospettiva contrattualista alla Gauthier o alla Stemmer, non si potrebbe spiegare l'obbligazione morale. Perché infatti un contrattualista classico dovrebbe aderire alla pratica morale anche quando questa non è nel suo specifico interesse? Ad esempio un gruppo di mafiosi potrebbe costituire una comunità morale contrattualista razionale perfetta. I mafiosi del nostro esempio rivolgerebbero la loro pratica morale soltanto ai membri del loro gruppo: rispettare la parola data, onorare gli impegni presi, seguire le regole comuni sono qualcosa che riguarda soltanto i membri del gruppo e non la società nel suo insieme.

Già da questo esempio emerge una prima obiezione all'idea contrattualista classica: essa non tiene conto del carattere *universale* della morale. L'universalismo è invece la logica

l'articolazione politica della stessa (*polis, politiké*). La *politiké koinonía* è una comunità di cittadini costituita allo scopo del "vivere bene"».

³²⁵ Cfr. Tugendhat 2009 (2014), p. 219.

conseguenza dell'ordine normativo basato sul rispetto reciproco ed è un ingrediente necessario della pratica morale, pena sarebbe lo scadere in una visione particolarista, escludente e non egualitaria. Come giustificare infatti che una norma morale vale per me e quelli del mio gruppo e non anche per tutti gli altri? Che un divieto vale per gli altri, ma non anche per me e quelli del mio gruppo?

Una seconda obiezione riguarda la stessa pratica morale dall'interno di un gruppo *particolare*: perché non tradire gli accordi se questo è nel proprio interesse immediato e non dà luogo ad una sanzione esterna? Una risposta alla seconda obiezione non può darsi all'interno del contrattualismo classico, ma soltanto nell'idea che il contratto sia rinforzato dai sentimenti morali, nell'idea che esista l'interiorizzazione di una coscienza morale comune che non riposa soltanto sul soddisfacimento dei propri desideri e bisogni a scapito di quelli altrui. Tugendhat ritiene dunque che il contrattualismo non possa spiegare il comportamento morale soltanto a partire dagli interessi propri del singolo e che sia sempre necessario il rimando ad un'idea di bene comunitaria:

Il contrattualismo crede di poter spiegare il comportamento morale limitandolo a questa parte, così che esso si lasci fondare a partire dagli interessi propri del singolo. Nonostante sia presente un riferimento agli interessi degli altri, la fondazione all'interno del contrattualismo non è tuttavia per nulla reciproca: il punto di riferimento è per ciascuno, esclusivamente, ciò che è buono per lui. [...]. Credo che il contrattualista sia in errore quando crede di poter rendere comprensibile il modo di funzionare della morale, senza il riferimento a un'idea condivisa di bene³²⁶.

Il contrattualismo è dunque necessario all'interno della concezione di una morale autonoma non dipendente dalla tradizione, ma risulterebbe incompleto senza presupporre i sentimenti morali che danno propriamente luogo alla coscienza morale. Cambiare prospettiva sul contrattualismo non significa negarne *in toto* il potenziale esplicativo del fenomeno morale, ma includerlo in un orizzonte descrittivo più ampio: col contrattualismo classico si tratta di giustificare una norma, col contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali si intende giustificare una norma verso qualcuno: non *justify*, ma *justify to x*.

Per chiarire tale differenza l'esempio portato da Tugendhat in *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* è ancora una volta quello del padre che si rivolge al figlio per spiegare il perché essere morali: il padre può invocare una tradizione (sia essa religiosa o di consuetudini), può rimandare ad enunciati del tipo «x è buono» o «x è razionale (*vernuenftig* in senso kantiano)». Nel primo caso sarebbe mantenuta l'eteronomia della morale e ci si allontanerebbe dall'intento di una fondazione autonoma, nel secondo caso si rimetterebbe

³²⁶ Ivi, p. 220.

ad assunti che agli occhi del bambino non risulterebbero comunque chiari³²⁷. Il padre potrebbe ancora limitarsi a giustificare l'adesione ad un sistema di norme sulla base del contrattualismo classico e presentare come nel ragionevole (*rational*) interesse del bambino aderire ad un sistema di regole all'interno della comunità, ma in tal caso si imbatterebbe nella difficoltà dell'obbligo morale [*moralische Verpflichtung*]. Perché agire moralmente anche quando non si è osservati? Certo afferma Tugendhat che il problema dell'obbligo morale non mette del tutto in difficoltà il contrattualismo, perché questo non è una descrizione, ma una costruzione³²⁸. Quindi il contrattualista avrebbe comunque una morale autonoma fondata razionalmente sugli interessi reali degli agenti, ma in ogni caso non potrebbe rendere conto dell'obbligo morale senza includere nella morale degli interessi anche i sentimenti morali, cioè la formazione di una coscienza condivisa dell'appartenenza ad un ente morale comune all'interno del quale "l'altro vale tanto quanto me". Senza la disposizione alla lode e al biasimo reciproco accordati sulla base di un principio di eguale rispetto non ci sarebbe allora nessuna interiorizzazione della morale e nessun sentimento dell'essere in obbligo³²⁹. La giustificazione dell'adesione ad un sistema normativo non è quindi un *justify* che segue meramente criteri di razionalità pratica, ma un *justify to x*, perché è la disapprovazione emotiva ciò che crea il bisogno di giustificazione:

Non è quindi totalmente corretto dire di un sistema normativo reciproco che è sensatamente giustificato; più esattamente si deve dire che è reciprocamente giustificato per tutti. Per questo, parlare dell'essere giustificato di una morale può solo riferirsi a una comunità morale, si deve poter dire: è giustificata per noi (e quando oggi parliamo di una morale universale, ciò può avere solo il senso che esiste una comunità morale universale)³³⁰.

Possiamo schematizzare i risultati dell'esempio del bambino riferendoli adesso ad un più astratto agente morale come segue: 1) ciascuno è rimandato a regole che vuole (desidera) che anche gli altri osservino; 2) ciò significa che in un primo momento la persona vuole la validità del sistema normativo per sé, per il proprio interesse; 3) la persona però vuole che il sistema normativo sia reciprocamente giustificato (le norme sono cioè fondabili solo se lo sono in egual misura tanto per gli altri che per sé stessi); 4) la fondazione reciproca ridimensiona il ricorso alla ragione dei filosofi dell'etica del discorso³³¹, perché la morale del contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali poggia sul presupposto

³²⁷ Tugendhat 2006b, p. 123.

³²⁸ Ivi, p. 124.

³²⁹ Ivi, p. 131.

³³⁰ Tugendhat 2000d, p. 213: «Es ist also nicht ganz korrekt, von einem wechselseitigen normativen System zu sagen, es sei begründet; genauer muß man sagen, es ist wechselseitig begründet, für alle. Deswegen läßt sich die Rede vom Begründetsein einer Moral nur auf eine moralische Gemeinschaft beziehen, man muß sagen können: es ist für uns begründet (und wenn wir heute von einer Moral sprechen, kann das nur den Sinn haben; daß es eine universale Gemeinschaft gibt)».

³³¹ Cfr. Bonet 2013 pp. 158, 159, 160 per la critica ad Habermas.

empirico di una determinata costituzione o struttura sociopsicologica³³², che come abbiamo visto, si costituisce a partire dalla pressione sociale e dai sentimenti morali (indignazione e colpa) connessi a lode e biasimo. È quindi l'esistenza di una comunità la preconditione del contratto e non il contratto la preconditione della comunità morale. In definitiva secondo Tugendhat «[...] senza una giustificazione reciproca non si raggiunge una comunità morale, norme volute da tutti, sentimenti morali condivisi»³³³.

Questa configurazione del contrattualismo, fondato sulla giustificazione reciproca del sistema normativo all'interno di una comunità morale, poggia su una necessità di simmetria intersoggettiva che potrebbe essere geneticamente determinata: «Tra le persone esiste una necessità di simmetria intersoggettiva [...], ciò potrebbe significare che tale necessità sia parte del bagaglio genetico di questa specie (l'uomo). Se possiamo considerare come generata evolutivamente la capacità di sviluppare sentimenti condivisi verso le norme – come indignazione e colpa -, allora si fa poco da lì ad ammettere anche l'esistenza di una necessità sociale di simmetria, riferita a norme e geneticamente determinata».³³⁴

L'interiorizzazione di norme con sentimenti morali avrebbe un certo valore adattivo per la specie *Homo* e potrebbe essersi affermata da un punto di vista evolutivo perché ha determinato una maggiore coesione sociale. La differenza con il sistema puramente contrattualista consiste nel fatto che questo prevede una fondazione per me, mentre il sistema del contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali si costruisce su una fondazione reciproca: «La giustificazione deve consistere manifestatamente nel mostrare che ciascuno ha ragioni non solo per osservare questa norma, ma anche per accettare il sistema di esigenze reciproche, il che significa a sua volta: dare enfasi alla norma per mezzo della disposizione degli altri e di sé medesimo ai sentimenti rispettivamente della indignazione e della colpa»³³⁵. È questo il modo in cui si può spiegare la motivazione morale: «[...] senza una giustificazione reciproca non si raggiunge una comunità morale, norme volute da tutti, sentimenti morali condivisi»³³⁶.

³³² Tugendhat 1984 (1987), p. 122.

³³³ Ivi, p. 214: «Eine Antwort wäre, daß es ohne die wechselseitige Begründbarkeit eben nicht zu einer moralischen Gemeinschaft kommt, zu gemeinsam gewollten Normen, zu geteilten moralischen Gefühlen».

³³⁴ Tugendhat 2000d, p. 215.

³³⁵ Tugendhat 2009 (2014), p. 221.

³³⁶ Tugendhat 2000d, p. 214: «[Eine Antwort wäre, daß es] ohne die wechselseitige Begründbarkeit eben nicht zu einer moralischen Gemeinschaft kommt, zu gemeinsam gewollten Normen, zu geteilten moralischen Gefühlen».

4.8 La morale del rispetto reciproco ed egualitario

È stato appena delineato un contrattualismo simmetrico nel quale non può esistere una moralità separata dai sentimenti morali che, come l'indignazione e la colpa, consentono il maturare l'appartenenza ad una collettività; ma anche un contrattualismo simmetrico che incamera l'idea kantiana dell'uguale rispetto (*gleiche Achtung*) senza fare ricorso a verità superiori³³⁷. Il rispetto reciproco è così incluso all'interno di quella che Tugendhat qualifica come una *morale illuminista*³³⁸ in virtù del suo carattere autonomo. Ciò che rende possibile la buona convivenza sono le inclinazioni simmetriche che danno luogo all'altruismo normativo, senza che per questo vengano escluse le inclinazioni altruistiche proprie della spontaneità pre-normativa. L'importanza delle due formule kantiane dell'imperativo categorico è perfettamente recepita da Tugendhat, il quale però adesso non si appella più alla ragione per giustificarle, perché vengono ridotte a termini empirici: «Ma l'autonomia si riferisce, in Kant, solamente alla ragione e non alla persona e al suo volere empirico. Si tratta di un'autonomia che non è né la mia propria né quella degli altri. Ora, al contrario, [...] tutti si sottopongono ad un sistema di regole, tale che l'autonomia di ciascuno, di certo, è limitata, ma solo dalla medesima autonomia di tutti gli altri»³³⁹. La posizione di Tugendhat su questo punto può apparire *filosoficamente* problematica perché sopprime dalla morale l'inerte metafisica kantiana di umanità e persona³⁴⁰, ma come dovrebbe risultare evidente dalla trattazione sin ora condotta, a Tugendhat non interessa il dispositivo speculativo che ha condotto Kant alla definizione della formula dell'imperativo categorico, bensì propriamente il suo *contenuto*, raggiunto dalla prospettiva dell'autonomia collettiva. Egli rileva nelle *Vorlesungen ueber Ethik*³⁴¹ che tale contenuto rinvia ad una concezione universalista della morale ed è espresso in particolare nella seconda formula dell'imperativo categorico kantiano: «Agisci in modo da considerare l'umanità sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre *come scopo*, e *mai come semplice mezzo*»³⁴². Le massime kantiane possono quindi secondo Tugendhat risolversi in una più sintetica: «Tralasciando alcune particolarità di questa formula, si può dire che conduce all'imperativo "Non strumentalizzare nessuno!" (*Instrumentalisiere niemanden*). Si può designare questo concetto come la morale del rispetto universale (*die Moral der universellen Achtung*)»³⁴³. La concezione del

³³⁷ Tugendhat 2009 (2014), p. 221.

³³⁸ *Ibid.*.

³³⁹ Tugendhat 2006b (2014), p. 133.

³⁴⁰ Cfr. Bonet 2013, p. 179.

³⁴¹ Cfr. Tugendhat 1993c, p. 80.

³⁴² *Ibid.*.

³⁴³ *Ibid.*: «Von einigen Besonderheiten dieser Formel einmal abgesehen, kann man sagen, daß sie auf den Imperativ "Instrumentalisiere niemanden!" hinausläuft. Man kann dieses Konzept auch als die Moral der universellen Achtung bezeichnen».

rispetto reciproco ed egualitario mostra il primato della simmetria intersoggettiva per la concezione della giustizia. Inoltre, nella misura in cui si presenta come conseguenza di una struttura morale comune a tutti gli uomini, presuppone come vedremo meglio nel paragrafo 4.12 anche una concezione universalista della morale.

4.9 La simmetria intersoggettiva

Analizziamo adesso più nel dettaglio la struttura della simmetria intersoggettiva e la sua relazione con la concezione della giustizia. Da un punto di vista evolutivo le inclinazioni simmetriche sono qualcosa di diverso da quelle altruiste, ma è possibile affermare che entrambe sono state privilegiate nell'evoluzione. Acquisito il fatto della moralità e il suo “da dove”, ricondotti al genetico e all'evolutivo, Tugendhat connette il tema dell'uguaglianza al concetto di *gemeinsame Handlung*, che potremmo rendere in italiano con *azione comune*, *azione collettiva* o *atto comunitario*: «L'uguaglianza morale ha la propria origine in una simmetria dai caratteri peculiari che emerge all'interno di un'azione in comune [*gemeinsamen Handlung*] – cioè da ciò che in inglese si chiama *social action* – allorché essa non viene determinata dalla forza unilaterale di uno degli (o di alcuni tra gli) agenti»³⁴⁴. La prospettiva della *gemeinsame Handlung* va letta alla luce del concetto di autonomia collettiva (*kollektive Autonomie* o *gemeinsame Autonomie*)³⁴⁵, che abbiamo già affrontato nel terzo capitolo del presente lavoro.

La legittimazione di una morale pertiene alla giustificazione “reciproca” dei nostri desideri. Questo significa che il termine “desiderare” in ambito morale può essere inteso solo all'interno di affermazioni collettive pratiche “desiderate” da *ciascuno e tutti* nella comunità. Infatti una norma è un imperativo generale reciproco, che deve essere desiderato reciprocamente. Se raffrontato con l'autonomia kantiana della *legislazione solo sua propria eppure universale* la differenza consiste nel fatto che adesso: «L'autonomia di ciascuno viene limitata solo dalla medesima autonomia e cioè dalla medesima potenza [*Macht*] e dal medesimo vantaggio dell'altro (in Kant si trova una formulazione analoga, laddove nella sua *Metafisica dei costumi* come principio generale del diritto è presente l'enunciato: “qualsiasi azione è *conforme al diritto* quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale”)»³⁴⁶.

³⁴⁴ Tugendhat 2009: p. 230 (trad. it. 2014: p. 221).

³⁴⁵ In Tomasello abbiamo, come vedremo sotto, i concetti di “intenzionalità condivisa” e di “agentività congiunta”. Sull'uso di *gemeinsame Autonomie* cfr. Tugendhat 2006b (2014), p. 132.

³⁴⁶ Tugendhat 2006b (2014), p. 133.

Tugendhat in sostanza fa riferimento ad un concetto di simmetria nella relazione per il quale la moralità è un'impresa cooperativa: la non coercizione reciproca fondata sull'equilibrio è l'unica alternativa all'uso della forza e pertanto nel suo farsi *coscienza normativa* accompagnata da sentimenti condivisi dovrebbe essere stata privilegiata dall'evoluzione. I nostri progenitori ominidi avrebbero cioè ad un certo punto del percorso evolutivo *apprezzato* non solo l'altruismo spontaneo pre-normativo, fondato sulla simpatia, ma una nuova forma di altruismo, quello normativo appunto, fondato sulla capacità di costruire egualitarie relazioni simmetriche di rispetto reciproco. Si può parlare di una relazione simmetrica ed equilibrata, ad esempio all'interno di una relazione di coppia, quando nessuno dei due partner intende essere predominante sull'altro, nessuno dei due partner intende sottomettersi e nessuno dei due partner intende sottomettere l'altro. Ciascuno è autonomo, ma l'autonomia di ciascuno è all'interno di una relazione, quindi può coesistere soltanto se l'uso della forza è equilibrato. Qui vediamo operativo quel nesso che avevamo già incontrato nel raffronto tra il concetto di equilibrio aristotelico (il μέσον) e l'equilibrio in Fromm: una relazione equilibrata è possibile soltanto quando si attua il giusto mezzo tra l'autonomia e la dipendenza dall'altro. Il giusto mezzo nel caso più generale della morale comunitaria consiste nell'evitare l'asimmetria all'interno di un'azione collettiva: se uno degli agenti (o una parte) decide di esercitare la forza in modo unilaterale allora non esercita il principio del rispetto reciproco ed egualitario, si pone al di sopra, e così anche al di fuori, della comunità morale. Il concetto di simmetria è affine all'idea di democrazia: una comunità morale non può non prendere in eguale considerazione l'opinione (quindi i desideri e i voleri) di ciascuno. Una società ben governata tende quindi asintoticamente verso l'equilibrio: il conflitto è forse inevitabile, perché fa strutturalmente parte dell'organizzazione comunicativa della moralità, ma la ricomposizione del conflitto attraverso l'accordo reciproco che tende ad equilibrare l'uso della forza evitando il potere unilaterale è ciò che permette di costruire una società giusta.

4.10 Uguaglianza e giustizia

Tugendhat tratta il legame tra uguaglianza e giustizia in uno dei saggi più tardi della sua produzione *L'origine dell'uguaglianza nel diritto e nella morale* (2007, trad. it. 2014). All'interno di questo saggio il discorso muove già dal dato acquisito a partire dalla prospettiva evolucionista secondo il quale esiste una struttura antropologica fondamentale dell'agire umano inteso come iniziativa comune, autonomia collettiva, azione comune,

vivere collettivo (*gemeinsam Lebende*)³⁴⁷. La struttura antropologica fondamentale delle relazioni umane si fonda sull'assunto che l'azione collettiva sia simmetrica e che dalla coscienza di tale simmetria scaturiscano insieme l'idea di uguaglianza e di giustizia. In *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* era stato introdotto il concetto di *simmetria intersoggettiva* come parte del bagaglio genetico della specie *Homo*: questa operazione serviva per spiegare "cosa significa giustificare un sistema normativo". Però è anche necessario approfondire la struttura antropologica fondata sulla simmetria e spiegare in che modo questa struttura *si manifesta* oggi e perché assume dei caratteri normativi.

Tugendhat tematizza il discorso sui diritti umani come l'esito di quel processo descrittivo che individua nella simmetria intersoggettiva la base dell'uguaglianza e della giustizia. La sua analisi sull'origine dell'uguaglianza nel diritto e nella morale deve essere letta ancora una volta come il tentativo *illuminista* di rendere conto dell'autonomia morale, pertanto egli muove da un confronto storico diretto con la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti e la Rivoluzione francese. In particolare nella Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti si riteneva che le verità dell'uguaglianza, del diritto alla vita, della libertà e del perseguimento della felicità fossero di per sé evidenti (*self-evident*). Per Tugendhat i diritti umani non sono però soltanto parte della legittimità di uno Stato, ma sono già la condizione di legittimità. Tuttavia come non basta il kantiano appello alla Ragione per spiegare l'autonomia così non è sufficiente considerare di per sé evidente il fatto che i diritti umani siano la condizione di legittimità perché possano esistere degli Stati. Tugendhat si chiede se i diritti umani siano un fenomeno proprio della cultura occidentale e se non sia necessario ricercare all'interno di altre culture qualcosa di analogo. La sua posizione è però radicale: l'appello ai diritti umani origina dal rigetto della tradizione, dal rigetto dell'autorità, quindi questi non possono essere considerati come un fenomeno peculiare della cultura occidentale, non scaturiscono soltanto all'interno di quella tradizione, ma possono essere patrimonio comune dell'umanità. Infatti, se la legittimità non fa ricorso all'autoritarismo si darebbe solo una possibilità: la possibilità dei diritti umani. In questo senso i diritti umani sono un prodotto storico della coscienza collettiva dell'umanità che presuppone uguaglianza normativa. L'incendere interrogativo di Tugendhat è però implacabile: perché i diritti umani dovrebbero presupporre uguaglianza normativa? Da dove ci deriva la convinzione che i diritti umani siano connessi all'uguaglianza? Ritorna *mutatis mutandis* la *Woher-Frage*: l'idea che la morale sia un'iniziativa comune contrapposta alla forza è già parte della struttura antropologica del contrattualismo simmetrico basato sul rispetto reciproco ed

³⁴⁷ Tugendhat 2007c (2014), p. 146.

egualitario. Abbiamo già illustrato questa struttura nei paragrafi precedenti, ma adesso ci si chiede più nello specifico quali ne siano le conseguenze per la nostra comprensione del concetto di giustizia e quali ne siano i corrispettivi storico culturali.

Era stato Aristotele a connettere in modo molto forte il concetto di giustizia proporzionale con l'idea di uguaglianza, anche se da un punto di vista storico appare molto plausibile l'idea che la morale moderna si sia installata sul fenomeno del cristianesimo. L'equivalenza è chiara: tutti sono figli di Dio e tutti meritano lo stesso rispetto e lo stesso amore. Tugendhat però ritiene che noi possediamo l'idea di uguaglianza non solo perché siamo già dentro una data tradizione storica, ma perché tale idea ha una forza persuasiva in sé, possiede una validità in sé che non deriva dalla religione. Il successo dell'idea di fraternità e di uguaglianza all'interno della tradizione cristiana risiede nel fatto che l'origine dell'uguaglianza è il concetto normativo fondamentale quando gli uomini portano avanti un'iniziativa comune (*gemeinsames Unternehmen*³⁴⁸). Nel luogo dell'azione comune il volere dei diversi attori si combina secondo due possibilità: 1) o mediante l'esercizio della forza; 2) o attraverso la *simmetria*:

In un caso è la volontà di uno di loro a essere determinante; è lui, quindi, colui dal quale dipende il volere degli altri. Quando l'azione comune ha un aspetto tale che uno è nella condizione di determinare e di forzare il volere degli altri, ciò significa che esercita una forza sugli altri e che l'azione comune si basa su questa forza. [...]. L'altra possibilità è che non vi è alcuna determinazione unilaterale e nessuna subordinazione unilaterale, e ciò significa che per quanto riguarda la determinazione e subordinazione tra A, B, C e così via si dà una simmetria. Non è uno a decidere e a stabilire ma tutti decidono in comune, il che significa che tutti in egual misura contribuiscono al modo in cui viene portata avanti l'azione. Secondo la mia opinione, il concetto di uguaglianza trova qui la sua origine³⁴⁹.

La morale simmetrica è contrapposta alla forza unilaterale: tutti in egual misura partecipano all'azione comune. Si possono portare degli esempi molto semplici di questo processo e delle sue potenziali derive quando il tratto egualitario della simmetria viene meno: la relazione di coppia funziona se c'è un eguale dare e ricevere affetto da parte di ciascuno dei partner, la ripartizione di beni e onori garantisce la convivenza ben regolata all'interno della società se non inclina unilateralmente a favore di un gruppo come avviene nel caso estremo di forza unilaterale in cui gli altri sono schiavizzati.

Contemporaneamente al concetto di uguaglianza sorge quello di giustizia. Operare una distinzione tra uguaglianza e giustizia sarebbe secondo Tugendhat un errore concettuale, in un certo senso l'uguaglianza contiene la giustizia e la giustizia è presupposta dall'uguaglianza. Ritorna nuovamente la distinzione che abbiamo già incontrato all'inizio del capitolo tra momento descrittivo e momento prescrittivo:

³⁴⁸ Ivi, p. 145.

³⁴⁹ *Ibid.*.

La tesi per cui la morale presuppone la giustizia, oppure che questa è il punto di partenza di quella, comporterebbe che, in un primo momento sarebbe possibile intendere in modo puramente *descrittivo* il resoconto della situazione in cui si trovano più esseri umani come giusta o ingiusta (come simmetrica o asimmetrica), nonostante non appena gli individui comprendano la loro situazione in questi termini, è praticamente inevitabile che essi pretendano reciprocamente l'uno all'altro di agire in modo giusto; cioè è inevitabile che si delinei immediatamente anche l'interpretazione morale – *prescrittiva* – di questa situazione. Mi sembra però importante che ci si renda conto che ciò che è giusto ha questa origine descrittiva. Forse è più corretto dal punto di vista terminologico parlare nel caso del livello primario (descrittivo) di uguaglianza e di simmetria e parlare di giustizia solamente nel caso del secondo livello della dimensione prescrittiva³⁵⁰.

Tugendhat lega l'aristotelica concezione di *κοινωνία* sviluppata nella *Politica* alla concezione della giustizia trattata nel V libro *dell'Etica Nicomachea*. Ci si riferisce chiaramente a *EN V*, 3, 1131 a10 – 1132b9 ove Aristotele tratteggia l'ormai classica distinzione tra giustizia distributiva in termini di proporzionalità geometrica e giustizia retributiva spiegata invece in termini aritmetici come giustizia commutativa e come giustizia correttiva:

[...] Aristotele sostiene che il tratto caratteristico di ciò che si chiama comunità umana (*κοινωνία*) è che essa si delinea a partire da ciò che ciascuno ritiene essere buono per lui e che da ciò emergerebbe la prospettiva della giustizia. Ciò che Aristotele chiama, in questo caso, *κοινωνία* corrisponde sotto certi aspetti al mio discorso riguardante un'azione collettiva e laddove lui si riferisce a ciò che ciascuno ritiene essere il suo bene, io nel mio discorso faccio riferimento, analogamente, al volere di ciascuno³⁵¹.

Secondo Tugendhat, che riesamina costantemente la propria analisi della morale ponendola in analogia con le categorie della psicologia genetica piagetiana, un più maturo senso di giustizia proporzionale si delinea nello sviluppo del bambino solo in una fase successiva, per il bambino infatti inizialmente il senso del giusto coinciderebbe soltanto con il senso dell'eguale e del diseguale: «I bambini che sanno ancora poco riguardo alla morale, si lamentano quando trovano che non li si tratta in modo uguale ai loro fratelli e ai loro compagni. Sembra chiaro che, quando qualcuno si lamenta, riguardo alla partecipazione ingiusta a un'azione collettiva o in merito alla ripartizione ingiusta di un bene, questi utilizzi un linguaggio morale»³⁵². I bambini come i popoli si trovano di fronte alla domanda «perché la ripartizione non è uguale?». Le possibilità sono sempre due: o la disuguaglianza è determinata dall'uso della forza oppure si riesce a spiegare ai partecipanti all'atto comunitario «che si dà una norma della disuguaglianza che allo stesso tempo è giusta»³⁵³. Il luogo della giustizia egualitaria è dunque la forma primaria di ogni idea di giusta ripartizione. La concezione proporzionale ne è invece una conseguenza e scaturisce nel momento in cui

³⁵⁰ Ivi, pp. 147, 148.

³⁵¹ Ivi, p. 148.

³⁵² Ivi, p. 149.

³⁵³ *Ibid.*.

si intende ripristinare con una diseguale distribuzione il principio di equità che è a fondamento della giustizia.

Secondo Tugendhat anche nel bambino il senso di giustizia proporzionale si delineerebbe soltanto dopo l'acquisizione del concetto di uguaglianza. Non è infatti raro vedere bambini che di fronte ad una "apparentemente" iniqua ripartizione di un bene si "lamentano": «Perché a me tocca una quantità minore di torta?». L'adulto potrebbe giustificare l'iniqua ripartizione appellandosi ad esempio al fatto che ha riservato per sé un quantitativo maggiore di torta perché ha lavorato tutto il giorno e quindi ha bisogno di un apporto maggiore di nutrienti. In ogni caso il sentimento morale di fronte all'iniqua distribuzione trova espressione nel *lamentarsi (sich beschweren)*: «I bambini che sanno ancora poco riguardo alla morale, si lamentano quando trovano che non li si tratta in modo uguale ai loro fratelli e ai loro compagni. Sembra essere chiaro che, quando qualcuno si lamenta, riguardo alla partecipazione ingiusta a un'azione collettiva o in merito alla ripartizione ingiusta di un bene, questi utilizzano un linguaggio morale»³⁵⁴. L'alternativa al potere unilaterale della forza è nel caso della ripartizione diseguale soltanto una «norma della disuguaglianza che allo stesso tempo è giusta»³⁵⁵. Alle norme della giustizia autoritaria che chiaramente escludono l'autonomia si oppone la forma primaria della giustizia egualitaria dalla quale a sua volta deriva la concezione proporzionale. In ogni caso la concezione proporzionale rimanda all'uguaglianza: «la giustizia egualitaria è la forma primaria di giustizia»³⁵⁶. Inoltre, «ogni giustizia proporzionale legittima sembra essere nuovamente riconducibile all'uguaglianza e laddove non si lasci ricondurre a questa, tale giustizia proporzionale è ingiusta»³⁵⁷.

4.11 Discriminazione primaria e discriminazione secondaria

Per definire meglio il concetto di giustizia Tugendhat introduce due ulteriori categorie, da affiancare ai concetti classici di giustizia distributiva mutuati dalla tradizione aristotelica: la categoria della discriminazione primaria e la categoria della discriminazione secondaria. L'espressione tedesca *Diskrimination* è risultata ad alcuni interpreti non necessaria (Eriksen 2009): lo stesso Tugendhat riconosce l'ambiguità dell'uso di tale termine³⁵⁸ e precisa che va inteso in senso etimologico come *Unterscheidung*. La discriminazione primaria va letta in negativo come il radicalizzarsi all'interno di un gruppo sociale di un'indebita differenziazione normativa tra tipologie di esseri umani: in base a tale differenziazione

³⁵⁴ *Ibid.*.

³⁵⁵ *Ibid.*.

³⁵⁶ *Ibid.*.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 151.

³⁵⁸ Tugendhat 2009 (2014), p. 223.

normativa si assume che alcuni membri della società hanno *costitutivamente* minore valore di altri. Il paradossale contraltare positivo di tale discriminazione è la posizione che attribuisce ad altri membri della società (o a intere nazioni) un maggiore valore all'interno del gruppo. Tugendhat nell'introdurre il concetto di discriminazione primaria si riferisce ai caratteri *naturali* dei gruppi o dei singoli: le persone sarebbero di ineguale valore dalla nascita e per motivi per così dire *congeniti*. Ad esempio all'interno di società maschiliste si potrebbe attribuire minore valore alle donne, perché ritenute costitutivamente inferiori in ragione della loro debolezza fisica, ecc.

Non è difficile trovare altri esempi che illustrino la natura della discriminazione primaria: il fatto che certi gruppi etnici siano considerati *inferiori* rispetto ad altri sembrerebbe una costante della storia umana (che Tugendhat come vedremo meglio più avanti riconduce alla tendenza del gruppo a costituirsi in modo particolarista). È storia la promulgazione delle leggi razziali nel XX secolo a danno degli ebrei ed è ancora attualità la discriminazione razziale basata sul colore della pelle o su una diversa provenienza etnica o un diverso orientamento sessuale. Sempre ancora tristemente attuali sono le discriminazioni legate alla religione. La discriminazione primaria assume paradossalmente il carattere di diritto positivo quando istituisce differenze basate sul privilegio di nascita per via del quale alcuni sarebbero *costitutivamente* migliori di altri, avrebbero cioè maggior valore di altri: ad esempio chi ha nobili natali o chi, appartenendo ad una nazione, ritiene di avere maggior valore rispetto agli stranieri.

Ciò che Tugendhat ritiene inammissibile nella discriminazione primaria è l'istituire una differenziazione normativa fondata su una presunta costituzione naturale di una data tipologia di essere umano: non è possibile derogare dal concetto di eguaglianza perché uno nasce in un gruppo etnico piuttosto che in un altro, perché uno è sprovvisto della cittadinanza all'interno di una nazione, perché segue una religione piuttosto che un'altra, perché manifesta un orientamento sessuale invece che un altro. Il concetto di discriminazione primaria serve quindi a comprendere cosa non pertiene al dominio della giustizia: «Le discriminazioni primarie sono delle norme che generano disuguaglianze, che vengono semplicemente sostenute da coloro i quali dichiarano di avere un valore maggiore. Questa è una forza esercitata unidirezionalmente»³⁵⁹. Per un concetto comprensivo di giustizia si deve escludere che si possa dare cogenza normativa alla generazione di disuguaglianze basate sull'attribuzione che determinate classi di individui siano *costitutivamente* portatrici di maggiore o minore valore.

³⁵⁹Tugendhat 2007c (2014), p. 151.

Diverso è il caso della categoria della discriminazione secondaria, che si iscrive perfettamente nella concezione della giustizia distributiva, e che anzi potremmo considerare più che altro come un utile ausilio ai fini di una più precisa chiarificazione concettuale di questa. L'omotetia tra giustizia proporzionale e discriminazione secondaria è abbastanza evidente: la discriminazione secondaria riguarda le regole che ripristinano l'eguaglianza. Tugendhat parla genericamente di *giustizia proporzionale* (*proportionaler Gerechtigkeit*) qualificandola come *giustizia diseguale* (*ungleicher Gerechtigkeit*)³⁶⁰. Ma allude chiaramente ad un concetto più comprensivo di giustizia distributiva. La giustizia diseguale non si riferisce alle *qualità* (*Eigenschaften*) che gli individui possiedono (le qualità che abbiamo sopra qualificato come *costitutive* e per così dire *naturali* di alcuni esseri umani o gruppi), bensì a delle *regole* (*Regeln*) in virtù delle quali si possono attribuire ad un individuo più risorse a causa delle sue maggiori necessità. È giusto ad esempio che un cieco, le cui necessità materiali sono maggiori di un normodotato, possa ricevere anche maggiore aiuto e proporzionalmente al suo *handicap* più sostegni economici e morali per far fronte alle sue maggiori difficoltà. Tugendhat qualifica questa regola come uguale *considerazione* (*gleiche Beruecksichtigung*). Come aveva già intuito Platone nelle *Leggi* (757a-e), l'esigenza di riguardare chi si trova in una condizione di vulnerabilità in modo uguale agli altri può contemplare la diseguale ripartizione:

Un'uguale *riguardo* rende necessaria una diseguale *ripartizione* [...]. Perché appare come intuitivamente giusto il dare maggiori mezzi alle persone colpite da disabilità e, a coloro che si sono sforzate maggiormente, un compenso maggiore? La risposta in entrambi i casi è che si tratta di una *compensazione*. La ripartizione è diseguale quando si rimette a posto una *disuguaglianza già data*, il che significa che la ripartizione diseguale è giusta proprio perché *ri-istituisce* l'uguaglianza³⁶¹.

Tugendhat riconosce che non tutti i casi di giustizia si lasciano comprendere all'interno di questo schema, che afferisce all'ambito della giustizia distributiva. Per gli altri casi, quelli che riguardano l'intervento ad esempio di un giudice, rimanda al concetto aristotelico di giustizia correttiva.

L'introduzione della discriminazione secondaria serve in sostanza a rimarcare il peso della simmetria all'interno dell'azione collettiva a discapito del potere unilaterale della forza. Il concetto di simmetria è quindi un *primum* separato da ogni istituzione sociale concreta: il concetto di simmetria intersoggettiva è cioè una struttura antropologica antecedente la democrazia (cfr. Eriksen 2009). Istituzioni democratiche si danno perché nell'essere umano è strutturalmente presente una *propensione* alla costruzione di azioni simmetriche in quanto alternative all'esercizio della forza e della violenza. Il fatto che l'azione sociale o cooperativa

³⁶⁰ *Ibid.*.

³⁶¹ Ivi, p. 152.

sia posta all'origine dell'uguaglianza è una struttura antropologica fondamentale. Un'azione sociale può infatti essere simmetrica o asimmetrica: la simmetria esclude l'uso della forza e della prevaricazione. Come abbiamo già illustrato, un'azione simmetrica presuppone il rispetto reciproco ed egualitario, un'azione asimmetrica invece è determinata dalla forza ed esclude quindi la comprensione dell'altro come portatore di eguali diritti: chi costruisce un'azione asimmetrica non pensa che l'altro sia portatore di eguale dignità e meritorio di ricevere eguale considerazione (*gleiche Rücksicht*). «In un'azione asimmetrica il fine comune è deciso soltanto da uno dei partecipanti: gli altri devono adattare la loro volontà alle sue decisioni. [...]. Un'azione asimmetrica collettiva quindi è un'azione con un fine che solo alcuni degli agenti attivi vogliono promuovere»³⁶². Se ad un'azione simmetrica corrisponde un'azione comunicativa, allora la vera azione comunicativa non è compatibile con la forza, infatti l'accordo che si dà nell'azione comunicativa coordina la nostra interazione sociale in modo da regolare e armonizzare il perseguimento di fini privati. Sono naturalmente possibili azioni strategiche che si configurano come esercizio della forza unilaterale nella misura in cui riescono nell'intento di far fare agli altri qualcosa di diverso da ciò che essi percepiscono come buono, ma l'azione comunicativa rettamente intesa in quanto azione collettiva si dà solo in modo simmetrico.

4.12 Universalismo e particolarismo

4.12.1 Universalizzare la simmetria intersoggettiva?

L'idea della simmetria rimanda chiaramente ad una struttura dell'azione che è egualitaria ed è inconciliabile con il particolarismo: l'universalismo morale si presenta secondo questa configurazione come un corollario dell'egualitarismo. Per Tugendhat «dicendo di una morale che è universalistica viene inteso che le sue norme [*Gebote*] valgono rispetto a tutti gli esseri umani, ma ciò non significa naturalmente che esse sarebbero universali nel senso che tutti gli esseri umani accetterebbero tale morale»³⁶³. L'idea universalista di morale significa che la simmetria intersoggettiva e il rispetto reciproco ed egualitario non possono essere appannaggio di un gruppo chiuso (particolarismo morale), ma che devono essere estesi a tutta l'umanità. Un'idea simile era presente in Kant, ma per Tugendhat l'universalismo morale non può essere fondato su un piano puramente concettuale: è una constatazione storica il fatto che accanto alla morale universalista abbiamo delle morali particolariste, ma la loro presenza non rappresenta di per sé una confutazione della morale universalista. Tugendhat ammette quindi che la stessa morale universalista può essere

³⁶² Cfr. Eriksen 2009, p. 34.

³⁶³ Tugendhat 2008 (2014), p. 203.

compresa come un fenomeno storico, ma le ragioni che parlano a favore dell'egualitarismo sono implicite nell'idea che la struttura antropologica fondamentale dell'esperienza morale umana ricade nella simmetrica esigenza intersoggettiva di norme, infatti non sarebbe possibile costruire la libertà senza la simmetria intersoggettiva a causa del rischio di scadere in una gestione unilaterale del potere. La giustizia proporzionale è dunque alla base di un sistema simmetrico nel quale è possibile la piena fioritura di un modello non escludente di libertà. Ma se il fine egualitario dell'azione comune all'interno della giustizia proporzionale che si esplicita come abbiamo visto attraverso i concetti di discriminazione primaria e secondaria risulta abbastanza ovvio, meno ovvio è invece il passaggio all'universalismo. Questo passaggio è ben illustrato da Eriksen in *Universalisms and Obligation*:

Come può l'universalismo diventare una nozione normativa partendo dal semplice riferimento ai nostri interessi empirici? Per Tugendhat la moralità non può essere spiegata in termini di autonomia individuale, ma piuttosto in termini di autonomia collettiva dei membri di una comunità. La natura prescrittiva dell'universalismo è identificata come una conseguenza naturale del modo in cui le azioni collettive sono strutturate. Quando gli agenti comprendono la loro propria situazione come svantaggiosa in relazione agli altri prende luogo una trasformazione; l'asimmetria non è più neutrale. In questo modo il concetto di universalismo non dipende da alcune idee metafisiche specifiche della tradizione occidentale. La nozione di simmetria è l'unica alternativa reale alla coercizione: coloro i quali non aderiscono allo standard dell'universalismo contano di avere la forza per non rispettare la volontà degli altri³⁶⁴.

Quindi l'universalismo è un corollario dell'egualitarismo, perché permette di contenere le possibili derive nell'uso della forza rappresentate dal particolarismo morale che è per sua natura unilaterale. Il principio egualitario presupposto nella simmetria intersoggettiva non si può dare da un punto di vista formale se non è esteso a tutta l'umanità, pena sarebbe scadere nella contraddizione che avvalorerebbe l'uso della forza da parte di un gruppo a scapito di un altro. Dal momento descrittivo che Tugendhat ha sapientemente illustrato per spiegare le modalità di configurazione delle esigenze intersoggettive tra gli uomini si è adesso necessitati a compiere un salto verso il normativo, che si esplica nella concretezza della storia. Come è ribadito nei paragrafi conclusivi del saggio *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht*, sono le particolari esigenze storiche che determinano di volta in volta il prevalere dell'una o dell'altra configurazione morale.

Riprendendo la riflessione sull'origine evoluzionista della morale Tugendhat ricorda che le inclinazioni simmetriche presupposte nel normativo sono diverse da quelle dell'altruismo spontaneo; inoltre, recuperando la disamina descrittiva che aveva caratterizzato il primo momento speculativo della sua ricognizione sulle possibilità di fondazione della morale, afferma che la questione della giustificazione che rimette a una base genetica non implica una fallacia naturalistica, poiché siamo una specie strutturata in un certo modo, prodotto

³⁶⁴ Eriksen 2009, p. 37 (trad. mia).

dell'evoluzione. Naturalmente sottolineo ancora una volta che sottrarsi al problema della fallacia naturalistica non è così semplice, soprattutto se non si accoglie una prospettiva *trascendentale e fenomenologica* della struttura psichica dell'Io morale: l'agente è infatti sempre rimandato ad una scelta, pur all'interno di una struttura biologica o culturale. Ma perché un uomo dovrebbe considerare preferibile un corso d'azione morale piuttosto che un altro? Tugendhat è consapevole che la preferenza accordata alla reciprocità si connette alla concezione che ciascuno ha di *vita buona*. Quindi come vedremo nel capitolo successivo il problema del rapporto pratico con sé stessi si dà in *Egocentricità e mistica* non più soltanto dalla prospettiva dell'azione comune, ma dalla prospettiva dell'individualità desiderosa di relativizzare la propria costituzione emotiva, di temperare la cura di sé. Tugendhat in *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* si limita ad affermare che l'essere umano non è *hard-wired* e soltanto nel *Postscritto del 2006: Intorno all'espressione «avrei potuto fare altrimenti» e al discorso sulla «responsabilità»*³⁶⁵ connette il problema del libero arbitrio al tema della responsabilità morale. Si è in primo luogo moralmente responsabili verso sé stessi, ma poiché l'azione morale è sempre un'azione collettiva si è rimandati dalla responsabilità verso sé stessi alla responsabilità verso l'altro: scegliere diventa allora essere richiamati alla propria responsabilità verso sé stessi e verso l'altro. Tugendhat in questo saggio si concentra brevemente anche sul fatto che l'essere umano può concepire la propria responsabilità di fronte ad una *persona assoluta* al cospetto della quale essere morale, come quella rappresentata dal Dio giudaico-cristiano³⁶⁶. Non approfondisce però tale tematica dichiarando di non conoscere adeguatamente la letteratura sull'argomento³⁶⁷.

Certamente l'ipotesi descrittiva si risolve, come abbiamo già detto sopra, in un motivo *soggettivo*, che nel momento in cui riesce a vedersi come tale, rappresenta già il superamento della fallacia insita in ogni approccio naturalizzante alla morale. Tugendhat non chiarisce però in *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* il tratto di questo motivo soggettivo, di cui soltanto si *afferma* e si *scorge* l'esistenza, ma non la rilevanza: «La differenza tra giustificazione morale-oggettiva e motivazioni soggettive non dovrebbe essere negata, ma laddove le questioni della giustificazione giungono alla fine, la differenza non appare più tanto semplice. Questa è anche la ragione per la quale le considerazioni evoluzionistiche possono essere tanto rilevanti per la moralità nel suo insieme, ma è anche per questo motivo

³⁶⁵ Tugendhat 2007d, p. 83.

³⁶⁶ Ivi, p. 91.

³⁶⁷ *Ibid.*: «Nelle diverse forme del personalismo, cercando di applicare tale responsabilità a relazioni abitualmente intersoggettive, all'esser richiamati da un tu empirico, si è cercato di secolarizzare all'interno dell'età adulta questo aspetto dell'esser richiamati alla propria responsabilità, aspetto che probabilmente è pensabile solo in termini di trascendenza. Alcuni scrittori religiosi, inoltre, hanno ritenuto di poter passare da una responsabilità all'altra più o meno senza alcuna frattura. Ma conosco troppo poco la letteratura su questo argomento».

che le condizioni storiche sono molto più rilevanti per le opinioni morali individuali di quanto potrebbe sembrare da una prospettiva interna»³⁶⁸. Il saggio *Moral in Evolutionsteoretischer Sicht* si chiude così con la reiterata asserzione che le condizioni storiche giocano un ruolo causale nel determinare le nostre opinioni morali. Ma il caso dell'etica dalla prospettiva evoluzionistica è il più comprensivo in assoluto, perché la ricerca sull'origine della disposizione umana al rispetto simmetrico reciproco ed egualitario risale sino alla preistoria della morale: la storia dell'uomo è la storia di una *struttura antropologica* il cui specifico contrassegno è il *tendere* all'equilibrio della giustizia.

Ad ogni modo, all'interno di una concezione naturalizzata dell'etica la sua proposta appare dotata di un alto valore esplicativo: chi intende leggere l'etica umana in termini puramente *naturalistici* non può prescindere dal considerare l'esistenza di una tendenza all'equilibrio intersoggettivo come una delle possibili configurazioni evolutive del genere *Homo*, se non addirittura come quella che ha fornito la migliore *fitness* collettiva e individuale. L'aggancio tra normatività ed evoluzione si comprende meglio quando si riflette sulla relazione tra individuo e comunità:

E adesso iniziano le questioni veramente importanti. Una di queste si riferisce alla relazione tra individuo e comunità. I biologi parlano di "gruppo". Però quando una comunità di individui si mantiene unita sopra la base di norme comuni, allora abbiamo un fenomeno nuovo. Alla comunità morale si unisce ancora la comunità politica. Qui voglio solo richiamare l'attenzione sopra il fatto che ciò che unisce le comunità umane, a differenza dei gruppi o stati di animali che sono *hard wired* è il fatto di essere fondate su giustificazioni: [...]. In una opposizione grossolana agli stati degli imenotteri, le comunità umane si formano solo in modo che gli individui, ad esclusione del caso in cui si è schiavi, devono vincolarsi all'ente comune perché è qualcosa di giustificato (cioè buono) [...]. Le comunità umane sono qualcosa di singolare, senza paragone nell'evoluzione, tanto poco comparabili strutturalmente ai gruppi di altre specie di vertebrati come gli stati degli imenotteri. Nella sociobiologia si risalta che tutta la selezione ha luogo al livello degli individui, non del gruppo. Però come funziona nel caso degli umani il comportamento normativo dell'individuo con uno sguardo alla sopravvivenza del gruppo? Non dipende la sopravvivenza degli individui essenzialmente dall'ente comune? Inoltre da quali fattori normativi e non normativi dipende la sopravvivenza del gruppo? Mi sorprende soltanto di quanto poco ho trovato su questa questione nella letteratura sociobiologica³⁶⁹.

³⁶⁸ Tugendhat 2000d: «Der Unterschied zwischen moralisch-objektiver Rechtfertigung und subjektiven Motiven sollte nicht geleugnet werden, aber wo die Begründungsfragen an ihr Ende stoßen, scheint die Unterscheidung nicht mehr so einfach. Auch deswegen können für die Moral in ganzen evolutionstheoretische Überlegungen so relevant werden, deswegen sind aber auch für moralische Anschauungen im einzelnen die historischen Bedingungen so viel relevanter, als es aus der Innenperspektive scheinen mag».

³⁶⁹ Tugendhat 2000d, p. 216: «Die spannenden Fragen fangen aber jetzt erst an. Die eine betrifft das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Die Biologen sprechen von "Gruppe". Aber wenn eine Mehrzahl von Individuen durch gemeinsame Normen zusammengehalten wird, haben wir ein neues Phänomen. An die moralische Gemeinschaft schließt sich dann die politische Gemeinschaft. Worauf ich hier nur hinweisen möchte, ist, daß der Kitt menschlicher Gemeinschaften im Gegensatz zu Gruppen oder „Staaten“ bei Tieren, die „fest verdrahtet“ sind, wiederum in Begründungen besteht [...]. Im krassen Gegensatz zu den Staaten der Hymenoptera bilden sich menschliche Gemeinschaften nur in der Weise, daß die Individuen sich, wenn sie nicht Sklaven sind, von sich aus an das Gemeinwesen anhängen, weil das für sie begründet (gut) ist. [...]. Menschliche Gemeinschaften sind ein evolutionäres Unikum, mit den Gruppen anderer Wirbeltierspezies strukturell ebenso unvergleichbar wie mit den Staaten der Hymenoptera. In der Soziobiologie wird betont, daß alle Selektion sich auf der Ebene der Individuen abspielt, nicht der Gruppe. Aber wie verhält sich bei Menschen das normative Verhalten des Individuums zum Überleben der Gruppen und umgekehrt. Hängt das Überleben der Individuen

4.12.2 Giustificazione orizzontale e giustificazione verticale

Come abbiamo visto sopra, accanto alla morale universalista abbiamo anche delle forme morali particolariste. Ciò rimanda alle possibili strutture che un sistema normativo può adottare. Secondo Tugendhat esistono quattro modi di giustificazione della morale: 1) il modo della giustificazione orizzontale; 2) il modo della giustificazione verticale; 3) il modo dell'altruismo reciproco; 4) il modo del particolarismo morale. I primi due modi di giustificazione della morale sono *comprensivi*, in essi cioè ricadono sostanzialmente le diverse configurazioni della giustificazione, anche se come vedremo nel corso della trattazione nel secondo modo si conserva solo un'aderenza apparente alla giustificazione.

Il primo modo di giustificazione è l'orizzontale. È il più intuitivo: si fonda sulla reciprocità ed è fondamentalmente affine nella sua conformazione istituzionale alla democrazia. Nella cultura occidentale figlia dell'Illuminismo può sembrare scontato ricorrere a forme di giustificazione reciproca secondo il modello della democrazia. Tuttavia non è così: in primo luogo perché oggi ci si confronta con tradizioni culturali variegata, nelle quali le modalità di giustificazione non si presentano sempre in modo orizzontale, in secondo luogo perché anche la cultura occidentale ha conosciuto (e forse continua a conoscere in modo serpeggiante) forme di giustificazione autoritaria della morale.

Il secondo modo di giustificazione è appunto quello verticale: in esso la giustificazione non si fonda sulla reciprocità, ma promana dall'alto. La fondazione della morale si fonda su un motivo sostanzialmente eteronomo: l'affinità con la fondazione tradizionale di tipo religioso è molto evidente. Tuttavia, la fondazione verticale della morale non è solo un fatto storicamente e culturalmente condizionato, è invece una possibilità concreta dell'agire collettivo che risale probabilmente allo stato infantile. Già Piaget aveva individuato uno stadio morale del bambino che passa da direttive genitoriali autoritarie: il bambino apprende a seguire le linee guida della moralità dalle figure accudenti di riferimento sulla base di ingiunzioni. Tugendhat ritiene però, come abbiamo già visto, che la spiegazione piagetiana non colga sempre adeguatamente gli stadi di sviluppo della moralità nel bambino.

Ad ogni modo, l'analogia tra lo stadio di sviluppo infantile della morale autoritaria e le civiltà autoritarie è evidente. Le grandi culture antiche come la cinese, l'egiziana o la persiana non concepivano neppure lontanamente l'idea di un ordine democratico, l'autorità

nicht wesentlich vom Gemeinwesen ab, und von welchen normativen und anderen Faktoren hängt das Überleben der Individuen nicht wesentlich vom Gemeinwesen ab, und von welchen normativen und anderen Faktoren hängt das Überleben des Gemeinwesens ab? Ich wundere mich lediglich, wie wenig ich über solche Fragen in der soziobiologischen Literatur gefunden habe».

politica e morale promanava dall'alto. L'ordinamento dello Stato prevedeva cioè una modalità di giustificazione dell'azione collettiva, ma la giustificazione non era raggiunta in modo reciproco. Veniva fatta salva la giustificazione della morale, cioè le azioni da perseguire come buone trovavano una loro collocazione in un ordine normativo fondato dall'alto secondo una base religiosa, ma si tradiva l'egualitarismo della giustificazione orizzontale:

[...] nel caso della giustificazione verticale niente è stato pregiudicato concettualmente; vale semplicemente ciò che l'autorità ordina. [...]. Se con ragione si è detto che la morale offre il vantaggio di potersi adattare a nuove condizioni ecologiche in modo incomparabilmente più rapido di un carattere geneticamente determinato, allora la morale della giustificazione verticale si incontra con questa proprietà in modo straordinario: da un lato mantiene un'apparenza di giustificazione anche se dall'altro può adattarsi arbitrariamente per quanto riguarda il contenuto»³⁷⁰.

L'osservazione di Tugendhat sulla flessibilità adattativa insita nella moralità umana è molto interessante: la morale permette una relazione ecologica con l'ambiente al contempo naturale e culturale. Le acquisizioni tecnologiche in questo caso condurrebbero ad una relazione con l'ambiente in cui la modalità di giustificazione verticale diventerebbe strutturale: l'ordine tecnocratico per potersi perpetuare ha bisogno di una giustificazione verticale che presenti come *ragionevole* ai cittadini l'adesione ad una certa struttura sociale. In definitiva la sovrastruttura ideologica di una data società favorirebbe il mantenimento dello *status quo* di un sistema di potere autoritario volto ad escludere e a limitare la giustificazione reciproca. Si manterrebbe cioè solo una parvenza di giustificazione e non invece una reale adesione di tutti ad una concezione condivisa di bene comune. La giustificazione verticale della morale sarebbe cioè soltanto una parvenza e quindi un uso strategico dell'azione comunicativa finalizzato a distogliere i gruppi e i singoli da ciò che essi concepirebbero come buono, pertanto una relazione unilaterale fondata sulla forza.

Rifletto sul fatto che nelle società avanzate, come è stato argomentato in molti studi di filosofia sociale (Marcuse 1955, 1964, 1969; Fromm 1941, 1947), questo processo non ha bisogno di instaurarsi mediante l'uso della violenza fisica: un ordine normativo autoritario e verticale può essere attuato attraverso gli strumenti della propaganda, *invogliando* per così dire le masse, per mezzo di una ben orchestrata strategia comunicativa, ad aderire ad un sistema di produzione e gestione delle risorse che di fatto allontana gli interessati dai *bisogni autentici* propri di una società giusta e ben equilibrata. I singoli sarebbero cioè dirottati per

³⁷⁰ Ivi, p. 217: «[...], während bei der vertikalen Begründung inhaltlich nichts präjudiziert ist; es gilt einfach das, was die Autorität gebietet. [...]. Wenn mit Recht gesagt worden ist, daß die Moral den Vorteil biete, sich an neue ökologische Bedingungen unvergleichlich schneller anpassen zu können als ein genetisch bestimmter Charakter, so erfüllt die vertikal begründete Moral diese Eigenschaft in außerordentlicher Weise, da sie einen Schein von Begründung wahrt, aber sich inhaltlich beliebig anpassen kann».

mezzo di una comunicazione strategica verso *bisogni indotti*, funzionali agli interessi di gruppi particolari di potere:

La facilità con la quale le diverse forme di giustificazione orizzontale e verticale possono essere interscambiabili [*verschiebbar*] «sarebbe un argomento a favore della concezione materialista della storia: secondo questa concezione, il motore dell'evoluzione di nuovo tipo, non già la genetica, liberata dal pensiero giustificativo, si troverebbe primariamente nella dimensione tecnica; e quindi ricadrebbe sulla giustificazione morale la funzione di giustificare a posteriori le condizioni sociali modificate a causa del progresso tecnico³⁷¹.

Tugendhat concede inoltre che vi possono essere forme miste di giustificazione orizzontale e verticale, infatti molti sistemi di giustificazione verticale preservano l'elemento della giustizia, che evidentemente devono in una certa misura incorporare se vogliono mantenere una parvenza di legittimità agli occhi degli agenti morali.

4.12.3 Altruismo reciproco e particolarismo

Tugendhat individua altri due modi di giustificazione della morale anche se sottolinea che non possono essere considerati a pieno titolo modi del pensiero giustificativo, quanto forme particolari in cui si presenta l'attitudine morale tipicamente umana. Il primo di questi è l'altruismo reciproco, la cui base è strettamente condizionata dalla genetica. Il concetto di altruismo reciproco era stato introdotto da Trivers per spiegare il comportamento altruistico non relegandolo all'interno della mera selezione parentale. I comportamenti di altruismo reciproco secondo la proposta di Trivers non avverrebbero soltanto per beneficiare dei consanguinei, ma anche a vantaggio di altri membri della specie con i quali non si intrattiene un particolare rapporto di parentela³⁷². Tugendhat rileva però che nelle altre specie l'altruismo reciproco non è normativo mentre negli esseri umani i sistemi normativi determinano forme di altruismo specificamente umano. Egli si chiede inoltre fino a che punto è concepibile l'altruismo reciproco negli umani senza il normativo e perviene alla conclusione che nel caso di un altruismo moralmente supportato la selezione si sarebbe prodotta a suo favore:

Non sarebbe quindi del tutto concepibile che vi sia un altruismo reciproco senza moralità tra gli umani e gli ominidi, per i quali ha già avuto luogo la spinta evolutiva del linguaggio proposizionale? Sarebbe perfettamente concepibile che esseri umani già capaci di parlare in forma proposizionale, però senza possedere la capacità di portare sentimenti morali, cioè senza che presentino esigenze reciproche e senza la prospettiva della giustizia, sviluppino modi di comportamento altruista reciproco. Noi possiamo immaginare perfettamente che uno si comporti in modo determinato rispetto agli altri (senza causargli danno, senza mentirgli, aiutandolo) solo se quelli si comportano anche così, anche senza esigerlo dagli altri, cioè senza che tale

³⁷¹ Tugendhat 2000d, p. 218: «Wenn moralische Begründungsweisen so leicht verschiebbar sind, wäre das ein Argument für die materialistische Geschichtsauffassung, der zufolge der Motor der neuartigen, nicht mehr genetischen Evolution, die durch das Begründungsdenken ausgelöst worden ist, primär in der technischen Dimension liegt und der moralischen Begründung die Funktion zukäme, die durch den technischen Fortschritt veränderten sozialen Verhältnisse nachträglich scheinhaft zu rechtfertigen».

³⁷² Trivers 1971 (2013), pp. 9 e 11.

comportamento sia sanzionato reciprocamente. Però allo stesso modo credo che possiamo chiarire che un altruismo moralmente supportato – con norme, sanzioni, coscienza – non appena fosse disponibile nel processo evolutivo costituirebbe la possibilità più forte; più forte nel senso che la selezione si sarebbe prodotta in suo favore, e anche nel senso che un essere razionale preferirebbe questa possibilità³⁷³.

Alle diverse forme di giustificazione della morale se ne affianca un'ultima che Tugendhat qualifica come “particolarismo morale”. Il particolarismo morale si contrappone chiaramente all'universalismo, ma non sembra necessariamente escludere al suo interno la possibilità di una sua configurazione egualitaria.

Per spiegare questa idea può essere utile comparare le analisi di Tugendhat con le più recenti ricerche di Tomasello (2016). Da un punto di vista antropologico la natura del particolarismo potrebbe essere ricondotta al bisogno che gli individui hanno di amalgamarsi all'interno di un gruppo chiuso: è verosimile che l'evoluzione dei sistemi morali nel momento in cui si sono cementate le prime formazioni tribali abbia alimentato il senso di appartenenza all'ente comune dando luogo ad un determinato concetto di lealtà che porta a distinguere tra un “noi” e un “loro” (cfr. Tomasello 2016). L'evoluzione della cultura avrebbe favorito questa modalità di relazione tra gruppi: infatti particolari contrassegni culturali permettono l'identificazione reciproca in relazione al gruppo di appartenenza. “Noi” ci comportiamo così! “Loro” si comportano così! “Noi” aderiamo a certe norme, “loro” aderiscono ad altre. Questo il *Leitmotiv* dell'identificazione culturale con un gruppo chiuso. Questo nuovo processo ha avuto forse origine a partire da 100000 anni fa quando si sono formate specificità collaborative all'interno di gruppi diversi che hanno dato luogo alle prime forme di selezione culturale di gruppo (Tomasello 2016, p. 161). Si trattava di una diversa efficacia nella gestione delle iniziative comuni: alcuni gruppi in virtù di diverse conformazioni culturali riuscivano meglio di altri nell'adattarsi alle mutevoli condizioni ambientali. Alcune culture proliferavano a scapito di altre che invece si estinguevano. È logico supporre che l'identificazione col gruppo servisse a scegliere con quali membri collaborare e con quali no. L'appartenere o meno ad una certa cultura permette cioè non solo di realizzare un'azione comune secondo precisi moduli culturalmente appresi e condivisi – cosa che già in sé dovrebbe favorire la specializzazione all'interno di quella specifica nicchia ecologica nella quale si vive – ma rafforza ulteriormente la coordinazione collettiva secondo un'intenzionalità condivisa in vista di uno scopo comune.

³⁷³ Tugendhat 2000d, p. 219: «Wäre es also nicht durchaus denkbar, daß es bei Menschen oder Hominiden, bei denen der evolutionäre Schub der propositionalen Sprache schon stattgefunden hat, einen reziproken Altruismus ohne Moral gegeben hat? Es wäre doch möglich, daß Wesen, die bereits propositional sprechen könnten, die aber noch nicht die Fähigkeit zu moralischen Gefühlen hatten, also keine wechselseitigen Forderungen stellten und die Perspektive auf Gerechtigkeit nicht hatten, reziproke altruistische Verhaltensweisen ausbildeten».

Per Tugendhat: «La relazione reciproca tra gli individui non consiste, come nel caso della giustificazione orizzontale, nel fatto che tengano reciprocamente in considerazione i loro interessi, ma nel fatto che vogliano avere un sentimento comune che esclude gli estranei»³⁷⁴. Una morale siffatta non avrebbe bisogno di giustificazione perché sarebbe piuttosto agita come “costume”: nascere in un gruppo o entrarvi significa non *discuterne* la morale, significa *accettarla* più che *verificarla*, accettarla più in ragione dei benefici che ne conseguono in quanto appartenenti al gruppo. Continua Tugendhat:

La tendenza ad amalgamarsi all'interno di un noi chiuso potrebbe essere una costante antropologica così come l'esigenza intersoggettiva di simmetria alla quale noi abbiamo fatto riferimento nel contesto della giustificazione orizzontale. Una morale particolarista sarebbe quindi, in un certo senso, anche una morale carente di giustificazione, così come in modo diverso, l'altruismo reciproco: in questo non esiste alcuna norma che si dovrebbe giustificare, mentre una morale particolarista è un sistema normativo, nel quale viene rifiutata la giustificazione. Però la contrapposizione più evidente consiste nel fatto che l'altruismo reciproco è un sistema di individui isolati, riferiti agli altri solo in maniera strumentale, mentre i sistemi particolaristici si costruiscono sulla necessità di far sparire i confini fra l'io e il noi³⁷⁵.

4.13 Fondazione dell'universalismo

4.13.1 Universalismo della morale egualitaria

Sembra quindi che da un punto di vista evolucionistico l'essere umano abbia sviluppato tendenze simmetriche per arginare gli effetti dell'esercizio unilaterale della forza. Ma ogni esigenza simmetrica è già di per sé egualitaria: derogare dalla simmetria è derogare dall'eguaglianza e, come abbiamo già visto, il caso della diseguale ripartizione, che di fatto apre alla prospettiva della giustizia, si dà soltanto per ripristinare un'uguaglianza perduta. Il *filosofo* Tugendhat si è sinora confrontato con una struttura generale del comportamento umano e l'ha inquadrata nelle categorie proprie della contemporaneità che legge il vivente come il prodotto di un'evoluzione di tipo biologico. La prospettiva è dunque quella dell'etica naturalizzata. Tuttavia non abbiamo il semplice ricorso ad una descrizione empirica, considerata come un che di assoluto e indiscutibile: il filosofo non seziona la natura oggettivandola, ma assolve una funzione chiarificatrice rinvenendo attraverso l'analisi del linguaggio fondamentali strutture antropologiche. Tale funzione di chiarificazione è *in nuce* ermeneutica. Il tratto ermeneutico del procedere analitico del pensiero di Tugendhat consiste in questo: nel considerare il principio di imparzialità dinamico non meramente come un principio a priori della ragione, ma come la descrizione della struttura fondante dell'intersoggettività umana dalla quale non si può prescindere se si vuole portare avanti un

³⁷⁴ Tugendhat 2000d, p. 220: «Der Wechselbezug der Individuen besteht nicht wie in der horizontalen Begründung darin, daß sie wechselseitig auf ihre Interessen Rücksicht nehmen, sondern daß sie in einem sich gegen Fremdes ausgrenzenden gemeinsamen Wir-Gefühl aufgehen».

³⁷⁵ Ivi, p. 220: «Die Tendenz, in einem sich nach außen abgrenzenden Wir verschmelzen zu wollen, könnte eine anthropologische Konstante so gut sein wie das intersubjektive Symmetriebedürfnis, von dem im Zusammenhang der horizontalen Begründung die Rede war».

dialogo autentico che non sia ripiegato sull'uso unilaterale della forza. Non dunque un principio fondativo, ma un'*apertura*, un'apertura all'altro in quella fondamentale azione comunicativa che è la moralità. La fondazione non è assoluta, proprio perché aperta: non si dà imparzialità senza aspirazione alla simmetria e non si dà simmetria senza imparzialità. Ora al filosofo non sfugge la tensione tra il motivo soggettivo³⁷⁶ e il motivo oggettivo propria di ogni pretesa dell'animale etico. Una tensione che non si consuma soltanto al livello dell'individualità psichica, ma che si estende alla compagine intersoggettiva: c'è un interesse comunitario a che si dia una simmetria intersoggettiva. La descrizione dei quattro modi di giustificazione della morale che abbiamo trattato sopra non fissa uno stato di cose, perché è già sempre apertura a domande che si fondano sulla scelta etica. Quale è il modo migliore di giustificare la morale? Quale è il più vantaggioso per la sopravvivenza? Cosa è in definitiva *più morale*? Non ci si imbatte ancora una volta nel rischio della fallacia naturalistica? Perché la scelta a favore dell'universalismo morale dovrebbe essere preferibile rispetto a quella del particolarismo morale escludente? Si può dare una morale particolarista all'interno di una concezione universalista? Per rispondere a queste domande si può ricorrere a tre modi per intendere l'intersoggettività umana e di questi una apre all'universalismo e gli altri invece si limitano alla prassi particolarista o all'egoismo *tout court*: il primo modo è quello dell'esigenza di simmetria intersoggettiva; il secondo si basa sul bisogno di amalgamarsi; il terzo modo è degli interessi egoistici. Il passaggio dall'egualitarismo all'universalismo consiste in una fondazione per analogia con il concetto di simmetria:

L'egualitarismo formale deriva dal principio della giustificazione orizzontale, dal momento che un concetto non egualitario non può essere giustificato di fronte agli altri, di fronte a tutti gli altri. Al contrario, che la comunità morale debba essere intesa anche come universale, è un passo ulteriore: la giustificazione è più debole, perché risulta per analogia con l'egualitarismo che è stato dedotto nella giustificazione reciproca di una comunità prima supposta come limitata³⁷⁷.

4.13.2 La fondazione dell'universalismo tra storico e non storico

Tugendhat affronta il problema della relazione tra dimensione storica e astorica dell'universalismo in uno dei saggi più tardi della sua produzione *Nazismo e universalismo*. *Può la morale universalista essere spiegata come un fenomeno storico?* (2008)³⁷⁸. In questo

³⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 224: «Der oberste Bezugspunkt der wechselseitigen Begründung ist ein subjektives Motiv». [Il punto più alto di riferimento della giustificazione reciproca è un motivo soggettivo].

³⁷⁷ *Ivi*, p. 223: «Der formale Egalitarismus ergibt sich bei der horizontalen Begründung von vornherein, weil ein inegalitäres Konzept den anderen – allen anderen – gegenüber nicht begründet werden kann. Daß man hingegen die moralische Gemeinschaft auch als eine universale verstehen müsse, ist ein weiterer Schritt: Die Begründung ist schwächer, sie folgt durch Analogie zu dem Egalitarismus, der sich in der wechselseitigen Begründung innerhalb einer zunächst als begrenzt angekommenen Gemeinschaft ergeben hat».

³⁷⁸ Tugendhat 2008 (2014), pp. 201-229.

lavoro viene chiarito ancora meglio il passaggio necessario dalla morale egualitaria alla morale universalista:

Il senso di una morale o a ogni modo di una morale autonoma sembra allora essere: limitare la forza unilaterale. Quella morale che emerge all'interno di un pensare autonomo collettivo è perciò necessariamente egualitaria, mentre una morale tradizionalistica anche se può essere egualitaria, non deve però esserlo [...]. Se la morale è egualitaria, è anche universalista poiché se non lo fosse non sarebbe fondabile al cospetto di coloro che sono estranei alla comunità morale; essa sarebbe fondata di nuovo, come nel caso in cui non fosse egualitaria dall'interno, su un fattore di forza³⁷⁹.

Una morale egualitaria si incammina sulla strada dell'universalismo perché se non lo facesse negherebbe sé stessa in quanto egualitaria e si fonderebbe sulla forza unilaterale. Naturalmente si dà il caso di morali particolari all'interno di una più comprensiva universalista: si potrebbe ad esempio concepire un *buon* particolarismo all'interno di un *buon* universalismo non esclusivista e viceversa un particolarismo *cattivo* che si pone quale alternativa escludente all'universalismo inclusivo, plurale ed egualitario: «Considerarsi come appartenenti a un gruppo, ad esempio a una nazione o a una cultura è compatibile con l'universalismo morale. Di certo il particolarismo cessa di essere innocuo dalla prospettiva dell'universalismo morale non appena implica la svalutazione di coloro che son estranei al gruppo»³⁸⁰.

Affermare che la disposizione alla simmetria nelle relazioni è un tratto fondamentale della costituzione affettiva e morale dell'essere umano non permette però di elidere il problema del particolarismo. Anche il particolarismo si dà come un *fatto* storico. La nostra esperienza storica lo ha conosciuto sin troppo bene nel XX secolo con il nazismo e i vari fascismi nazionalistici. Il particolarismo inoltre da un più comprensivo punto di vista antropologico può essere ricondotto, come abbiamo visto, all'esigenza che il singolo ha di amalgamarsi all'interno di un gruppo. In *Nazismo e universalismo* Tugendhat si confronta in modo critico con Rolf Zimmermann (2005) sulla tesi che la morale universalista sia debole a causa della stessa esistenza storica del nazismo e con Rorty sulla tesi che non sia possibile fondare il proprio universalismo perché questo sarebbe la conseguenza di un processo causale di tipo storico. Per Zimmermann il nazismo, per il solo fatto di essere esistito, farebbe vacillare la possibilità dell'umanesimo universalista. Per Rorty non si dà alcuna fondazione dell'universalismo, perché l'aderirvi o meno dipende soltanto da ragioni storiche, cioè soltanto dal fatto di essere già all'interno di una certa tradizione universalista. Di fronte alle tesi di Zimmermann e Rorty si richiede una riflessione ulteriore intorno alla relazione tra storico e non storico per spiegare la stessa genesi storica della morale universalista e della

³⁷⁹ Ivi, p. 211.

³⁸⁰ Ivi, p. 213.

morale particolarista. Che relazione instaurano i particolarismi con la storia all'indomani della matura coscienza autonoma della tradizione illuminista? La tradizione illuminista si lascia a sua volta comprendere come l'esito di un processo storico? Per Tugendhat è possibile ricondurre i particolarismi del XX secolo ad un processo causale di tipo storico, ma l'universalismo in sé non si lascia comprendere come il risultato di uno specifico sviluppo storico³⁸¹. Tale tesi a prima vista appare ambigua e persino contraddittoria, infatti sembrerebbe esagerare indebitamente la cesura tra particolarismo e universalismo: il primo non è giustificabile, in quanto effettivamente condizionato storicamente, il secondo invece sarebbe giustificato secondo la modalità della fondazione nella fondazione. Eppure abbiamo visto che anche il particolarismo può essere ricondotto ad una precisa configurazione antropologica.

Vediamo di capire meglio come stanno le cose. Tugendhat non è così ingenuo, infatti, analizzando la posizione di Zimmermann afferma che oggi non interessano *tutti* i particolarismi, ma solo quelli maturati dopo la nuova idea di autonomia maturata all'interno dell'Illuminismo. Esistono infatti anche particolarismi propri delle culture tradizionali religiose: la morale monoteistica giudaica era ad esempio anch'essa particolarista e secondo Tugendhat lo stesso cristianesimo è diventato egualitario probabilmente a causa degli influssi stoico-ellenistici sul giudaismo. Come abbiamo sottolineato precedentemente, considerarsi appartenenti ad una nazione o ad un gruppo è compatibile con l'universalismo morale purché non si attui uno svilimento di coloro i quali non sono del gruppo. Si darebbe cioè la possibilità di un *buon* particolarismo all'interno dell'universalismo. Ma anche se è impensabile dal punto di vista antropologico che le culture particolariste del passato non abbiano conosciuto elementi di universalismo, ciò esula dalla domanda se l'universalismo possa essere spiegato meramente come fenomeno storico. Non è sufficiente infatti farlo risalire alla tradizione dell'Illuminismo: sicuramente il pensiero egualitario e universalista è una conseguenza dell'Illuminismo, il quale è a sua volta conseguenza di determinate condizioni storiche (verosimilmente la tradizione giudaico-cristiana influenzata dalla ellenistica), ma nel suo contenuto più profondo, come è già stato ampiamente mostrato e motivato, la morale si fonda su una situazione antropologica originaria (*antropologische Ursituation*)³⁸². Quindi Zimmermann e Rorty hanno torto quando assumono che la morale universalista ed egualitaria non sia passibile di fondazione:

La morale dell'Illuminismo con il suo orientamento all'idea degli uguali diritti e doveri non è la morale concreta propria di una determinata epoca storica. [...]. Essa non rispecchia meramente la coscienza concreta di un momento storico e le concrete norme istituzionali di una determinata

³⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 212.

³⁸² Cfr. *ivi*, p. 210.

epoca, ma presenta condizioni generali [*Rahmenbedingungen*] alle quali gli esseri umani sono motivati ad aderire nel momento in cui comprendono sé stessi semplicemente come esseri umani che vogliono vivere insieme. Che tali condizioni generali siano diventate valide a quell'epoca [l'Illuminismo] e tutt'ora appaiano ancora valide è, di certo, un fatto storico, ma che questo fatto avanzi una comprensibile pretesa di fondazione normativa che è immune allo scorrere del tempo, non si lascia ricondurre a una qualche preconditione storica, tanto poco quanto l'idea di illuminismo in quanto tale. L'universalismo non si lascia comprendere come ritiene Zimmermann, come "risultato di uno specifico sviluppo storico" e non si lascia neanche comprendere, come ritiene Rorty come qualcosa che è sullo stesso piano delle moderne ideologie etnocentriche particolaristiche come il nazismo.³⁸³

Se è vero quindi che per le diverse morali particolariste contemporanee si possono trovare anche attestazioni antropologiche nelle culture tradizionaliste, nondimeno per esse oggi non si dà alcuna possibilità di fondazione. I particolarismi moderni per Tugendhat hanno già sullo sfondo l'egualitarismo della tradizione illuminista: poiché emergono da tale tradizione non possono esimersi anche dal confrontarsi con essa ed è appunto dal confronto genuino che sarebbero condotti ad annullare di fatto la loro cogenza (in termini di razionalità pratica?) e il loro essere giustificati di fronte alla comunità morale. I particolarismi contemporanei come la morale scaturita dall'Illuminismo si oppongono alla «forza persuasiva» (*Überzeugungskraft*)³⁸⁴ della morale tradizionale di tipo religioso, ma essi trovano la loro *motivazione*, più che la loro giustificazione in un «conglomerato storicamente contingente di affetti». I particolarismi sono alimentati da emozioni di disagio di fronte a ben precise condizioni storiche: l'insoddisfazione di fronte a limitazioni economiche, il senso di smarrimento culturale e sociale, l'inasprirsi delle spinte centrifughe dell'individualismo che separa l'individuo dalla dinamica centripeta di aggregazione intorno ad un centro sociale e comunitario. Nel particolarismo tanto più forti sono le spinte individualiste che sparano l'individuo verso la periferia di un'anonima struttura depersonalizzante tanto maggiore sarà proprio in quella periferia la formazione di nuclei di aggregazione escludenti. Nell'universalismo tanto maggiori saranno le forze di attrazione gravitazionale verso un nucleo di coesione egualitaria e fraterna tanto maggiori le possibilità di estensione di tale aggregazione simmetrica ad altri nuclei al fine di formare un sistema complesso e paritetico di interazioni. La tesi di Tugendhat è forte: mentre la morale autonoma illuminista non è vincolata dalle contingenze storiche (anche se può essere repressa), il particolarismo ha una sua ben precisa genesi emotiva storicamente condizionata: «La fondazione di una morale particolarista rimanda di per sé stessa a una spiegazione storica, la fondazione della fondazione simmetrico-contrattualista, no»³⁸⁵. La morale particolarista nasce quando l'emotività generata da una specifica situazione produce negli individui il bisogno di

³⁸³ Cfr. *ivi*, p. 212.

³⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 214.

³⁸⁵ *Ibid.*.

amalgamarsi, ma in quel caso abbiamo a che fare con un'emozione radicalmente preriflessiva e ampiamente irrazionale che è portata ad escludere l'altro che non fa parte del gruppo e che in fondo basa la propria forza di coesione più sulla paura dell'altro che sul senso di appartenenza all'ente comune. La morale egualitaria invece è radicalmente diversa tanto rispetto alle morali tradizionaliste eteronome quanto rispetto alle ideologie particolaristiche, poiché, in virtù della base egualitaria del contratto, *vuole* rendersi comprensibile a tutti gli uomini e non solo ad alcuni. Ora, secondo Tugendhat Rorty ha ragione quando afferma che anche la morale illuminista costituisce un punto di vista soggettivo, tuttavia ciò non mina affatto la tesi che la morale egualitaria è legata ad una struttura antropologica e risulta indipendente dalle condizioni storiche:

Anche e proprio nella riflessione all'interno della situazione antropologica originaria non emerge alcun dovere assoluto, l'individuo che conduce la riflessione al suo interno può anche optare contro la morale e per la forza illimitata, la via della tirannia è sempre una opzione effettiva, la forza può corrispondere tanto alla forza di un individuo che a quella di un gruppo, cosa che porta verso il particolarismo. Che l'opzione della forza non si lasci escludere non cambia nulla rispetto alla peculiarità della morale egualitaria, non cambia il fatto che essa è quella morale che emerge indipendentemente dalle condizioni storiche, all'interno della situazione antropologica originaria. La sua peculiarità è di dover essere ugualmente fondata per tutti.³⁸⁶

4.14 Dall'altruismo morale all'*εὐδαιμονία*: universalizzare la compassione e relativizzare l'egocentricità

Le alternative tra autonomia e autorità, tra morale e forza non rientrano nella comprensione storica, esse riguardano l'agire umano nella sua interezza ed essenzialità. Ma se l'opzione della forza non si lascia *necessariamente* escludere, perché allora non optare per la forza? Cosa significa scegliere la moralità? Se kantianamente la morale ci indica cosa siamo obbligati a fare indipendentemente dai nostri desideri, allora cosa può realmente motivare l'uomo ad essere morale? Dovrebbe risultare finalmente chiaro dall'analisi condotta sin qui del pensiero morale di Tugendhat che la giustificazione del nostro essere morali non si fonda su un motivo esterno, ma su motivi interni della coscienza. Si ha una specifica motivazione morale quando la nostra coscienza interiorizza specifiche esigenze intersoggettive, costituite dai sentimenti morali della lode, del biasimo, dell'indignazione, del risentimento, della colpa, della vergogna.

Sono, quindi, due i significati di autonomia morale: in un primo senso abbiamo a che fare con l'autonomia nella fondazione, con la propensione cioè dell'essere umano a darsi da sé la sua legge, che però secondo Tugendhat non può essere riferita al singolo in quanto come abbiamo visto è autonomia comune (*gemeinsame Autonomie*); in un secondo senso abbiamo invece a che fare con l'autonomia nel senso dell'indipendenza del singolo nel rapportarsi

³⁸⁶ Ivi, p. 215.

alle norme. Se in un primo momento dello sviluppo morale la motivazione dell'agente si attiva solo quando egli teme il disprezzo sociale, in un secondo momento (in cui è stata più pienamente interiorizzata la coscienza di essere parte di un ente comune, cioè la vera e propria coscienza morale) si giunge ad un maggior grado di responsabilità perché non si è più semplicemente interessati all'opinione *superficiale* del pubblico basata sulla mera adesione a norme convenzionali, ma si vuole realmente essere *degni* di riconoscimento. A questo livello della coscienza morale l'agente non teme più soltanto il rifiuto degli altri, ma si rapporta a sé stesso come degno di valore e di stima. Anche se la coscienza del proprio valore e della stima di sé si forma a partire dalla percezione del disprezzo o dell'apprezzamento espresso dagli altri, adesso nella coscienza *matura* del singolo agente morale si attua per così dire una *purificazione del bisogno di riconoscimento*: la persona non mette più a tacere la propria coscienza autonoma per assicurarsi il riconoscimento sociale e morale secondo gli standard della sua comunità, ma sceglie di vivere in accordo con ciò che egli stesso percepisce come buono, non solo in accordo con ciò che è socialmente considerato buono. È questo il motivo della socratica *onestà intellettuale*³⁸⁷: l'avanzamento morale della società, o la limitazione di un suo arretramento, è determinato da coloro che, a partire da una riflessione autonoma nel perseguire in modo *disinteressato* il bene, riconducono gli altri all'idea di autonomia comune contro le spinte centrifughe dell'individualismo e dell'uso unilaterale della forza.

Possiamo pertanto individuare tre livelli della motivazione morale (che corrispondono ad altrettanti stadi della coscienza morale): 1) la paura del rifiuto sociale; 2) il provare vergogna anche quando nessuno sta guardando; 3) il disconnettere la vergogna da ciò che è meramente statuito socialmente e la conseguente regolazione del proprio comportamento in vista di ciò che non si ritiene degno di disprezzo. Chi rimane al primo livello, basando i propri comportamenti semplicemente sulla paura del rifiuto sociale, non è capace di vera tensione morale, non ha veramente interiorizzato la coscienza morale: rinunciando all'autonomia sceglie semplicemente di uniformarsi piegandosi così a ciò che egli percepisce essere l'immoralità del gruppo di appartenenza.

In conclusione, come abbiamo due forme del nostro essere autonomi all'interno della comunità (l'autonomia collettiva e l'autonomia dell'onestà intellettuale) così abbiamo due forme fondamentali di altruismo umano, diverse dall'altruismo delle altre specie animali: «L'altruismo morale, nel quale la ragione che mette in moto l'azione (*Bewegungsgrund*) è l'imperativo morale (*das moralische Gebot*) e l'altruismo che è conforme al sentimento. È

³⁸⁷ Tugendhat rivede più volte la sua posizione sull'onestà intellettuale (cfr. nota 115).

possibile chiamare tale altruismo conforme al sentimento, altruismo spontaneo, poiché è un altruismo immediato»³⁸⁸. Nel caso dell'altruismo morale l'agente morale non agisce per amore dell'altro, agisce perché l'azione è prescritta moralmente; nel caso dell'altruismo spontaneo agisce invece per simpatetico amore verso l'altro (la morale della simpatia in Tomasello).

Rimanendo al livello dell'altruismo morale l'agire morale sarebbe quindi potenzialmente determinato da un motivo egoistico: il bisogno della stima di sé (*Selbstwert*), il non volersi vedere come disprezzabili. La morale della simpatia nella quale si agisce altruisticamente semplicemente in accordo con la propria complessione (c'è chi è dotato di maggiore e c'è chi è dotato di minore propensione all'aiuto simpatetico) sembrerebbe invece escludere il movente squisitamente morale, perché radicata appunto su una costituzione temperamentale e caratteriale che in qualche modo si presume come già data³⁸⁹. Ci sono uomini sadici in cui i sentimenti della crudeltà sovrastano il sentimento della compassione. Naturalmente, se accogliamo l'idea di Fromm – dalla quale muove Tugendhat, come abbiamo già visto nel secondo capitolo – la morale favorisce la fioritura della persona in quanto tale. Il sadismo esprime un carattere sostanzialmente non produttivo, mentre l'amore genuino è espressione di produttività ed implica sollecitudine, responsabilità, rispetto. In questo senso l'opzione a favore della compassione è già un'opzione per la vita bella e felice. Ma per il fatto che la compassione manca dell'elemento di astrattezza proprio del normativo, Tugendhat preferisce qualificarla come *etica della compassione*, essendo la parola morale riferita all'aspetto dell'obbligazione normativa: «La morale della compassione rivolge la propria critica contro il tratto mediato e, in questi termini, non spontaneo di ogni altruismo morale. Dunque essa stessa, proprio perché non è normativa, non è per nulla un'altra concezione della morale, e per tale ragione sembra essere più corretto contrassegnarla come etica della compassione»³⁹⁰.

Nel quinto capitolo della tesi, però, vedremo meglio che l'etica della compassione non deve necessariamente rimanere al livello della morale della simpatia dei sentimenti spontanei di empatia e altruismo. Come abbiamo già sottolineato la sociobiologia riconosce essere

³⁸⁸ Tugendat 2006b (2014), p. 135.

³⁸⁹ Sul ruolo del temperamento nello sviluppo personologico cfr. Cloninger 2004, p. 47: «Il temperamento fornisce un utile resoconto delle differenze individuali dei processi dell'attenzione selettiva e della rilevanza emozionale, ma non può essere considerato un parametro a sé stante qualora si intenda fornire una descrizione della personalità o della coscienza umana. Esso non offre alcuna spiegazione della proprietà auto-organizzante della personalità umana che, come è stato generalmente osservato nei primati, conferisce proprietà di controllo esecutivo o di cooperazione empatica». Per Cloninger, in definitiva, i tratti temperamentali disfunzionali possono essere integrati in una struttura caratteriale sana. La tesi di Cloninger non si discosta dall'ottimismo espresso da Fromm con la sua concezione dinamica del carattere.

³⁹⁰ *Ibid.*.

molto radicata in diverse specie animali, e particolarmente nei primati, un'istintiva tendenza all'accudimento della prole.³⁹¹ La cura della prole non è naturalmente un'esclusiva dei mammiferi, infatti tra le diverse specie di uccelli è uno dei comportamenti che si esplica secondo modalità molteplici e complesse, alcune delle quali davvero curiose (si pensi a titolo d'esempio ai comportamenti opportunistici del cuculo). La cura parentale non è infine un'esclusiva dei vertebrati dal momento che anche insetti come le comunità di imenotteri e formiche possiedono sistemi particolarmente elaborati per l'allevamento delle larve. Abbiamo già visto inoltre l'importanza che la sociobiologia attribuisce alle forme di altruismo reciproco (Trivers 1971) e che Tugendhat considera con particolare attenzione. Tuttavia il filosofo – volto all'identificazione di peculiari strutture antropologiche e nello specifico alla comprensione di quella peculiarissima pratica che è la moralità umana – scorge una modalità ulteriore nella specie *Homo*: il salto evolutivo verso «la morale dell'autonomia comune può, e forse deve, inglobare il movente della compassione»³⁹².

Abbiamo qui l'introduzione surrettizia di un *deve* morale in un ambito – quello appunto della compassione – che prima era stato qualificato come estraneo all'azione morale *strictu sensu*? Ricordando che per Tugendhat la parola morale attiene sempre alla dimensione normativa dell'agire e rimarcando il fatto che il nostro filosofo è sempre molto cauto nell'introdurre categorie normative sprovviste di un valido riscontro fondativo, dobbiamo escludere l'ipotesi di un'inserzione indebita del normativo sull'elemento spontaneo e geneticamente condizionato della naturale tendenza alla simpatia. La *compassione generalizzata* costituisce pertanto quel *sovrappiù* proprio dell'umano che si manifesta come un *novum* nella storia evolutiva dei viventi. Oltre alla compassione affettiva o spontanea abbiamo cioè una compassione morale generalizzata: l'essere compassionevole e il consolidare la propria facoltà di compassione pratica diventa adesso un imperativo morale³⁹³. Infatti, la compassione naturale affettiva o spontanea da sola non ha alcun valore normativo nel senso dell'obbligazione, perché le manca l'elemento di generalizzazione proprio della morale autonoma. Però, nel momento in cui la compassione diventa essa stessa una virtù morale si supera il particolarismo proprio della compassione come sentimento naturale: se la compassione diventa un sentimento più universalizzato si giunge ad una

³⁹¹ Le naturali inclinazioni che gravitano intorno al sistema della cura parentale (cfr. ad esempio il recente Panksepp 2012, p. 307 e ss.) possono estendersi *spontaneamente* ad altri membri del gruppo in determinate occasioni di interazione comunitaria. Uno degli esempi più classici tra i primati è la pratica sociale del *grooming*. Il sistema della cura sembra essere particolarmente sviluppato tra i gruppi di mammiferi (Panksepp 2012): alle sue meccaniche si possono fare risalire molte delle interazioni complesse che si instaurano all'interno di tali comunità animali.

³⁹² *Ibid.*.

³⁹³ Cfr. *ivi*, p. 136.

maggior estensione della comunità morale. La morale della compassione generalizzata si presenta dunque come una seconda «sorgente» della morale autonoma del rispetto reciproco ed egualitario.

Le sorgenti dell'uguaglianza diventano dunque due, abbiamo «da un lato quell'uguaglianza che si delinea dall'esigenza di una fondazione reciproca e dall'altro quell'uguaglianza nella quale tutti appaiono un'unica cosa, nel momento in cui a partire da un movente mistico ci si ritira dalla propria egocentricità»³⁹⁴. Tugendhat ricorre adesso per *descrivere* e per *fondare* la motivazione morale alla categoria del «mistico» nella quale si compendia un'altra struttura antropologica fondamentale: la capacità dell'essere umano di relativizzare la propria egocentricità. Poiché la morale non è limitata all'azione puramente razionale dei filosofi dell'etica del discorso e della tradizione contrattualista e poiché non è possibile trascurare la parte affettiva dell'uomo, la motivazione ad essere morali in quanto parte costitutiva di quel rapporto pratico con sé stessi che è la relativizzazione della propria egocentricità diventa adesso «parte della vita buona» (*Teil des guten Leben*).

Come vedremo meglio nel prossimo capitolo, confrontandoci con il saggio *Egocentricità e mistica*, l'idea greca dell'*εὐδαιμονία* che vede nel *καλόν* il vero *ἀγαθόν* è recuperata e ribadita al massimo grado nel dialogo con la tradizione della mistica orientale. Il tema della *εὐδαιμονία*, che avevamo visto essere il punto di avvio della speculazione etica di Tugendhat, entra in dialogo fecondo con la saggezza orientale mediante l'introduzione della categoria della mistica, intesa come relativizzazione della propria egocentricità, e il recupero della figura del *bodhisattva* in quanto forma pienamente compiuta di contegno mistico e di attitudine morale rettamente intesa. Nell'incontro tra le antiche tradizioni sapienziali orientali e occidentali è operativo un nesso non soltanto culturale, ma eminentemente antropologico, che fa risuonare nella coscienza collettiva contemporanea il deposito comune ad entrambe: la piena fioritura dell'essere umano non può essere disgiunta dalla perfetta realizzazione dell'abito etico.

4.15 Breve epilogo sul ruolo dell'empirico nella ricerca filosofica: alcuni contributi recenti.

L'idea della *κοινωνία* come *gemeinsame Handlung* e *kollektive Autonomie* è affine alle idee sviluppate da Michael Tomasello di «intenzionalità condivisa» e «agentività congiunta»³⁹⁵, intese come l'attitudine nostra (e dei nostri progenitori paleolitici) a condividere l'attenzione verso uno specifico obiettivo e a formare gli uni con gli altri un

³⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 137.

³⁹⁵ Tomasello 2016, pp. 68, 69.

impegno comune a collaborare in circostanze specifiche in vista del raggiungimento di quell'obiettivo. Secondo Tomasello la partecipazione ad attività intenzionali condivise crea una forma evolutivamente nuova di psicologia morale che determina la nascita di un ordine sociale normativo. Nell'uomo coesistono tre morali: nella prima forma gli agenti cooperativi razionali agiscono sulla base dell'altruismo spontaneo (l'altruismo pre-morale nell'accezione di Tugendhat ovvero la morale della simpatia); nella seconda si concentrano sulla collaborazione congiunta in circostanze specifiche; infine nella terza, la morale impersonale collettiva di norme e istituzioni, agiscono sulla base di principi di imparzialità. È interessante notare come le riflessioni analitiche di Tugendhat – in accordo con la concezione di filosofia intesa come chiarificazione dei concetti o meglio dei significati e l'idea di una necessaria collaborazione tra il filosofo e il ricercatore empirico – convergano in una certa misura con le conclusioni alle quali è pervenuto Tomasello, che muove da studi impostati empiricamente. Infatti, Tomasello in *Altruisti nati* evidenzia il legame tra l'universalità delle norme sociali e lo sviluppo dei sentimenti morali, in particolare delle emozioni della vergogna e della colpa: «Gli esseri umani hanno sviluppato emozioni specifiche proprio in virtù di determinate norme, a ulteriore riprova del ruolo chiave giocato da queste ultime nell'evoluzione della specie. [...]. Senso di colpa e vergogna perciò, sono reazioni emotive che hanno una base biologica, e presuppongono quel genere di ambienti sociali normativi (o almeno punitivi) che gli esseri umani si sono costituiti»³⁹⁶.

Tomasello inoltre in *Storia naturale della morale umana* propone l'ipotesi dell'interdipendenza tra morale della simpatia e morale dell'equità per spiegare ciò che è caratteristico della specie *Homo*. Il fenomeno della cooperazione in natura è accreditato all'interno di diverse specie (in particolare tra i mammiferi, ma come sappiamo esistono anche insetti sociali, ecc.). La cooperazione in natura prevede l'aiuto altruistico, che consiste spesso nel sacrificio di un individuo a favore di un altro, e la collaborazione mutualistica dalla quale tutte le parti interagenti traggono benefici. La prima versione umana di cooperazione è la morale della simpatia, basata prevalentemente su emozioni come compassione, cura, benevolenza. Ma la cooperazione umana, oltre ad un *altruismo spontaneo* (innescato dalle emozioni del sistema della cura³⁹⁷) contempla anche il senso della giustizia. Tomasello, come Tugendhat, spiega il fenomeno della moralità umana ricorrendo contemporaneamente alle emozioni e al senso della giustizia. La morale della simpatia ha la sua fonte probabilmente nella cura parentale che è tipica dei mammiferi: il contatto fisico ad

³⁹⁶ Tomasello, 2009 (2010).

³⁹⁷ Sulle origini neuroevolutive delle emozioni umane cfr. Jaak Panksepp. Lucy Biven 2012 (2014) e in particolare sul sistema della cura p. 307 e ss..

esempio stimolerebbe la produzione di ossitocina. La morale dell'equità umana sembrerebbe essere l'irruzione di un elemento nuovo nel panorama delle specie viventi³⁹⁸. Essa presuppone al contempo motivi cooperativi e motivi competitivi e un ruolo rilevante è giocato dal linguaggio. La morale della simpatia appare come più intuitiva: in un certo senso l'altruismo che la contraddistingue potrebbe essere qualificato come spontaneo e pre-morale: l'altruismo di chi ad esempio salva un uomo dall'annegamento senza la mediazione della riflessione sembra più legato alla rapidità di risposta delle emozioni, che svolgono un ruolo fondamentale nel determinare delle risposte a situazioni ad esempio di pericolo, innescando reazioni veloci che passano attraverso il sistema limbico. La morale dell'equità è forse meno intuitiva, perché richiede contemporaneamente da parte di più individui giudizi imparziali di tipo egualitario, presentando al contempo un'interazione tra motivi cooperativi e competitivi.

Le ricerche di Tomasello convergono infine in modo evidente con un altro tema caro a Tugendhat: la giustificazione della morale impersonale collettiva di norme e istituzioni è il risultato dell'*indipendenza situazionale* resa possibile dai *termini singolari* e della *deliberazione* mediata dal *linguaggio proposizionale*³⁹⁹. Gli esseri umani hanno infatti la capacità di capire e interpretare gli altri come agenti intenzionali in grado di produrre e comunicare simboli e significati: «I simboli linguistici svincolano la cognizione umana dalla situazione percettiva immediata rendendo possibile il riferimento a ciò che è al di fuori di questa situazione»⁴⁰⁰. Nel caso della morale l'azione comune (*gemeinsame Handlung*) presuppone una cognizione comune in vista dell'autonomia collettiva (*kollektive Autonomie*), quest'ultima deve essere più propriamente intesa come l'adesione del singolo e del gruppo al principio del rispetto reciproco ed egualitario⁴⁰¹. Il fatto che gli esseri umani siano capaci di intendere il fine comune dell'azione morale attraverso l'intenzionalità condivisa mediata dal linguaggio rappresenta un innegabile vantaggio evolutivo nella relazione dell'uomo con l'ambiente naturale: «La morale offre il vantaggio di potere adattarsi a nuove condizioni ecologiche in modo incomparabilmente più rapido del carattere geneticamente determinato»⁴⁰².

³⁹⁸ La presenza del senso dell'equità tra le scimmie è controversa: cfr. Tomasello 2009 (2010), p. 42.

³⁹⁹ Cfr. Tugendhat 2003 (2010), p. 19.

⁴⁰⁰ Tomasello, 1999 (2005), p. 27.

⁴⁰¹ Cfr. Eriksen 2009, p. 24.

⁴⁰² Tugendhat 2000d, p. 217.

CAPITOLO V

EUDAIMONÍA OVVERO MISTICA

5.1 L'antropologia filosofica di Tugendhat

5.1.1 L'idea di un'ermeneutica analitica

Nel corso della trattazione abbiamo già incontrato le peculiarità proprie del metodo di Tugendhat che ho proposto di qualificare, sulla scorta del lavoro di Zabala, come analitico-ermeneutico: il ricorso alla contestualizzazione storica è minimo, perché si dà maggiore rilievo all'analisi dei singoli problemi filosofici. Ho mostrato, ad esempio, nel primo capitolo in che modo Tugendhat mette in dialogo l'etica degli antichi con l'etica della tradizione moderna, e si è anche visto come questa operazione ha condotto al confronto con la psicoanalisi (Kubie 1954) e al rimando al problema dei bisogni reali e apparenti affrontato dalla scuola di Francoforte (Marcuse 1955, 1964, 1969 e Fromm 1941, 1947). Sempre nel primo capitolo ho accennato all'opera *Autocoscienza e autodeterminazione*, che costituisce probabilmente il paradigma più rappresentativo della metodologia di Tugendhat. Basterebbe scrutare l'indice di questo lavoro, nel quale vengono accostati in modo originale Wittgenstein, Freud, Hegel, Kiergaard, Heidegger, Mead, per farsi un'idea del carattere analitico-ermeneutico del filosofare di Tugendhat. Abbiamo anche visto nel secondo capitolo, analizzando le *Vorlesungen über Ethik*, il modo in cui vengono messi in relazione Aristotele e Fromm, un autore antico con un autore del XX secolo. Dovrebbe essere quindi chiaro che Tugendhat spesso opera una commistione tra i piani di diverse correnti filosofiche senza troppo badare alla contestualizzazione storica dei temi trattati e rimane fedele all'idea per cui la storia della filosofia è come una cava dalla quale attingere a piene mani i problemi più rilevanti a prescindere dalla loro comprensione in quanto dati in un contesto storico. Il primo problema con il quale il lettore di Tugendhat deve fare i conti è il fatto che nei suoi lavori la relazione tra storico e non storico sembrerebbe essere quasi sempre marginale. Tuttavia, secondo Zabala, che in questo si aggancia a Rorty⁴⁰³, l'apparente marginalità che occupa la storia nella produzione di Tugendhat deve essere letta all'interno di un più ampio orizzonte interpretativo:

Tugendhat nell'anno 2100 sarà ricordato più per il suo passaggio dalla fenomenologia alla filosofia analitica che non per la sua specifica posizione all'interno della filosofia analitica, in altre parole per avere fuso orizzonti e stili filosofici. Nella filosofia contemporanea, la marcata spaccatura tra analitici e continentali ha finito per creare un'atmosfera in cui l'impossibilità della metafisica e di un suo oltrepassamento siano avvertiti solo come premessa per una cultura filosofica del dialogo, delle fusioni. Tugendhat deve essere considerato come uno dei primi e

⁴⁰³ Cfr. Rorty 1985, p. 728.

inconsapevoli esempi di questa cultura, cultura che preferisce filosofi che dialogano con i loro predecessori con adeguata distanza per superarli in termini di *Verwindung*⁴⁰⁴.

Tugendhat, dunque, col suo metodo analitico-ermeneutico si farebbe portavoce di un'autentica svolta nel filosofare, una svolta nella quale la filosofia analitica intraprende un nuovo modo di dialogare con la tradizione storica. Se il limite della filosofia analitica consiste nella difficoltà con la quale riflette sulla storia, allora Tugendhat porta alle estreme conseguenze questo limite, attuando, *mutatis mutandis*, una fusione d'orizzonti in cui il filosofo incontra certamente le posizioni dei predecessori, ma al contempo le astrae ampiamente dal loro contesto di sviluppo storico. La torsione (*Verwindung*) diventa una ritrattazione e un recupero dei problemi filosoficamente rilevanti. Sempre secondo Zabala: «Il programma semantico che Tugendhat propone si presenta in realtà come uno sviluppo della comprensione fenomenologica ed ermeneutica, resta cioè riferito a Husserl e Heidegger, che stanno pur sempre alla base della svolta linguistica da lui compiuta»⁴⁰⁵.

È secondo questa ottica che dobbiamo provare a leggere uno dei saggi più tardi della produzione di Tugendhat, *Egocentricità e mistica. Uno studio antropologico* (2003): in quest'opera la tradizione analitica e la fenomenologica si incontrano in un dialogo complesso, secondo un'articolata torsione, che fonde tra loro diversi stili di pensiero. Infatti, già nel quarto capitolo si diceva che Tugendhat ricorre alla categoria del «mistico» per *descrivere e fondare* la motivazione morale, ma non ho ancora pienamente chiarito quale sia la concezione della mistica di Tugendhat e attraverso quali tappe egli perviene alla conclusione che solo il contegno contemplativo del mistico, oltre ad essere ciò da cui scaturisce la quiete interiore, conduce all'amore disinteressato e al perfezionamento dell'abito etico, motivando autenticamente l'azione morale. Per chiarire il procedere del pensiero di Tugendhat e la sua peculiare concezione della mistica è necessario fare luce sul modo in cui egli intende l'antropologia filosofica e sul metodo che adotta fondendo l'analisi in prima persona con l'analisi in terza persona.

5.1.2 Il rapporto con la storia

Secondo la concezione di Tugendhat il punto di vista dell'esperienza in prima persona è il più rilevante quando ci si accosta ad un argomento di carattere filosofico o religioso, perché ci permette di raggiungere ciò che è significativo per noi, ciò non esclude naturalmente l'importanza dell'apporto dell'analisi in terza persona. L'antropologia filosofica così intesa, pur avvalendosi dei risultati dell'antropologia empirica, utilissimi al filosofo per ampliare le

⁴⁰⁴ Zabala 2004, pp. 14, 15.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 19.

sue modalità di concepire il mondo, ha prevalentemente a che fare con il problema della struttura della comprensione umana e in particolare con la tematica centrale di tutta la tradizione filosofica occidentale, che a partire da Platone, ad avviso di Tugendhat, consiste nell'autoriflessione rivolta a noi stessi in quanto esseri umani.

Il lettore che si confronta con il metodo di Tugendhat non può non porsi alcune domande: in che misura è possibile proporre una lettura rigorosa di peculiari strutture antropologiche, tra le quali si deve includere l'attitudine umana alla mistica, senza ricorrere a criteri di comprensione e inquadramento di tipo storico? In che misura è possibile parlare degli uomini senza fare riferimento alla storia? Non è forse lo studio dei processi storici ciò che permette di comprendere il fenomeno umano nella sua globalità? Si può veramente conciliare l'antropologia in prima persona con l'antropologia in terza persona? In effetti, in particolare di fronte all'opera *Egocentricità e mistica*, più che di fronte alle già citate *Autocoscienza e autodeterminazione* e alle *Vorlesungen über Ethik*, il lettore potrebbe esprimere delle riserve. Lo stesso Tugendhat si schermisce nella parte finale di *Egocentricità e mistica* riflettendo sulla legittimità del suo procedere in prima persona e dall'altro sulla bontà della sua analisi storica che mette in relazione fenomeni tra loro distanti.

Certo, la posizione di Tugendhat su questo punto sembra un poco troppo radicale, soprattutto a chi è inserito nella tradizione di pensiero cosiddetta «continentale», che invece fa della storia e della contestualizzazione storica un elemento imprescindibile per la *comprensione* non solo del pensiero di un filosofo, ma per il filosofare *tout court*. Chi ritiene che “fare storia della filosofia” sia già anche “filosofare” non può che guardare con un certo disagio alla posizione di Tugendhat. Ma allo stesso tempo, oggi appare un poco obsoleta l'idea che vuole contrapporre ad una filosofia analitica una filosofia continentale e d'altro canto il pensiero di Tugendhat scaturisce anche dall'esigenza di superare questa contrapposizione. La sua posizione può apparire limitata per ragioni squisitamente metodologiche: in che misura si può realmente fare filosofia senza ricorrere ad analisi a un tempo sincroniche e diacroniche? Tuttavia, intendere adeguatamente la critica rivolta da Tugendhat alla storia significa, dare credito alla bontà della rivendicazione di autonomia di fronte ai problemi filosofici nella loro stringente e perenne attualità: in questo senso mettere fuori gioco tutte le fondazioni che fanno ricorso alla tradizione non problematizzata e all'autorità è il compito del filosofo che desidera procedere secondo un rigoroso esercizio di onestà intellettuale. Non abbiamo cioè una contrapposizione radicale con la metafisica, ma l'esigenza di affermare l'autonomia del proprio sapere secondo una rivisitazione illuminista

del modello dell'onestà intellettuale⁴⁰⁶. Questa modalità di procedere, allora, lungi dall'essere una mera negazione dell'abito metafisico umano, diventa secondo Tugendhat una autentica prospettiva *illuminista*: l'antropologia in prima persona dice di no al deposito della tradizione storicamente condizionato. L'uomo non si interroga più ipostatizzando una data tradizione o la *propria* tradizione, ma incontra sempre e nuovamente il proprio essere nel mondo come una novità. L'esigenza di autonomia è ciò che dovrebbe allontanare il filosofo dalla cristallizzazione che appartiene all'impostazione di un certo discorso storicista, secondo Tugendhat «[...] dobbiamo fare chiarezza sul fatto che i concetti e i problemi filosofici non hanno una storia immanente quasi fossero piante; non vi sono meccanismi di sviluppo immanente come quelli immaginati da Hegel e da Heidegger»⁴⁰⁷.

5.1.3 Carattere riflessivo dell'antropologia filosofica tra prima persona e terza persona

È legittima la domanda che si può rivolgere a Tugendhat per il fatto di non ricorrere ad una precisa metodologia diacronica nell'accostarsi ai problemi che scaturiscono all'interno della storia della filosofia. È però legittima anche la domanda inversa che lui stesso pone: «È possibile parlare di un'epoca senza affidarsi a presupposti generali di carattere antropologico?»⁴⁰⁸. Per Tugendhat non è convincente la compartimentazione in discipline propria della tradizione anglosassone, sebbene essa punti maggiormente sulla trattazione per problemi e non consideri come decisiva la storicizzazione. Ma non convincono neppure l'ontologia e la filosofia trascendentale. Entrambe queste tradizioni sembrano perdere di vista il fenomeno umano: la prima perché troppo compartimentata, le seconde perché ritenute problematiche nel metodo. Neppure la filosofia sociale può rispondere a quella così avvertita esigenza di comprensione dei contrassegni tipici dell'umano. Per questo la necessità dell'antropologia filosofica. Ma di quale antropologia filosofica si parla qui?

L'antropologia filosofica che Tugendhat ha in mente si distingue dall'antropologia empirica per il suo procedere in prima persona. Ora, se accogliamo la chiave interpretativa di Zabala e Rorty, la filosofia linguistica di Tugendhat si muove come sviluppo della semantica formale verso le meditazioni storico-pratiche-esistenziali del secondo Heidegger.⁴⁰⁹ Se-

⁴⁰⁶ Tugendhat, 2007b (2014), p. 66: «Mi sembra però che nel momento in cui si pone la questione pratica nel modo in cui Socrate la intese, a essa appartiene questo senso razionale, nella misura in cui mette fuori gioco tutte le fondazioni che fanno ricorso alla tradizione e all'autorità, e ritengo che sia essa a condurre all'idea di un'antropologia, così come l'ho presentata, che non è qualcosa che si oppone alla metafisica, ma qualcosa che si oppone all'orientamento che si attiene a ciò che si dà storicamente».

⁴⁰⁷ Tugendhat, 2003 (2010) p. 151.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 148.

⁴⁰⁹ Cfr. Zabala 2004, p. 15.

condo questa chiave di lettura, L'antropologia filosofica si differenzia quindi dall'antropologia empirica in terza persona, perché cerca di accedere alla comprensione dell'uomo secondo una modalità essenzialmente riflessiva e in prima persona. Una chiara teorizzazione di questo approccio, applicato in particolare allo studio della mistica e della religione, si può trovare in *Egocentricità e mistica. Studio antropologico* (2003, trad. it. 2010):

Qui è sufficiente osservare che un fenomeno storico-culturale viene considerato dalla prospettiva della terza persona se costituisce un mero oggetto di indagine, mentre viene considerato dalla prospettiva della prima persona se ci domandiamo che cosa possa significare per noi e in quale misura ci si offrano ragioni o controragioni per assumerlo a modello. Quasi tutto quello che si scrive oggi nell'ambito della fenomenologia della religione e della storia della religione è concepito dalla prospettiva della terza persona. Poiché io muovo invece dalla prospettiva della prima persona, mi interessa che le stesse definizioni di «religione» e «mistica» presentino per noi oggi delle alternative praticabili.⁴¹⁰

Inoltre, l'antropologia filosofica non si oppone meramente alla metafisica, in quanto ha come suo punto di partenza naturale il problema della comprensione umana, che per Tugendhat, come abbiamo già avuto ampiamente modo di sottolineare, è la conseguenza diretta del carattere proposizionale del linguaggio umano. A tal proposito Armando Canzonieri in riferimento alla peculiare proposta filosofico-antropologica di Tugendhat ha coniato l'incisiva espressione «antropologia semantica come filosofia prima»⁴¹¹, ponendo così l'accento nell'interpretazione del nostro filosofo sul carattere eminentemente antropologico dell'analisi del linguaggio. L'antropologia filosofica non è quindi semplicemente l'erede della metafisica, ma un modo di accedere al vissuto attraverso gli strumenti della semantica, cioè dell'analisi delle stesse modalità del comprendere umano. È importante ricordare che secondo questa prospettiva non si vuole instaurare una dittatura del linguaggio per definire i contorni dell'umano, poiché viene riconosciuta anche l'esistenza di altre strutture che sono sì connesse al linguaggio, seppure non sempre in modo così netto (ad esempio il sorridere o il piangere)⁴¹². Tuttavia è chiaro che il linguaggio proposizionale gioca un ruolo fondamentale nel determinare la struttura dell'autocomprensione umana⁴¹³, che è evidentemente diversa (ammesso che si possa veramente sapere in che modo questa si espliciti) da quella degli animali non umani.

Nell'antropologia semantica si incontrerebbero dunque l'antropologia in terza persona e l'antropologia riflessiva in prima persona. L'antropologia empirica procede infatti in terza persona attraverso un processo di oggettivazione: descrive consuetudini, comportamenti,

⁴¹⁰ p. 106.

⁴¹¹ Cfr. Canzonieri Armando, *L'antropologia semantica come filosofia prima. La proposta di Ernst Tugendhat*, Tesi di dottorato: Università degli Studi di Palermo – Dottorato di ricerca in Filosofia del linguaggio e della mente, XXII ciclo.

⁴¹² Tugendhat 2007b (2014), p. 58.

⁴¹³ Tugendhat 1979 (1997); Cfr. anche Cimatti, 2000.

strutture linguistiche e sociali, ma non procede mai nella sua analisi dalla prospettiva in prima persona (anche quando si basa sull'osservazione partecipante). L'antropologia empirica risulta però utile al filosofo perché illumina e amplifica le possibilità del suo modo di concepire il mondo, ma al contempo è anche limitante, perché in fondo, per Tugendhat, l'abito filosofico autentico consiste nella ripresa delle fondamentali domande dell'antropologia pragmatica kantiana, seppure secondo le mutate esigenze della contemporaneità. Non è qui in discussione l'importanza delle ricerche in ambito biologico e socio-culturale; non ci sono dubbi sul fatto che gli apporti che derivano da tali ambiti siano utili, se non fondamentali, per il filosofo che è intenzionato a comprendere il ruolo dell'uomo nel mondo. L'antropologia filosofica ha però in vista il tentativo di rispondere alla più radicale domanda, posta dal punto di vista della prima persona: «come dobbiamo comprenderci?».

Il rinvio ai padri fondatori dell'antropologia filosofica novecentesca diventa qui esplicito: Scheler, Gehlen, Plessner, ma anche Nietzsche e Heidegger. Questi filosofi, secondo Tugendhat, hanno riportato l'attenzione sulla tematica centrale di tutta la tradizione filosofica occidentale, che a partire da Platone consiste nell'autoriflessione rivolta a noi stessi in quanto esseri umani⁴¹⁴. L'antropologia filosofica, sulla base di questa chiave di lettura, ha dunque a che fare con il problema della struttura della comprensione umana, il che rinvia essenzialmente all'etica. Il problema della comprensione di noi stessi (e del mondo) in quanto uomini dotati di linguaggio proposizionale era già stato ampiamente affrontato nelle *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, il lavoro che ha segnato la svolta filosoficamente più rilevante della carriera del nostro filosofo con il passaggio alla filosofia analitica del linguaggio. Se l'antropologia ha a che fare con la comprensione del mondo e con la comprensione di sé stessi, allora l'analisi del linguaggio è uno strumento privilegiato per raggiungere tale comprensione.

L'uomo non è un animale rigorosamente programmato (*hard wired*), le possibilità inerenti il linguaggio e la sua capacità di manipolare il mondo gli permettono di posizionarsi di volta in volta in modo diverso rispetto al mondo che è l'ambiente naturale dell'uomo e al contempo l'ambiente forgiato dalle sue stesse abilità tecniche, questo significa che «la comprensione umana nella sua totalità è tale da poter essere messa in discussione, e perciò anche la questione concernente come si deve vivere»⁴¹⁵. Le domande della metafisica sono recuperate in chiave etica: il problema di Platone era il tentativo di rispondere alla domanda sulla vita buona, alla domanda intorno al come si deve vivere. Tali domande non sono però

⁴¹⁴ Ivi, p. 33.

⁴¹⁵ Ivi, p. 54.

soltanto appannaggio di una certa tradizione, ad esempio quella platonica, ma di svariate tradizioni: la filosofia si interroga precipuamente su come si deve vivere. Ogni domanda metafisica rimanda più o meno direttamente alla struttura della nostra comprensione del mondo e, di converso, al modo in cui noi ci comprendiamo nel mondo, al modo in cui noi pensiamo si debba vivere. Platone e il taoismo in questo senso vengono accumulati, poiché vogliono fornirci un messaggio squisitamente etico per permetterci di avere delle coordinate che fungano da guida al nostro essere nel mondo. È interessante rilevare qui che Tugendhat non mette in tensione metafisica e antropologia, proprio perché gli sta tanto a cuore il problema della comprensione umana.

Qual è allora il tratto peculiare dell'antropologia filosofica di Tugendhat? Il tratto peculiare dell'antropologia filosofica di Tugendhat consiste nel suo carattere riflessivo: la domanda sul mondo non è una domanda che risponda immediatamente ad un principio di oggettivazione, è invece la domanda sulle diverse possibilità di configurare la propria azione nel mondo, il proprio essere nel mondo. Si intende adesso meglio il senso del procedere riflessivo in prima persona, e si potrebbe ancora proporre un parallelo con l'antropologia pragmatica kantiana, alle cui fondamentali domande Tugendhat cerca di rispondere all'interno della filosofia analitica del linguaggio mediante la formulazione di una semantica formale. L'analisi del linguaggio e la riflessione sull'uso delle parole non sono l'aspetto ultimativo: il fatto che i tratti precipui della natura umana possano essere ricondotti alla natura proposizionale degli enunciati, all'interno dei quali dovremo distinguere tra enunciati assertori e imperativi, conduce ad una teoria antropologica intesa – sottolinea Canzonieri – come «chiarificazione concettuale al servizio di una possibile articolazione della vita sociale, morale e religiosa»⁴¹⁶.

5.1.4 «Antropologia semantica» ovvero ricerca intorno al bene. La possibilità della mistica ovvero la possibilità dell'*εὐδαιμονία*

Grazie al linguaggio predicativo gli esseri umani sono in grado di maturare una concezione condivisa di bene. Gli uomini si interrogano sulle ragioni che lasciano preferire un corso d'azione più che un altro, sulle modalità dello stare insieme, sulle norme che regolano la loro vita comunitaria e tutte queste operazioni presuppongono una concezione del bene. Nel momento in cui non si accettano più fondazioni eteronome della morale si dà la possibilità di appellarsi all'imperativo categorico, ma quando anche quest'ultima possibilità viene smascherata «solo come un derivato di una rappresentazione religiosa di un

⁴¹⁶ Canzonieri, cit., p. 92.

dovere divino»⁴¹⁷, allora rimangono due alternative all'interno della concezione del bene pratico: una secondo la quale la struttura antropologica che rende possibile la moralità umana risiede, come abbiamo già visto nel quarto capitolo, nel contrattualismo simmetrico rinforzato dai sentimenti morali, l'altra secondo la quale non si è rimandati alle pretese reciproche della morale contrattualista, ma si decide di aderire ad un ideale di vita in accordo alla propria concezione di *bene prudentiale* («ciò che è buono per me»⁴¹⁸). Per Tugendhat è possibile integrare queste due possibilità all'interno della concezione di «vita buona» che si dà nella mistica in modo da contemperare la concezione del bene prudentiale («ciò che è bene per me») con la più estesa concezione del bene morale rettamente inteso in quanto «dovere» verso gli altri.

Il bene prudentiale per Tugendhat non è soltanto il bene dettato dall'opportunità di cautelarsi per ragioni di prudenza, ma è ciò che una persona sceglierebbe di per sé, l'oggetto del suo desiderio, della sua volizione e al contempo della cognizione che gli permette di intendere ciò che risulta *meglio* nella gradazione delle scelte possibili. Esiste quindi un rapporto diretto tra bene prudentiale e bene avverbiale, quest'ultimo inteso da Tugendhat in senso funzionale-strumentale come bene in quanto fine dell'azione. Così ad esempio si valutano molte attività, come quella di un artigiano, in relazione alla realizzazione di fini secondo una gradazione dal bene al meglio: un falegname può costruire bene un tavolo rispetto ad un certo standard di riferimento, ma può anche costruirlo meglio o peggio. Di diverse attività umane si può dare una gradazione nella loro esplicazione secondo una scala che va dal bene al meglio. Esiste dunque un rimando diretto dal bene avverbiale al bene morale, per cui il bene morale è inteso come un caso particolare del bene avverbiale. Se infatti il bene avverbiale ha a che fare con il fine di un'azione anche il bene morale ha a che fare con il fine di un'azione: nel primo caso il fine è riferito a una prassi condizionata da regole ben definite che non ci si aspetta vengano seguite da tutti (nessuno ad esempio ci si aspetta che ciascuno sia muratore o violinista, sebbene ciascuno gradisca affidarsi ai servizi di un buon muratore e ascoltare un buon violinista); nel secondo caso, invece, tutti si aspettano che nella pratica intersoggettiva delle pretese reciproche l'altro sia moralmente buono nei nostri confronti, considerando la persona moralmente buona con Rawls come «colui che si comporta nel modo in cui ciascuno di noi vorrebbe si comportassero gli altri»⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Tugendhat, 2007b (2014), p. 62.

⁴¹⁸ Tugendhat 2003 (2010), p. 67.

⁴¹⁹ Ivi, p. 68.

Possiamo adesso rilevare che nella tradizione sapienziale antica (sia occidentale che orientale) – sta qui il punto nodale della riflessione che introduce alla concezione di *εὐδαιμονία* – il bene prudenziale coincide con il bene morale. Il senso del bene per i Greci era nella piena coincidenza del *καλόν* con l'*ἀγαθόν*: «Platone [...] voleva mostrare come da un punto di vista motivazionale l'elemento morale si fonda su ciò che per ciascuno è buono, cioè sul bene prudenziale rettamente inteso»⁴²⁰. Il fatto che gli animali umani riescano ad avere una concezione comune di bene, poiché vivono già secondo dinamiche comunitarie e riescono a sviluppare ragionamenti tra loro su ciò che è buono e giusto, rimanda necessariamente all'idea che il proprio bene possa o meno convergere con il bene dell'altro e con il bene della comunità. Nel momento in cui si costruisce una visione condivisa del bene, allora si viene rinviati all'esigenza che il bene personale coincida o meno con il bene morale che scaturisce dalle pretese reciproche intersoggettive. Per Tugendhat come per Platone diventa qui stringente la domanda sulla motivazione ad essere morali. La *riscoverta* della mistica, da lui intesa come relativizzazione della propria egocentricità, si configura adesso come il tentativo di rispondere all'interrogativo su quali siano le ragioni che dovrebbero condurre un uomo ad aderire nelle relazioni intersoggettive al principio di simmetria per il quale non si fa agli altri ciò che non si vorrebbe fosse fatto a sé stessi.

In particolare il saggio *Egocentricità e mistica*, il cui sottotitolo non a caso è “studio antropologico”, fornisce il quadro più completo per capire la declinazione finale della filosofia morale di Tugendhat, che a partire dall'antropologia semantica è alla ricerca di una plausibile definizione di vita buona. Infatti, egli rinviene proprio nella categoria della mistica ciò che può veramente motivare l'azione morale. La relazione tra linguaggio e ricerca del bene pratico più alto per l'individuo è tematizzata in modo specifico in questo lavoro: problema antropologico, linguaggio e ricerca del bene sono fusi e trovano soluzione nella interpretazione che Tugendhat fornisce della mistica, la quale viene non solo intesa come relativizzazione della propria egocentricità, ma anche definita e compresa a partire dall'analisi linguistica intorno al pronome di prima persona singolare “io”. Infatti, *Egocentricità e mistica* prende le mosse dalla riflessione sulla natura proposizionale del linguaggio come tratto distintivo dell'umano, e in particolare sui «problemi particolari che incontrano con la loro egocentricità coloro che dicono “io”», per poi articolarsi come un'analisi interpretativa fenomenologica *sui generis* in cui la prospettiva della prima persona è inerente alla prospettiva della terza persona. L'analisi del linguaggio e l'antropologia filosofica si intrecciano conducendo ad una importante conclusione per la filosofia della

⁴²⁰ Ivi, p. 67.

morale: il contegno contemplativo del mistico, che si ritrae da sé e relativizza la propria egocentricità, può essere inteso, oltre che come aspirazione alla pace interiore, anche come contegno attivo, concepito sotto forma di amore universale, compassione e amore disinteressato, nel quale sono integrati i due gradi della morale del dovere e della felicità.

Il ricorso alla mistica, come relativizzazione della propria egocentricità, permetterebbe dunque di dare una risposta ad alcune delle importanti domande che sono alla base della riflessione filosofico morale di Tugendhat. Perché sentirsi parte di una comunità nella quale esercitare il principio del rispetto reciproco? Perché rispettare le regole comunitarie, anche quando si è nelle condizioni, in virtù della propria potenza, di trasgredirle? Perché aderire ad una norma morale anche senza dover fare riferimento ad un principio sovranaturale garanzia del premio ai buoni e della punizione ai cattivi? Come concepire la vita buona? Quali ragioni si danno per aderire ad una determinata concezione di vita buona più che a un'altra? Dovrebbe essere ormai chiaro che Tugendhat non rinuncia a pensare come possibile la scelta per la "vita buona", poiché ne rinviene la possibilità, mediante l'analisi del linguaggio e la conseguente analisi antropologica, nelle possibilità inerenti la stessa mistica (affronterò più ampiamente le modalità e le implicazioni di questa concezione nei paragrafi successivi).

Parlare di «analisi antropologica» e non di «analisi storica» ci permette di chiarire finalmente, prima di affrontare più nello specifico il discorso sulla mistica, il senso dell'antropologia filosofica come atteggiamento essenzialmente autoriflessivo sviluppato da Tugendhat: l'apertura al dialogo con diverse rappresentazioni della mistica, date storicamente, aiuta a pervenire, in opposizione all'orientamento che guarda alla tradizione, ad una concezione di vita buona che si realizza, per dirla con la Heller, entro la «categoria dell'universale»⁴²¹. Per Tugendhat la possibilità della vita buona si dà nella mistica, ma si dà appunto come possibilità e non come necessità:

Mistico al contrario, nel modo in cui io intendo tale parola è un atteggiamento umano che non ha alcun riferimento a qualcosa di sovranaturale: esso consiste in un esser raccolti in sé stessi, nel quale un essere umano è allo stesso tempo relazionato al mondo così come è nella sua propria esistenza e conscio della sua propria insignificanza. Tale atteggiamento si lascia comprendere facendo ricorso, come ho cercato di mostrare nel mio libro *Egocentricità e mistica*, alla struttura antropologica, nel modo in cui è emersa già in precedenza a partire dal linguaggio proposizionale, ma naturalmente solo come possibilità e non come necessità. Che questa non sia una mera possibilità, ma una possibilità di vita buona fondata razionalmente si evince in primo luogo dal fatto che venga vissuta come migliore di altre (ci si "sente" meglio al suo interno) e, in secondo luogo, dal fatto che si tratta di una possibilità che è presente in tutte le epoche: può resistere all'interno delle diverse condizioni esterne, ed è, dal suo punto di vista, riferita alla totalità della vita. Entrambi i punti di vista hanno fondamento nella struttura antropologica che

⁴²¹ Cfr. Heller 1990 (1997) il primo capitolo "La persona contingente e la scelta esistenziale".

ci differenzia dalle altre specie, tanto la comparazione riflessiva secondo il “meglio” (anche nel caso in cui il criterio è solo la sensibilità), che la rilevanza della presenza in tutte le epoche.⁴²²

La ricerca di Tugendhat è stata quindi fin dall’inizio una ricerca antropologica intesa a rinvenire nel linguaggio proposizionale il tratto precipuo che rende possibili certi contrassegni specificamente umani tra i quali l’oggettivizzazione di sé, implicita nella capacità tutta umana di «dire io», e la possibilità di interrogarsi sulle ragioni che parlano a favore o contro qualcosa (cioè una concezione condivisa di bene). Gli uomini, inoltre, in virtù del linguaggio sono dotati di un modo peculiare di rapportarsi a sé stessi, che determina la formazione della loro egocentricità e il riferimento a sé come parte di un mondo di altri oggetti e soggetti. La conseguenza di questa analisi antropologica dovrebbe consistere nel riconoscere che fare un passo indietro rispetto alla propria egocentricità significa agire per raggiungere la pace e l’equilibrio interiori. Questo processo non è separato dalla vita etica e dalla ricerca dell’*εὐδαιμονία*, della vita buona, infatti soltanto chi è in grado di sganciarsi dalle proprie cure egocentriche può attuare pienamente una vita attiva ed esercitare la fondamentale apertura nei confronti del mondo come un che di produttivo che conduce alla fioritura personale e all’azione morale altruistica.

5.1.5 La trascendenza immanente e la mistica come forme di apertura nei confronti del mondo

L’idea di apertura nei confronti del mondo è connessa in Tugendhat al concetto di «trascendenza immanente», come opposto alla concezione nietzschiana che considera la vita come esercizio della potenza. È messo qui a tema un altro dei fondamentali problemi posti dall’antropologia filosofica del primo Novecento: definire la differenza tra l’uomo e l’animale, capire inoltre se si dà nell’uomo una peculiare struttura antropologica che contraddistingue e motiva l’agire umano. Secondo Tugendhat, nel XX secolo si è affermata la concezione naturalista che considera l’essere umano alla stregua degli altri animali: «Ciò che ci contraddistingue deve essere emerso in modo naturale, proprio come tutti gli altri tratti distintivi degli altri animali, all’interno dell’evoluzione biologica. Tale concezione può essere chiamata: naturalista. Uno dei filosofi di maggior rilievo tra coloro che hanno criticato il trascendentalismo e hanno sviluppato un punto di vista naturalista è stato Nietzsche»⁴²³. Sempre secondo Tugendhat, a partire da Nietzsche si può parlare di trascendenza immanente e del fatto che l’essere umano deve essere compreso come volontà di potenza:

[...] si può dunque parlare, ora, di una trascendenza immanente, cioè di un andare al di là di sé stessi, che non è più un andare al di là di sé stessi rivolto verso qualcosa di sovranaturale, ma

⁴²² Tugendhat 2007b, p. 64.

⁴²³ Tugendhat 2000e (2014), p. 30.

un andare al di là di sé all'interno dell'essere dell'uomo». [...] Alla fine per Nietzsche si delineò l'idea che l'essere dell'uomo – e non solo dell'uomo, ma tutta la sfera vivente – dovesse essere compreso come volontà di potenza. [...] Nietzsche, con l'adozione della volontà di potenza, poté dare un senso all'idea di una trascendenza immanente. La volontà di potenza poté essere vista come una sorgente dell'agire che a partire da sé va al di là di sé e Nietzsche poté ritenere che fosse la volontà di potenza a dare senso alla vita. [...], Nietzsche credette di aver trovato in questo concetto non solo la struttura dell'essere umano, ma anche la struttura di tutti gli esseri viventi, persino di tutti gli animali in generale.⁴²⁴

Come abbiamo già visto nel paragrafo 5.1.3, anche altri pensatori della prima metà del Novecento si erano posti i fondamentali problemi dell'antropologia filosofica. In particolare Scheler e Plessner erano pervenuti alla risposta secondo cui l'uomo è l'animale che «oggettivizza» il proprio ambiente: «L'essere umano oggettivizza il proprio ambiente, egli si riferisce a ciò che è dato in un modo tale che questo gli appare come un mondo di oggetti, egli perciò oggettivizza anche sé stesso»⁴²⁵. L'oggettivazione della propria condizione è una conseguenza resa forse ancora più forte dalle possibilità del linguaggio proposizionale: evidentemente il sorgere di tale possibilità ha costituito un vantaggio affermatosi nel corso dell'evoluzione biologica. Tugendhat sottolinea come tale processo di oggettivazione e divaricazione io-mondo, soggetto-oggetto sia in sostanza ciò che può portare a diverse concezioni della «trascendenza immanente»: da un lato abbiamo la posizione più o meno statica di Heidegger, dall'altro le concezioni dinamiche di Nietzsche e Plessner. Ciò che le accomuna sarebbe il tentativo tutto umano di pervenire a «dimensioni differenti della profondità»⁴²⁶, cioè di non fermarsi alla superficie delle cose. Mentre nella prospettiva dinamica di Nietzsche la trascendenza immanente si traduce nella «volontà di potenza», per la quale l'uomo nel suo andare oltre sé stesso deve assecondare e incrementare il suo desiderio di potenza, nella prospettiva, anch'essa dinamica, di Plessner l'essere umano desidera approfondire la relazione con le cose del mondo e quindi con sé stesso:

In Plessner al contrario è emerso un concetto di trascendenza immanente che è altrettanto dinamico come nel caso di Nietzsche, ma non unilateralmente soggettivo e che non consiste neppure in una semplice relazione soggetto-oggetto o in una apertura (nelle parole di Heidegger), ma nell'approfondimento di questa relazione. L'essere umano non può darsi pace [*sich zufrieden geben*] con la superficie delle cose e deve penetrare in esse [*eindringen*]. In questo modo si costituisce un andare al di là di sé stessi il quale non è più, come nel caso di Nietzsche, un puro e semplice sviluppo quantitativo della potenza [*Macht*] dell'individuo e che non è neanche, come nel caso della gnoseologia di quel tempo o di Heidegger, un movimento tra soggetto e oggetto, tra essere umano ed essere, ma è un trascendere l'apparenza e la superficie in direzione della profondità delle cose. Ciò significa, dunque, che il modo in cui gli esseri umani hanno coscienza di qualcosa li conduce, nelle diversificate modalità di relazione con sé stessi e con il mondo, a trascendere ciò che sulle prime si offre. Ma come deve essere compreso ciò in modo più dettagliato? Plessner si è limitato a fornire solo degli accenni. Al di là di questo credo che il suo punto di partenza e quello di Scheler – cioè l'aspetto dell'oggettivazione – non colgano ancora la struttura fondamentale. Considero ancora insoddisfacente il constatare semplicemente la presenza di una struttura che differenzi gli esseri umani dagli altri animali, come è stato fatto

⁴²⁴ Ivi, pp. 30, 31.

⁴²⁵ Ivi, p. 35.

⁴²⁶ Ivi, p. 39.

dalla totalità dell'antropologia filosofica del tempo, senza interrogarsi in merito al modo in cui tale differenza si sia potuta formare nell'evoluzione biologica. Sembra essere necessario, dunque, dinanzi a questa impostazione, trovare un fondamento più convincente per comprendere questa trascendenza immanente propria dell'essere umano.⁴²⁷

In questa citazione è condensata l'interpretazione tugendthatiana di diverse concezioni di antropologia filosofica. La risposta che egli fornisce al problema di come si debba intendere la differenza uomo-animale rimanda però, come abbiamo già più volte ricordato, ad Aristotele e alla struttura predicativa del linguaggio umano. Inoltre, contro Nietzsche, la relazione dell'uomo con il mondo non dovrebbe essere intesa come desiderio di affermazione di fronte all'altro e agli oggetti del mondo, ma come apertura sostanziale nell'amore produttivo per la vita e per ciò che si fa nel desiderio di farlo bene e meglio.

Tugendhat, quindi, propone una nuova concezione di trascendenza immanente, i cui riferimenti filosofici sono ancora una volta da rinvenire in Aristotele ed Erich Fromm, ma anche in Iris Murdoch. Abbiamo già visto nel secondo capitolo l'intima connessione che lega l'etica aristotelica, intesa come disposizione attiva all'esercizio della virtù, con la caratteriologia di Fromm, la quale individua nel carattere produttivo l'elemento principale della salute psichica. La volontà di potenza è tipica di quei soggetti che non sono in grado di aprirsi al mondo, di amare il mondo: secondo questa chiave interpretativa «la volontà di potenza è una ruota che gira su sé stessa, gli oggetti si danno solo per essere sottomessi»⁴²⁸. La Murdoch in *La sovranità del bene* aggiunge ancora qualcosa alla comprensione del concetto di trascendenza immanente chiarendo meglio il legame tra la dimensione estetica e la morale: l'uomo attratto dalla bellezza riesce a dimenticare la propria egocentricità e si apre alla realtà autonoma dell'oggetto di cui contempla la bellezza. Anche nel contesto morale, nel momento in cui si riesce a mettere di lato la propria egocentricità ci si apre alla realtà autonoma dell'altro, a riconoscerne l'esistenza come indipendente da noi:

La questione è: come ci dobbiamo comportare? La nozione centrale, per lei, è l'attenzione (*attention*). Iris Murdoch prende questo termine dalla mistica francese Simone Weil. L'obbligo centrale dell'essere umano consiste nello sviluppare rispetto [*Achtung*] e attenzione nei confronti della realtà. [...]. La verità non si troverebbe mai nella superficie e perciò richiederebbe la condotta dell'attenzione e uno sforzo, uno sforzo contro la pigrizia e l'egoismo. [...]. Tutto ciò che facciamo bene, possiamo farlo meglio e ogni premura che è diretta al bene, cioè al meglio, richiede uno sforzo contro la pigrizia egoistica. [...]. Mentre la trascendenza immanente in Nietzsche consisteva in un puro accrescere sé stessi, in Murdoch consiste in un incremento nell'aprirsi nei confronti della realtà e nell'apprendere a far qualcosa bene e meglio.⁴²⁹

L'antropologia filosofica di Tugendhat ha così *in nuce* il motivo della mistica come particolare apertura nei confronti del mondo, finalizzata a ridimensionare la propria egocentricità e a porsi nei confronti della vita in modo attivo. L'auto-attivazione non è come

⁴²⁷ Ivi, pp. 36, 37.

⁴²⁸ Ivi, p. 41.

⁴²⁹ Ivi, p. 42.

per Nietzsche un processo che conduce all'affermazione egocentrica di sé, ma è una modalità di superamento delle proprie paure e pigrizie, fondata sulla relativizzazione dell'egocentricità. Una tale modalità di apertura nei confronti del mondo e degli altri sgancia l'essere umano dall'essere eccessivamente concentrato su sé stesso e permette di passare dall'egoismo esplicito (specificamente umano) all'altruismo esplicito. Vedremo meglio nel paragrafo successivo in che modo tale possibilità si dia attraverso la mistica e la connessione di questa con l'idea di vita buona.

5.2 La mistica e la vita buona

5.2.1 Il ritrarsi da sé e il «dire io»

La mistica secondo la prospettiva delineata sopra potrebbe quindi costituire il coronamento della vita morale, ciò che realmente conduce alla fioritura dell'essere umano e ciò che permette di motivare l'azione etica (Tugendhat in questo caso preferisce ricorrere alla parola «etica» e non alla parola «morale», che riferisce invece alle esigenze reciproche che sorgono all'interno del contrattualismo). Le ragioni a favore della motivazione morale e del modello di vita buona connotato in senso non egoistico risiederebbero dunque nella possibilità di relativizzare la propria egocentricità. La mistica in questo senso costituirebbe la soluzione al problema della motivazione morale e permetterebbe di raggiungere l'*εὐδαιμονία* come fioritura personale, secondo il senso che verosimilmente i Greci attribuivano a questa parola. Non esiste iato tra l'attitudine morale orientata in senso altruistico e la felicità personale: il vero *ἀγαθόν* coincide con il *καλόν*. Anche il tema della *πλεονεξία* si inserisce nel quadro antropologico precedentemente delineato: la brama di possesso non è altro che una forma degenerata della relazione con gli altri e con il mondo che limita le possibilità stesse della giustizia. L'uomo buono non è alterato da tale brama e sa contenere i desideri smodati per vivere in equilibrio con sé stesso e con il mondo. Il collegamento tra la saggezza dei Greci e la saggezza orientale diventa qui di immediata evidenza: in *Egocentricità e mistica* la riflessione sulla morale trova il suo esito in un'originale interpretazione della concezione orientale del *bodhisattva*.

La connessione tra la pratica dell'etica e la vita autenticamente felice è fortemente rimarcata dalle tradizioni sapienziali orientali: ad esempio, come è noto, negli *Yogasūtra* di Patanjali *Yama* e *Niyama* sono le basi della pratica yogica e sono ritenuti il punto di partenza che dovrebbe condurre alla realizzazione del saggio, coincidono sostanzialmente con la vita etica nel senso dei doveri da rivolgere agli altri e dei doveri da rivolgere a sé stessi⁴³⁰. Anche

⁴³⁰ Negli *Yogasūtra* di Patanjali i cinque *Yama* riguardano essenzialmente i doveri verso gli altri: la non violenza, il dire la verità, il non rubare, l'astinenza sessuale, la povertà (cfr. *Yogasūtra* II, 30 nella traduzione a

la tradizione sapienziale del buddhismo pone a fondamento dell'emancipazione del saggio, cioè della liberazione (*moksha*) dal dolore e dalla sofferenza causati dal ciclo delle reincarnazioni, l'adesione ad un codice etico alla cui base sono poste moralità, contemplazione e saggezza⁴³¹. Tugendhat riconosce in particolare nel buddhismo il tratto saliente dell'attitudine mistica che conduce alla pace interiore e che coincide con la realizzazione dell'abito etico. Infatti, la struttura antropologica alla base della mistica è ricercata nel bisogno tutto umano di pace interiore raggiungibile solo nel momento in cui si diventa in grado di trascendere la propria egocentricità: «La mistica consiste nel trascendere o relativizzare la propria *egocentricità*, un'egocentricità che gli altri animali, che non dicono "io", non possiedono. Se vogliamo comprendere i motivi della mistica, dobbiamo comprendere i problemi particolari che incontrano, con la loro egocentricità, coloro che dicono "io"». ⁴³²

Le assonanze col buddhismo sono forti, poiché uno dei fini della pratica buddhista è il tentativo di realizzare lo sradicamento dell'io, infatti in tale tradizione sapienziale assume un grande rilievo *anattā* da intendersi come inconsistenza dell'io: il praticante che comprende *anicca* (l'impermanenza di ogni cosa esistente) realizza anche la comprensione di *anattā* e *dukkha* (la sofferenza inerente l'esistenza fenomenica)⁴³³. Che ci sia un'analogia tra la concezione dell'impermanenza dell'io buddhista e la riflessione di Tugendhat sulle radici antropologiche della mistica può risultare dal primo capitolo di *Egocentricità e mistica* dal titolo «Il linguaggio proposizionale e il dire "io"». Il nucleo dell'analisi antropologica sulla mistica si fonda infatti ancora una volta su una peculiarità propria dell'essere umano in quanto animale linguistico, la sua capacità di riferirsi a sé stesso mediante il pronome di prima persona singolare «io». Abbiamo qui a che fare con una ripresa originale, a partire dall'analisi del linguaggio, di un tema specificamente buddhista: colui il quale giunge alla comprensione dell'impermanenza dell'io e riduce conseguentemente ogni attaccamento all'io e al mio ha pienamente realizzato la pace interiore. Nella tradizione buddhista questa realizzazione coincide con l'*Arhat*, che però nel buddhismo Mahayana si traduce nell'ideale del *bodhisattva*⁴³⁴, ritenuto da Tugendhat «la sola forma consistente di atteggiamento

cura di Corrado Pensa: *Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)*, Paolo Boringhieri, Torino, 1962, p. 114). I *Niyama* sono i doveri verso sé stessi. *Yama* e *Niyama* costituiscono i preliminari di qualunque asceti e sono essenzialmente legati alla vita morale, la realizzazione e la liberazione non sono possibili senza l'adesione ad un rigoroso codice etico (Cfr. Eliade, 1948, p. 56 e ss. e *Yogasūtra*, II: i sutra che vanno dal trentesimo al quarantacinquesimo).

⁴³¹ Conze 1955, p. 9.

⁴³² Tugendhat 2003 (2010), p. 10.

⁴³³ Cfr. Sayagyi U Ba Khin, 1993, p. 87. Sayagyi U Ba Khin riporta a p. 88 questo estratto di un discorso del Buddha: «Meditatori, a colui che percepisce l'impermanenza si manifesta chiaramente la percezione della inconsistenza e mancanza di un Io. E in chi percepisce questa inconsistenza, l'egoismo viene distrutto».

⁴³⁴ Cfr. Conze 1955, p. 182.

mistico»⁴³⁵. Come giunge a questa conclusione? In questo paragrafo illustro il punto di partenza del ragionamento di Tugendhat a partire dall'analisi dell'uso della parola "io" che fa parte della struttura proposizionale del linguaggio umano. Nel paragrafo 5.2.4 affronterò invece più nel dettaglio il modo in cui si approda comparando le diverse mistiche all'ideale del *bodhisattva*.

Abbiamo visto sopra a proposito dell'antropologia filosofica di Tugendhat che uno degli aspetti decisivi per comprendere la differenza uomo animale consiste nella possibilità che l'uomo ha di oggettivare sé stesso attraverso il linguaggio: i deittici permettono il riferimento ad un universo oggettivo che può essere richiamato come indipendente dalla situazione contingente. Tale riferimento agli oggetti è ciò che permette di intendersi all'interno della comunità dei parlanti, ma nel caso degli esseri umani la stessa comunità è parte dell'universo degli oggetti, inoltre i parlanti possono identificarsi vicendevolmente e ciascuno può riferirsi a sé stesso dicendo "io". Il riferimento a sé stessi nel momento in cui si utilizza il pronome personale di prima persona non avviene più dall'esterno, ma dall'interno del proprio campo percettivo, che è naturalmente influenzato dalla relazione con gli altri.⁴³⁶ Tugendhat distingue tra predicati percettivi (ad esempio Pietro ha i capelli rossi), predicati convenzionali (ad esempio Pietro è il padre di Alfredo) ed infine predicati «interiori», cioè predicati che si accompagnano a stati di coscienza. La costituzione degli stati dell'io è in definitiva il risultato della possibilità che ciascuno ha di riferire a sé stesso attraverso un processo immediato i propri stati di coscienza. Inoltre, il sapere immediato dei propri stati di coscienza combacia con l'impiego del termine singolare con il quale ci si riferisce a sé stessi, cioè del pronome di prima persona singolare "io"⁴³⁷.

Nell'evolversi del ragionamento possiamo intravedere sullo sfondo la psicoanalisi in particolare in riferimento allo sviluppo degli stati dell'io e del sentirsi importanti nel caso del bambino. Il passaggio dalla coscienza pre-proposizionale alla coscienza dell'io è possibile nella misura in cui ciascuno obietta le proprie opinioni, i propri desideri, le proprie intenzioni, i propri sentimenti: chi dice io attribuisce importanza a sé stesso e attribuisce importanza anche agli altri, che sono in grado di mettere in discussione la sua stessa importanza. Quel processo di oggettivazione che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente costituisce il discrimine tra l'uomo e l'animale, è reso possibile dal «dire io»⁴³⁸:

⁴³⁵ Tugendhat 2003 (2010), p. 136.

⁴³⁶ Ricordo qui che Tugendhat in *Autocoscienza e autodeterminazione* fa propria la concezione di Mead secondo la quale la dimensione della coscienza è interpersonale, pertanto il processo percettivo che avviene all'interno del proprio campo non è mai un processo *solipsistico*, ma il frutto di una mediazione attiva tra diverse intersoggettività.

⁴³⁷ Ivi, p. 28.

⁴³⁸ Sulla relazione tra processo di oggettivazione dell'ambiente, linguaggio e "dire io" cfr. Cimatti, 2013 (in

L'essere umano si oggettiva nel dire "io" e contemporaneamente a questa auto-oggettivazione si forma una coscienza di altri oggetti e soggetti, ciò in definitiva significa che nessuno può dire io da solo. Possedere la coscienza del proprio "io" significa possedere la coscienza dell'esistenza di altri "io", ciascuno che sappia di essere centro può riconoscere l'esistenza di altri centri e in questo senso può fare un passo indietro dalla propria «egocentricità». La parola «egocentricità» non deve essere equiparata alla parola egoismo, inoltre Tugendhat non usa l'aggettivo egocentrico (*egozentrisch*), ma costruisce il sostantivo egocentricità (*Egozentrizität*)⁴³⁹. Tanto l'egoismo quanto l'altruismo devono essere intesi come modi dell'egocentricità. Ciascun essere deliberante sa di essere centro di un mondo e sa che appartiene ad un mondo di altri centri: questo sapersi centro conduce alla consapevolezza del proprio attribuirsi importanza.

Qui Tugendhat opera un passaggio alla psicologia evolutiva del bambino, recuperando il tema del «riconoscimento» elaborato dal filosofo Tzvetan Todorov e confermato dalle osservazioni dello psicoanalista René Spitz: il riconoscimento della propria esistenza da parte degli altri è una necessità vitale fin dal primo anno di vita⁴⁴⁰. Così gli uomini avrebbero nella loro vita un'inesauribile fame di importanza, un bisogno costante di sentirsi stimati dagli altri e da sé stessi e di percepirsi importanti per gli altri e per sé stessi. Il concetto di importanza comincia a diventare interessante ai fini della comprensione della mistica nella sua connessione con il problema della vita pratica e dell'apertura al bene: relativizzare il proprio sentirsi importanti, fare un passo indietro dalla propria egocentricità consapevoli della propria piccolezza nell'universo è uno dei modi che gli uomini possono utilizzare per mitigare le proprie cure e quindi giungere all'agognato bisogno di pace interiore. La metafora del «ritirarsi da sé» è ciò che permette di comprendere il senso della mistica, ritirarsi da sé è già un trascendere la propria egocentricità che apre alla possibilità dell'*εὐδαιμονία*:

Chiunque nell'ambito dei rapporti fra gli uomini sia in grado di accettare la possibilità di tirarsi indietro, in quanto dispone di un punto di riferimento che gli consente di non attribuirsi troppa importanza, si comporta almeno in parte come un mistico (nella mia accezione del termine). [...]. In ogni caso dovrebbe essere ormai del tutto chiaro che l'egocentricità emergente nell'autorelazione proposizionale-oggettivante richiede a molti livelli il perfezionamento della capacità di attutire questa stessa egocentricità. Gli individui che appartengono a questa specie

particolare il secondo capitolo "La macchina antropogenetica", pp. 24 - 49).

⁴³⁹ Cfr. Jacobi 2012 (Hg.), p. 15.

⁴⁴⁰ Tugendhat 2003 (2010), p. 43. Il tema del "riconoscimento" ha assunto un certo rilievo nella riflessione filosofica contemporanea in particolare grazie ai lavori di Axel Honneth. Tugendhat riconduce la genesi evolutiva del "riconoscimento" all'interno delle ipotesi empiriche relative alle fasi di sviluppo del bambino, la stessa linea utilizzata in riferimento al problema della giustificazione dei giudizi morali (cfr. cap. III del presente lavoro). A differenza di Honneth (2018) non sviluppa in *Egocentricità e mistica* un'analisi del riconoscimento nei termini di storia delle idee e dei concetti.

crescono di per sé egocentrici, e tuttavia possono vivere bene soltanto se imparano a concepirsi un po' meno egocentricamente.⁴⁴¹

Per gli «*ich*»-*Sager*, coloro i quali dicono io, è possibile fare un passo indietro dalla propria egocentricità (che in realtà include come detto sopra tanto la dimensione altruistica quanto l'egoistica), accreditando così l'ipotesi della possibilità della vita buona. Gli uomini possono godere della propria egocentricità quando si dedicano ad attività per loro gratificanti, ma il passo indietro dall'egocentricità è ciò che in definitiva permette di attuare pienamente l'altruismo, che come vedremo meglio più avanti, illustrando le diverse forme di mistica, si concreta al massimo nella figura del *bodhisattva*, cioè di colui il quale avendo relativizzato totalmente sé stesso e avendo raggiunto la liberazione ritorna altruisticamente tra gli altri diffondendo il suo amore.

5.2.2 Bene morale, bene prudenziale, onestà intellettuale

Si è già detto che per Tugendhat il bene morale è una forma particolare di bene avverbiale: una cosa può essere fatta bene o meglio. Egli però parla anche di «bene prudenziale»: ciò che è voluto da colui il quale lo vuole perché ritenuto un bene per lui. La configurazione egocentrica che contraddistingue l'uomo porta ciascuno a ritenere per lui buona una cosa o un corso d'azione: il bene ritenuto buono dal singolo è il suo bene prudenziale. La distinzione tra bene morale e bene prudenziale è importante, perché riguarda ciò che motiva l'azione morale: è chiaro che se si riesce a pensare la propria azione morale come coincidente con il proprio bene prudenziale rettamente inteso, allora la motivazione ad agire moralmente sarà radicalmente potenziata. Per Platone e Aristotele il bene prudenziale dell'individuo coincide con il bene morale, l'*ἀγαθόν* è uguale al *καλόν*. Ciò significa che solo il bene prudenziale sarebbe in grado di motivare l'azione morale rettamente intesa: soltanto chi percepisce l'azione morale come il suo proprio bene è realmente motivato a compierla. È un recupero radicale della posizione morale degli antichi, con la quale: non si agirebbe soltanto accordando la propria volontà ad un principio, che pure esiste e si fonda sull'idea del contrattualismo simmetrico, ma si agisce anche per venire incontro al proprio bisogno di felicità e pace interiore. L'uomo buono è secondo questa prospettiva l'uomo autenticamente felice: non si può pensare che esista un uomo malvagio che sia anche felice.

È facile leggere in questa concezione la preminenza del lascito aristotelico: nell'*Etica Nicomachea* la pratica delle virtù del carattere e delle virtù morali è un tutt'uno, chi agisce bene è felice e nell'azione virtuosa conforme al bene può fiorire pienamente come uomo. Il

⁴⁴¹ Ivi, p. 82.

problema della motivazione morale è qui centrale e a Tugendhat interessa spiegare come sia possibile che la sua personale idea di vita buona conforme al contrattualismo simmetrico e ancor più alla pratica dell'altruismo esplicito possa realmente generare uno stato d'animo di contentezza e di pace interiore. La mistica è il completamento della vita morale: l'etica della vita buona è resa possibile dalla mistica, poiché il contegno mistico permette di far coincidere il bene prudenziale del singolo con il bene morale.

Un primo aspetto di questa possibilità si dà nella pratica dell'onestà intellettuale: l'uomo intellettualmente onesto è orientato al bene a prescindere dal successo che la sua azione comporta⁴⁴². Le virtù intese come disposizioni sono necessarie anche per raggiungere fini egoistici: ad esempio ad un generale che intende sottomettere un popolo si richiede del coraggio e la medesima virtù è richiesta a chi vuole seguire un principio di giustizia in una società ingiusta. Ma si dà una virtù particolare, quella appunto dell'onestà intellettuale, nel caso in cui ci si orienta verso il bene indipendentemente dal riconoscimento che ne potrebbe derivare a livello personale e sociale nell'attuarla. In *Egocentricità e mistica* Tugendhat afferma – forse contraddicendosi in parte rispetto alla tesi da lui stesso prima sposata secondo la quale l'uomo intellettualmente onesto non persegue il successo – che il movente dell'onestà intellettuale è la paura della vergogna. Nel saggio *Mi correggo: osservazioni sull'onestà intellettuale* (2007, trad. it. 2014) egli corregge questa posizione, infatti asserisce che «il tema primario dell'onestà intellettuale in senso sostanziale, così come l'abbiamo incontrata in Socrate e anche in Weber, è il *bene*»⁴⁴³. Ad ogni modo, poiché è possibile trascendere l'egocentricità soltanto senza l'egoismo e senza il bisogno parossistico di attribuirsi importanza, allora sarà possibile esercitare l'onestà intellettuale come attitudine al bene soltanto quando si soffre di non sapere cosa è il bene, soltanto quando si teme la *folia* di un corso d'azione che non sia orientato al bene: se si vede chiaramente la bontà di qualcosa non la si potrebbe negare di fronte a sé stessi se non a costo di contraddirsi.

5.2.3 Mettersi in relazione con la vita e con la morte

Prima di affrontare nel prossimo paragrafo la relazione tra religione e mistica e l'analisi delle radici antropologiche delle diverse forme di mistica ricordo brevemente che una mo-

⁴⁴² Ivi, p. 78.

⁴⁴³ Tugendhat 2007e (2014) p. 115. Abbiamo già sottolineato che Tugendhat rivede più volte la sua posizione sull'onestà intellettuale (cfr. nota 115). Tugendhat in *Dalla metafisica all'antropologia* ritiene che la cartina di tornasole dell'onestà intellettuale sia l'interrogativo sull'esistenza di Dio, ma in questo caso ci si allontana dalla tematica squisitamente etica e ci si apre ad una più specifica riflessione antropologica sul confronto tra religione e mistica.

dalità di relativizzazione di chi dice io può essere attuata attraverso la profonda comprensione del proprio mettersi in relazione con la morte. Abbiamo detto che Tugendhat riflette sul nostro essere emotivamente situati nel mondo: gli uomini hanno bisogno di sentirsi importanti, ciascun uomo, dacché apprende il linguaggio proposizionale, e in particolare l'uso del pronome personale di prima persona "io", si pone in relazione con sé e con gli altri, manifestando una certa fame di importanza.

Gli uomini hanno, però, anche heideggerianamente *cura di sé*. Questo è possibile perché possiedono una raffinata coscienza del tempo, sono in grado di porsi scopi e di percepire il futuro. Se gli uomini sono proiettati sempre verso il futuro, protesi verso un orizzonte temporale sempre mutevole, il *mettersi in relazione con la morte* costituisce un invito ad avere cura di sé relativizzando le proprie cure nel mondo. L'egocentricità sarebbe relativizzata dal mettersi in relazione con la morte e il liberarsi dalla *brama* di importanza, in quanto causa primaria della vulnerabilità umana, condurrebbe ad un processo di autoguarigione. Chi infatti si lascia dietro la brama di conferme, si libera dal peso emotivo che determina in lui la costituzione affettiva egocentrica e si apre così alla possibilità di amare l'altro in quanto importante in sé come essere umano a prescindere dal ruolo occupato nella società. La contemplazione della morte, incontrando la suggestione filosofica di Tugendhat, diventa quindi un monito al nostro attribuirci importanza e un invito a rivedere il nostro stare nel mondo con gli altri. Molti, posti seriamente di fronte all'incalzare del tempo che la morte rappresenta, immaginando la fine imminente, decidono di cambiare il «come» della loro vita:

Quando invece si immagina solo nella fantasia come sarebbe se presto si cessasse di vivere, la domanda sulla propria vita appare ovvia e ogni volta il confronto con la morte ha un effetto unificante, importantissimo per la domanda sul «come» della vita.

Il pensiero della morte sempre possibile conferisce una particolare forza alla domanda su come si debba vivere, soprattutto perché di fronte a una morte imminente si dispone di poco tempo. [...]. Accade che chi abbia avuto un infarto accompagnato da una forte paura della morte decida nei giorni seguenti di cambiare la propria vita, prima di tornare a poco a poco alla solita *routine*.⁴⁴⁴

La vita stessa è costellata da una molteplicità di scopi, di attese, di cure: non potremmo figurarci il nostro sentirci complessivo (lo stato d'animo per Heidegger) senza pensarci in un tempo, senza vederci proiettati verso il futuro ripieno della nostra progettualità: gli uomini per Tugendhat si distinguono dagli altri animali perché hanno una coscienza meno rudimentale del fatto che la loro vita si estende nel futuro, «si relazionano al proprio continuare a vivere prendendo posizione valutativamente sulla propria vita»⁴⁴⁵. La prospettiva della morte, allora apre alla domanda pratica più importante sul come della vita:

⁴⁴⁴ Tugendhat 2003 (2010), p. 97.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 87.

«come voglio vivere/devo vivere?». La domanda sul come della vita, come abbiamo già visto analizzando i saggi morali di Tugendhat, può essere affrontata su un piano collettivo. Ma può avere anche un risvolto chiaramente ed immediatamente soggettivo, poiché il bisogno di dispersione alimentato dall'opprimente affanno del volersi sentire importanti, dall'opprimente ricerca di azioni importanti e significative dovrebbe nella prospettiva unificante della morte ridursi e acquietarsi: «Finché ci si trova immersi nel molteplice delle singole attività e dei singoli scopi, ci si prende assolutamente sul serio nella propria egocentricità [...]. Se invece si problematizza la propria vita [...] ci si percepisce nella propria esiguità e nell'esiguità delle proprie cure rispetto al mondo»⁴⁴⁶.

5.2.4 Le diverse forme di mistica: la mistica come «ritrarsi da sé» e il *bodhisattva* come compimento dell'etica della compassione universale

La concezione della mistica di Tugendhat potrebbe essere compendiata nella metafora del “ritrarsi da sé”: la mistica è una forma di raccoglimento per temperare le cure dell'egocentricità. Ci si raccoglie alla ricerca della stabilità emotiva: il nostro essere nel mondo è così contrassegnato dall'esperienza della contingenza da richiedere un “metodo” per attuare il distacco dalle vicissitudini che ogni uomo incontra lungo il proprio cammino. È questo l'aspetto primario che porta Tugendhat ad interrogarsi sulla natura delle radici antropologiche comuni alle diverse forme di espressione della mistica nelle varie tradizioni culturali: qual è esattamente l'attitudine comune del contegno mistico nei diversi contesti storici e culturali? In che modo si diversifica la sua connotazione? Qual è il legame tra mistica e religione? La radice antropologica comune a tutte le mistiche consiste per Tugendhat nell'esigenza del raccogliersi: ciò che le differenzia, fatte salve le similarità, sono le modalità in cui si esplicano le forme di raccoglimento.

A suffragio di questa tesi si può rilevare che le tradizioni orientali sono spesso delle sotterologie⁴⁴⁷: nel buddhismo ad esempio le quattro nobili verità servono a ricordarci l'inevitabilità dell'esperienza del dolore, della morte, dell'impermanenza e a indicarci l'ortoprassi per liberarcene. Anche il fine della tradizione del *Sāmkhya* e dello Yoga di Patanjali è la liberazione dalla sofferenza: «Il *Sāmkhya* mira a raggiungere la liberazione tramite esclusivamente la gnosi, lo Yoga afferma invece l'indispensabilità di una ascesi e di una tecnica meditativa»⁴⁴⁸. Nell'analisi antropologica di Tugendhat la meditazione è un modo per liberarsi dall'attaccamento volontaristico e ciò può avvenire *raccogliendosi* di fronte ad esempio

⁴⁴⁶ Ivi, p. 99.

⁴⁴⁷ Cfr. Eliade 1948 (2003), p. 28.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 30.

all'Universo, all'Uno, a Dio, al Tao, al Vuoto. Ci si può senz'altro rivolgere a "cose di questo mondo", ad esempio a una causa, a un fine, a un amore. Ma questo rivolgersi verso qualcosa non è ancora un "raccolgersi" in quanto le "cose di questo mondo" non si sottraggono alla contingenza. Né è pienamente possibile raccogliere sé stessi in vista di sé stessi.⁴⁴⁹ Per Tugendhat esiste nell'uomo una peculiare struttura antropologica, una radice comune a tutte le mistiche, che rende possibile situarsi affettivamente in senso mistico:

Penso che tutta la mistica debba essere compresa a partire da un motivo ben preciso: non si viene semplicemente afferrati dal sentimento mistico dell'unione con il tutto; piuttosto, si cerca un tale sentimento. Perché? Una risposta è questa: gli uomini sentono il bisogno di pace interiore. [...]. Forse si può dire che all'origine di ogni mistica ci sia il tentativo di staccarsi dalla cura di sé, o almeno di temperare questa cura. Se la mistica consiste nel sentimento del divenire-uno [...], questo sentimento poggia sul bisogno di liberarsi dall'isolamento dell'essere se stessi e da quel modo peculiare in cui gli uomini si considerano importanti e si curano di sé anche quando si occupano d'altro.⁴⁵⁰

Se l'abito mistico consiste in quel particolare stato di grazia per il quale l'individuo si sa sprofondato in una condizione di quiete, conseguenza ad un tempo di uno svuotamento e di una centratura della propria costituzione affettiva egocentrica, allora ogni uomo ha in sé una tensione mistica, che prescinde dall'adesione ad un particolare credo religioso.

Mircea Eliade ad esempio, pur asserendo la presenza di divergenze nelle finalità, nota alcune similitudini nelle pratiche mistico-ascetiche di tradizioni culturali tra loro diverse: le tecniche di respirazione degli esicasti e del taoismo hanno una qualche affinità col *prānāyāma* dello Yoga. Tuttavia, sottolinea che le analogie esteriori non devono trarre in inganno: «Per gli esicasti la disciplina della respirazione e la postura del corpo hanno lo scopo di preparare l'orazione mentale; negli Yoga-Sūtra, questi esercizi mirano alla "unificazione della coscienza" e a preparare le "meditazione"»⁴⁵¹. Aggiunge però che le due tecniche «sono, dal punto di vista fenomenologico, così somiglianti da porre il problema di un influsso della fisiologia mistica indiana sull'esicasm»⁴⁵².

Anche un intellettuale di chiara ispirazione religiosa, come Carlo Maria Martini, nel momento in cui distingue tra meditazione naturale e meditazione religiosa, riconosce come Tugendhat il darsi di una struttura antropologica nell'essere umano orientata al bisogno di raccoglimento e pace interiore⁴⁵³. Naturalmente Martini ammette anche la possibilità di una

⁴⁴⁹ Tugendhat 2003 (2010), p. 105.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 9.

⁴⁵¹ Eliade, 1948 (2003), p. 189.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ «Che cosa intendo per meditazione naturale? È un fatto così ovvio e così proprio dell'uomo, che è difficile descrivere e definire; è un'esperienza che tutti facciamo, che si può richiamare con parole, ma difficilmente si può definire; qualcosa che è proprio dell'uomo *sapiens*, dell'uomo giunto ad una certa maturità ed esperienza. In che cosa consiste? Ci sono delle parole analoghe, che ci possono mettere sulla pista per scoprire questa esperienza che tutti facciamo, parole come raccoglimento, concentrazione – o se vogliamo, distensione, possesso – che esprimono l'esperienza di chi raduna ciò che è disperso, di chi sente che ci sono in lui elementi

specifica meditazione religiosa (come nel caso degli esicasti descritti da Eliade) che permette di entrare nel centro di sé per trovarvi, in un rapporto personale, la presenza divina. Mentre Eliade individua analogie tra le pratiche mistiche nelle varie tradizioni culturali e Martini concepisce due modalità della pratica meditativa, Tugendhat ritiene che si diano due modi di concepire la mistica:

Nelle definizioni usuali di mistica troviamo al centro o 1) l'idea di un'esperienza diretta di Dio o di una realtà ultima, oppure (2) l'idea di una visione, di uno sprofondamento meditativo o di un sentirsi-in-uno con questa realtà. Il primo di questi due modi di vedere – l'entrare in diretto contatto con qualcosa di trascendente – è orientato più sulla mistica occidentale, di carattere soprattutto religioso, mentre il secondo – lo sprofondamento meditativo – corrisponde piuttosto alle forme mistiche dell'India o dell'Estremo Oriente. La prima modalità deve passare in secondo piano se, come nel mio caso, non si considera più la religione in senso stretto quale possibilità nella prospettiva della prima persona.⁴⁵⁴

Tugendhat sembra prediligere la disposizione mistica asiatica che non si riferisce principalmente a Dio. Infatti, per lui religione e mistica scaturiscono dalla comune struttura antropologica per la quale il volere umano è sempre rivolto a scopi inseriti nel futuro, a desideri, che spesso possono essere frustrati. La religione risponde alle aspettative umane nel senso di credere di potere venire incontro ai desideri trasformando il mondo mediante l'invocazione a Dio, la preghiera o la magia. La mistica al contrario non pretende di trasformare il mondo quanto di relativizzare il desiderio egocentrico e così di relativizzare sé stessi con i propri attaccamenti e le proprie cure.

Tugendhat, come abbiamo già visto nel III capitolo, accoglie la tesi secondo cui la fede in Dio oggi è incompatibile con l'onestà intellettuale. Tuttavia, la religione contiene in sé anche tratti che appartengono autenticamente alla mistica: ad esempio l'idea della totalità che l'uomo può cogliere nell'esperienza della gradazione tra grande e piccolo quando si pone al cospetto dell'universo e più in generale l'idea del "sacro"⁴⁵⁵. Tugendhat richiama esplicitamente l'opera di Rudolf Otto del 1917 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, nella quale è presentato il concetto di «numinoso» e di «totalmente altro» per illustrare il modo in cui l'uomo si rapporta, da un punto di vista emotivo, a questo senso di incomparabile grandezza, quando si scorge nella tensione

periferici che possono essere raccolti verso l'interno. Meglio, forse, «concentrazione» dà l'idea di far convergere questi elementi verso un centro»: Martini, 2011, p. 418.

⁴⁵⁴ Tugendhat 2003 (2010), p. 107.

⁴⁵⁵ Riagganciandomi a quanto scritto sopra a proposito dell'esperienza meditativa comune alle varie tradizioni religiose e compatibile con l'idea di una meditazione naturale (cfr. *supra* Martini, 2011 ed Eliade 1948), rilevo l'esistenza della chiave di lettura della categoria del "sacro" come un dato bio-logico della specie *Homo sapiens* (cfr. Cimatti, 2009). In Tugendhat la possibilità del sacro si dà all'interno delle possibilità del linguaggio proposizionale (come tratto distintivo dell'animale umano) e, come vedremo nell'ultimo paragrafo, lo stupore filosofico è ricondotto alle strutture della nostra comprensione, che è essenzialmente linguistica. L'elemento cognitivo non è scisso da quello emotivo: lo stupore filosofico è potremmo dire una particolare *emozione cognitiva* che emerge all'interno delle possibilità del linguaggio proposizionale.

tra grande e piccolo. La percezione del «totalmente altro» apre al senso del «misterioso» (*mysterium*), del «terrificante» (*tremendum*) e dell'«attraente» (*fascinans*)⁴⁵⁶.

Tugendhat insiste sul fatto che il numinoso sia legato alla sua concezione di mistica come relativizzazione delle cure egocentriche, anche se, a mio avviso, il numinoso potrebbe essere posto in più diretta relazione con l'*elemento teoretico* del bisogno di conoscere, che è proprio dell'uomo quando si pone di fronte all'universo. Come vedremo meglio più avanti, Tugendhat però non trascura il motivo dello «stupore» sul quale si sofferma nell'ultimo capitolo di *Egocentricità e mistica*. La mistica rimane comunque per Tugendhat essenzialmente connessa al motivo pratico del ritirarsi dalla propria costituzione affettiva egocentrica: «[...]», per il mistico, invece, il rendersi consapevole dell'esistenza del numinoso – lo si chiami “universo” o “essere”, o tao, o lo si consideri come Dio – funziona come punto di riferimento puntando al quale ci si ritrae dai propri desideri – in modo totale o parziale –, tentando così di raggiungere una condizione di pace interiore»⁴⁵⁷.

Diverse sono le modalità del ritrarsi dall'«io voglio»: può avvenire al cospetto dell'universo inteso come un uno dal quale ci si lascia assorbire, con il quale si diventa uno (questo potrebbe essere il caso di certa mistica religiosa che si compendia nella possibilità dell'*unio mystica*); o dare luogo alle mistiche della rinuncia al mondo visto come parvenza illusoria, come nel caso dell'induismo e del buddhismo; oppure il ritrarsi dall'«io voglio» può attuarsi mediante l'integrazione della relativizzazione delle proprie cure e frustrazioni all'interno della vita ordinaria (taoismo). Il mistico taoista è per Tugendhat il più rappresentativo di questo secondo caso, poiché integra il bisogno di pace e quiete interiore all'interno della vita ordinaria. Il taoismo non è contraddistinto come nel caso delle mistiche indiane da molte sintesi teoretiche, esso sarebbe essenzialmente una mistica immanente che coglie nel Tao il processo di sintesi della curva degli opposti: fornisce indicazioni essenzialmente pratiche, è una dottrina della prudenza che invita all'azione nel mondo, ma liberandola dalla fretta, dal bisogno di riconoscimento, dalla preoccupazione per il futuro, dall'ostinazione. Tugendhat individua proprio nel rifiuto dell'ostinazione (*Eigenwille*) un'affinità tra il taoismo e il misticismo di Meister Eckhart. In Eckhart la volontà buona è del tutto priva del legame con l'io: l'uomo che vuole unicamente la volontà di Dio è uscito dal legame con sé stesso e quindi è libero dai legami con le cose. Inoltre Eckhart come il taoismo non propone una fuga dal mondo o la via contemplativa come privilegiata poiché è necessario rimanere tra le cose e le persone. La preghiera eckhartiana conduce al distacco e all'accettazione della realtà, la solitudine del saggio è come nel taoismo un mezzo per fare un passo indietro dalle cure

⁴⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 110.

⁴⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 115.

egocentriche, il ritrarsi è un adattarsi al mutare delle circostanze nella consapevolezza della continuità della curva del tao. Tuttavia, al mistico taoista, anche se non attua la fuga dal mondo, manca l'amore (e qui finisce l'affinità con Eckhart), ciò che invece è ammesso nel buddhismo *mahayana*.

Ho proposto la categoria interpretativa dell'*εὐδαιμονία* come chiave di lettura unificante della produzione filosofica morale di Tugendhat: la compassione generalizzata del buddhismo *mahayana* si presenterebbe, seguendo questa logica, come ciò che può realmente motivare l'azione morale e condurre ad un'ideale vita buona. A mio avviso, il fatto che la mistica per Tugendhat sia la più compiuta articolazione e attuazione dell'impulso pratico orientato alla vita buona si rende evidente nel decimo paragrafo di *Egocentricità e mistica*, che è dedicato alla figura del bodhisattva: «L'esempio più impressionante di un legame tra mistica e amore universale è l'ideale del bodhisattva nel buddhismo *mahāyāna*»⁴⁵⁸. Infatti, l'*arhat* del buddhismo *theravāda*, il santo degno di venerazione, è colui che si è staccato definitivamente dalle cure mondane e ha raggiunto il nirvana, la liberazione. L'*arhat* è però totalmente emancipato, una volta raggiunta l'illuminazione non ritorna al mondo e agli uomini. L'*arhat* secondo la concezione mahayanista non si sarebbe del tutto sbarazzato dall'attaccamento volontaristico egocentrico e in virtù dei non recisi legami con l'io sarebbe incapace della compiuta autorelativizzazione mistica. Il buddhismo *mahāyāna* al contrario introduce la figura del *bodhisattva* come quella dell'uomo ideale⁴⁵⁹, colui il quale in un atto di totale compassione, dopo avere raggiunto l'illuminazione, ritorna tra gli uomini per aiutarli a liberarsi: il *bodhisattva* costituisce la figura più convincente dell'amore universale e sarebbe pertanto l'apice della vita etica orientata all'altruismo. Nell'ideale *bodhisattva* confluisce così il motivo della vita felice, dell'*εὐδαιμονία* dei Greci: la saggezza orientale e l'occidentale si incontrano, la piena realizzazione dell'abito etico e con essa la piena felicità si ottengono quando il movente prudenziale coincide con il movente morale: essere uomini buoni è ciò che realmente rende felici.

⁴⁵⁸ Tugendhat 2003 (2010), p. 131.

⁴⁵⁹ Conze 1955, pp. 141-143: «A proposito dell'Arhat, i Mahayanisti hanno sostenuto che egli non s'era sbarazzato del tutto da ogni attaccamento all'"io" e al "mio". Egli si era messo sulla via del Nirvana per la propria liberazione, era entrato nel Nirvana ma gli altri ne erano restati fuori. Per questo si disse che l'Arhat si sentiva diverso dagli altri, poneva una differenza tra sé stesso e gli altri, rivelando così di non essere capace di realizzare pienamente la verità del *Non-Sé*. [...] I Mahayanisti hanno dunque sostenuto che l'Arhat non aveva aspirato a una meta sufficientemente elevata. Secondo i Mahayanisti l'uomo ideale, fine dello sforzo buddhista, non era l'Arhat egocentrico, chiuso in se stesso, freddo verso gli altri, ma il Bodhisattva dalla compassione universale, colui che ha abbandonato il mondo ma non gli esseri del mondo. Mentre prima la saggezza era considerata la più alta virtù e la compassione una virtù sussidiaria, ora la compassione assume l'eguale dignità della saggezza».

5.3 Stupore e *sprofondamento* meditativo.

Nel VI capitolo di *Egocentricità e mistica* si insiste sul carattere eminentemente pratico del contegno mistico compendiato nella figura del *bodhisattva*. L'analisi di Tugendhat non si conclude però con quel capitolo: la sua posizione andrebbe pertanto integrata e letta adeguatamente alla luce di quanto viene invece trattato nel VII e ultimo capitolo dal titolo «Stupore». Infatti nel VI capitolo: 1) non si mostra adeguatamente, proprio dalla prospettiva della prima persona, il modo in cui sia possibile attuare lo “sprofondamento meditativo” né tantomeno vengono discusse le modalità *operative* suggerite dalle varie tradizioni mistiche; 2) il “riduzionismo antropologico” del VI capitolo pone eccessivamente in secondo piano il fatto *storico* per il quale la *sorgente* della mistica, anche nelle tradizioni meno legate all'ontologia come la buddhista o la taoista, può essere rinvenuta in una certa *tensione* metafisica di natura eminentemente conoscitiva. L'aspetto del *mysterium* e del *mirum*, importanti per comprendere il numinoso, erano stati lasciati in secondo piano e vengono adesso trattati, come vedremo meglio fra poco, rivolgendo lo sguardo a quanto scrive Wittgenstein nella *Conferenza sull'etica* (1966) a proposito dello stupirsi di fronte all'esistenza del mondo.

Per quanto riguarda il primo punto, ritengo che Tugendhat non affronti adeguatamente il problema dell'ascesi, dell'esercizio finalizzato a sviluppare determinati stati di coscienza, che potremmo qualificare come mistici nella misura in cui aiutano a relativizzare l'egocentricità. Quali sono le pratiche che le diverse tradizioni sapienziali propongono? Sarebbe auspicabile una riflessione antropologica più approfondita intorno a questo aspetto, non basta infatti escludere dal discorso la proposta di William James (e altre simili), perché, con le parole di Tugendhat, «dalla prospettiva della prima persona mi sforzo di vedere la mistica come un che di accessibile a ogni uomo e non dipendente da speciali esercizi né da particolari attitudini»⁴⁶⁰. Infatti, le pratiche ascetiche delle varie tradizioni mistiche sono spesso compatibili anche all'interno di una prospettiva laica e andrebbero comprese nella loro peculiarità antropologica. L'esempio dell'esicasmò che ho riportato sopra è abbastanza illuminante. Nel VII capitolo sullo stupore dobbiamo senz'altro rinvenire il senso dello *sprofondamento* meditativo e la possibilità della sua attuazione dalla prospettiva in prima persona di Tugendhat e provare a capire in che modo si rivolga anche a noi che ne siamo lettori o in che modo possa essere integrato nella prospettiva dell'antropologia in terza persona.

Risulta invece più difficile interpretare la posizione di Tugendhat con riferimento al secondo punto relativo al *mirum* («degnò di stupore»). La sua proposta può essere inquadrata esclusivamente come affermazione della possibile esistenza di una struttura antropologica

⁴⁶⁰ Tugendhat 2003 (2010), p. 108.

dell'umano a carattere metafisico (la kantiana *metaphysica naturalis*⁴⁶¹)? O abbiamo anche un'apertura nei confronti della metafisica dalla prospettiva della filosofia analitica del linguaggio? Potremmo persino chiederci se non sia necessario, proprio a partire dall'analisi che Tugendhat fa del *mirum*, intendendolo come *stupore*, avviare una qualche forma di ritrattazione della metafisica⁴⁶². Se è vero che in India, come ha rilevato Mircea Eliade, la metafisica diventa soteriologia – e ciò andrebbe a sostegno della tesi di Tugendhat secondo cui la mistica sarebbe finalizzata al raggiungimento della pace interiore – è anche vero che storicamente si è data una metafisica non necessariamente soteriologica, ma *cosmologica*. Molte mistiche orientali presuppongono una metafisica a carattere soteriologico (e anche le occidentali, come ad esempio la filosofia dell'Uno plotiniana), ma non ogni metafisica è una soteriologia, bensì una cosmologia. Perché allora non rimarcare più chiaramente che accanto alle metafisiche mistiche di tipo soteriologico esistono anche metafisiche ispirate da un'istanza cosmologica? Un'istanza che evidentemente non è necessariamente legata al bisogno di pace interiore! La critica in questo caso non è rivolta tanto contro la legittimità della chiave di lettura antropologica proposta da Tugendhat (che ciascuno può o meno condividere sulla base di quanto lo convincono le argomentazioni metafisiche), ma ancora una volta contro il suo metodo eccessivamente astorico. Abbiamo però già visto che egli è consapevole di questa critica e si schermisce nell'appendice al saggio *Egocentricità e mistica*.

Tugendhat comunque, al di là di una chiara presa di posizione sulla metafisica, riconduce sempre la mistica all'impulso pratico. Egli è cioè convinto che la teoresi mistica (ad esempio la metafisica occidentale dell'«Uno» o la metafisica del Vedanta) persegua il fine interamente soggettivo della pace interiore. L'essere umano, secondo questa linea interpretativa, sarebbe un animale che ha bisogno di dare un significato alla propria esistenza e le costruzioni metafisiche avrebbero l'obiettivo di venire incontro a questa esigenza. Tuttavia, a questa tesi si potrebbe anche obiettare che il fine delle costruzioni metafisiche non è necessariamente quello di ampliare l'orizzonte di senso dell'umano, quanto quello di chiarire il posto dell'uomo nel mondo in modo da rispondere ad una semplice domanda sul *come* e non sul *perché* del mondo stesso. Se la metafisica ha assolto un ruolo in passato, forse era stato anche quello di fungere da cosmologia.

Oggi da più fronti si dichiara la morte della metafisica e delle grandi narrazioni, rinunciando naturalmente all'idea che la filosofia possa avanzare la pretesa totalizzante di presentarsi come sapere fondativo. Tugendhat è ovviamente consapevole di questa posizione e individua una «formula nuova» per ripensare lo stupore per l'essere in quanto essere:

⁴⁶¹ Cfr. Samonà 2014, p. 39.

⁴⁶² Sull'idea della ritrattazione della metafisica come compito originario della filosofia cfr. Samonà 2014.

Che cosa significa il fatto che nel XX secolo la formula dello stupore per il mondo abbia sostituito quella dello stupore per l'essere in quanto essere? Nel discorso storicizzante, oggi consueto, della "fine della metafisica", si potrebbe dire: la metafisica è alla fine, perciò ora non possiamo più adoperare la sua formula fondamentale. Ma l'idea che "non si possa più...", quasi che il tempo della metafisica sia trascorso come il ciclo vitale di una pianta, non fa che capovolgere le cose. Possiamo invece riflettere su ciò che non soddisfa nella vecchia formula e sul perché ora ci si esprime con la nuova.⁴⁶³

Qual è la formula nuova dello stupore alla quale Tugendhat allude e che potrebbe sostituire la vecchia? Dicevamo sopra che egli si rifà alla *Conferenza sull'etica* di Wittgenstein e in particolare al passo in cui si afferma che l'esperienza valoriale per eccellenza è il meravigliarsi dell'esistenza del mondo. Wittgenstein tuttavia, come è noto, nega che l'etica possa essere formulata e che possano esservi proposizioni dell'etica⁴⁶⁴. E nega anche la sensatezza di espressioni come «Quanto è straordinario (*how extraordinary*) che ogni cosa esista» o «Quanto è straordinario che qualcosa esista»⁴⁶⁵. Ma proprio in queste ultime espressioni si può riconoscere la nuova formula sull'essere alla quale Tugendhat allude e che, lo sottolinea, è stata ripresa da altri filosofi del XX secolo, tra i quali ad esempio Heidegger. La più generale domanda sull'essere della metafisica aristotelica è sussunta nella nuova formula wittgensteiniana che individua nella meraviglia per l'esistenza del mondo l'esperienza fondamentale, l'esperienza *per eccellenza*. Wittgenstein afferma naturalmente che ricorrere a quella formula è fare un cattivo uso della lingua: «Se dico "Mi meraviglio per l'esistenza del mondo", faccio un cattivo uso della lingua. [...]. Ma non ha senso dire che mi meraviglio per l'esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo come non esistente»⁴⁶⁶.

Anche Heidegger – che secondo Tugendhat ha adoperato un linguaggio poco preciso, spesso «intrecciandosi nella sua propria retorica»⁴⁶⁷ – si è interrogato sul senso di meraviglia che l'esistenza del mondo solleva nell'uomo. La domanda aristotelica sull'essere in quanto essere, compendiata nella nuova formula sulla meraviglia per l'esistenza del mondo, è, in particolare in Heidegger, la ripresa della formula leibniziana: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?»⁴⁶⁸. Perché le perplessità di Wittgenstein sull'insensatezza di tali formulazioni linguistiche appaiono un "abuso"? Ha ragione Wittgenstein? Secondo Tugendhat:

Quando Wittgenstein parla di «abuso», sullo sfondo c'è quel significato di esiste al quale Russel pensava di aver ridotto tutti i normali enunciati di esistenza: il significato espresso in logica dal quantificatore esistenziale. Ma questa riduzione è problematica, poiché la chiarificazione russelliana degli enunciati di esistenza implica il cosiddetto *universe of discourse*, presuppone cioè un

⁴⁶³ Ivi, p. 138.

⁴⁶⁴ *Tractatus logico-philosophicus*: «6.42: Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell'etica. [...]; 6.421: È chiaro che l'etica non può formularsi. L'etica è trascendentale. (Etica ed estetica sono tutt'uno)»: Wittgenstein 1961 (2008), p. 152.

⁴⁶⁵ Wittgenstein, 1966 (1995), p. 13.

⁴⁶⁶ Ivi, pp. 13, 14.

⁴⁶⁷ Intervista rilasciata a Zabala (Zabala 2004, p. 130).

⁴⁶⁸ Tugendhat 2003 (2010), p. 139, nota 9.

universo di oggetti situati nel tempo e nello spazio, che possono essere percorsi in successione e singolarmente identificati come a, b, c, ecc. [...]. L'uso dei normali enunciati di esistenza, nel senso di Russel, presuppone dunque un mondo oggettivo accessibile. [...]. Nell'enunciato che afferma che il mondo esiste ci si riferisce all'intero *universe of discourse*, a tutti gli oggetti. Ma che cosa significa? Si può parlare anche solo di un mondo possibile o immaginato o sognato. E si può caratterizzare il mondo reale come mondo esistente (è solo questione di termini). Se si usa la parola esiste in questo modo, cioè per definire qualcosa di reale, la parola stessa è adoperata in modo diverso rispetto a quando si dice i leoni esistono, ma i due significati hanno qualcosa in comune e non si vede che cosa ci sia di illegittimo nel significato riferito al mondo. Passiamo ora alla seconda difficoltà, l'unica espressamente rilevata da Wittgenstein, secondo la quale ci si può stupire soltanto di qualcosa di cui è possibile immaginare il contrario. Questo è evidente, ma perché l'enunciato incriminato non dovrebbe soddisfare questa condizione? In quella che ho appena esposto come prima difficoltà, il contrasto fra «è così» e «non è così» è implicito anche nell'enunciato il mondo esiste. [...]. Wittgenstein dunque sbaglia quando dice: «Non posso affatto immaginare che il mondo non esista»⁴⁶⁹.

Wittgenstein sembrerebbe dunque escludere che il meravigliarsi⁴⁷⁰ e lo stupirsi di fronte al mondo siano possibili: ci si meraviglia di qualcosa di insolito come quando si vede un cane più grande di tutti quelli che abbiamo prima visto, ma non ci si può meravigliare dell'esistenza del mondo in quanto tale.

Tugendhat ritorna sul significato che il termine stupore ha avuto in importanti autori della tradizione filosofica occidentale: Spinoza e Cartesio, Platone e Aristotele. In questo caso egli procede chiaramente nel senso della ricostruzione storica: «Nella meraviglia e nello stupore si esprime inoltre un'emozione che va oltre le restanti emozioni, al punto che Spinoza l'ha espunta dal suo catalogo delle emozioni, dopo che Cartesio l'aveva concepita come prima delle sei emozioni fondamentali. Secondo Cartesio le altre emozioni hanno la funzione di portare l'attenzione dell'individuo su quelle circostanze che sono per lui buone o cattive»⁴⁷¹. Secondo Tugendhat, Spinoza⁴⁷² ha semplicemente espunto l'emozione dello stupore dal suo catalogo, mentre Cartesio ne avrebbe lasciato imprecisato il significato soprattutto in relazione alla componente emozionale, limitandosi a considerare lo stupore in funzione della conoscenza di ciò che è nuovo o inconsueto. Invece, nei due massimi pensatori della classicità greca, lo stupirsi, oltre ad essere il punto di avvio della filosofia, ha sfumature diverse: «In Aristotele il meravigliarsi, laddove sia rilevante per lo scienziato, è solo un'occasione per domandare ragioni; colui che conosce queste ragioni cessa per questo di stupirsi. Per Platone invece il filosofo, nella sua ascesa verso le idee, perviene a un grado superiore dello "stupore" (*ékplexis*)».⁴⁷³

⁴⁶⁹ Ivi, pp. 140, 141.

⁴⁷⁰ D'altronde, sottolinea Tugendhat, Wittgenstein non ricorre all'espressione meravigliarsi, ma in inglese a *how extraordinary*.

⁴⁷¹ Tugendhat 2003 (2010), pp. 141, 142.

⁴⁷² Sulla problematicità della lettura dell'emozione della "meraviglia" in relazione all'immaginazione in Spinoza cfr. D'Anna, 2012.

⁴⁷³ Tugendhat 2003 (2010), p. 142.

Per Tugendhat esistono diverse sfumature della meraviglia, in realtà egli distingue propriamente due forme e due atteggiamenti: il meravigliarsi (che p) e lo stupirsi di (A). Il meravigliarsi per uno stato di cose chiama in causa un enunciato di cui ci si meraviglia: il meravigliarsi (che p) può ad esempio essere reso nell'enunciato «come è strano che oggi ci sia silenzio». Meravigliarsi di un enunciato conduce l'uomo alla ricerca delle cause, delle ragioni, dei motivi per i quali si dà quel dato enunciato. Si dà invece lo stupirsi di (A) nell'esperienza della durata: ad esempio quando si sosta di fronte ad un'opera d'arte e se ne apprezza la bellezza. Meravigliarsi e stupirsi hanno però in comune il fatto che rimandano alla nostra non-comprensione, in definitiva anche nello stupore si vogliono dare spiegazioni, esiste pertanto una connessione tra i due atteggiamenti dello stupirsi e del meravigliarsi.

Tugendhat, dopo aver condotto la chiarificazione concettuale della comprensione della meraviglia e dello stupore, finalmente presenta la sua concezione della mistica e il modo in cui questa possa essere intesa: egli individua il mistico a partire dallo stupirsi non solo di A, ma che ci sia A. Infatti, attraverso lo stupirsi che si dà qualcosa, ma che qualcosa potrebbe anche non darsi, si è condotti allo sprofondarsi (*versenken*), all'immersione (*Sichvertiefen*), in ciò di cui ci si stupisce e alla conseguente relativizzazione della propria egocentricità: «Abbiamo questa possibilità di sprofondarci nella percezione di qualcosa in modo da porre in secondo piano la nostra autocentratura egocentrica. [...]. Si può quindi affermare che tutti gli enunciati del tipo “è sorprendente che ci sia A” lascino intravedere in trasparenza il mistico». ⁴⁷⁴

Per Tugendhat quindi è possibile stupirsi delle strutture della nostra comprensione ed è dunque lecito ammettere lo stupore genuinamente filosofico: non ci si meraviglia sempre e semplicemente di qualcosa di insolito, che sfugge cioè alla nostra abitudinaria visione delle cose, ma propriamente ci si stupisce. Forse nelle ultime parole di *Egocentricità e mistica* possiamo cogliere – in accordo con la concezione di filosofia analitica del linguaggio sposata da Tugendhat secondo cui il filosofo si occupa essenzialmente della struttura della comprensione umana – l'operatività di un nesso e di una tensione tra il darsi nell'umano di una fondamentale struttura antropologica metafisica, che in un certo senso si richiama implicitamente alla filosofia di Heidegger, e il silenzio mistico invocato da Wittgenstein, il quale invece invita a tacere di ciò di cui non si può parlare: «Si deve tuttavia distinguere lo stupore relativo alla comprensione dell'enunciato che il mondo esiste dallo stupore per l'esistenza del mondo. Lo stupore filosofico concerne soltanto le strutture della nostra comprensione,

⁴⁷⁴ Ivi, p. 146.

non il mondo o determinati oggetti nel mondo. Si possono collegare le due cose dicendo: “è sorprendente che possiamo stupirci che ci sia qualcosa (o il mondo)»⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 147.

BIBLIOGRAFIA OPERE DI TUGENDHAT CONSULTATE

Tugendhat E., (1958): TI KATA TINOS. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Karl Alber Verlag, Friburg.

- (1967): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin.
- (1969): "Heideggers Idee von Wahrheit", in O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kippenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1969 (tr. it. di P. Tomasello, *L'idea heideggeriana di verità*, in S. Poggi-P. Tomasello (a cura di) *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Zanichelli, Milano, 1995, pp. 313-327).
- (1970a): "Das Sein und das Nichts", in AA. VV. *Durchblicke. Festschrift für Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt am M., 1970, pp. 132-162 (trad. it. di P. Tomasello, "L'essere e il niente", in S. Poggi-P. Tomasello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Zanichelli, Milano, 1997, pp. 59-80).
- (1970b): "Phänomenologie und Sprachanalyse", in R. Bubner-K. Cramer-R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik, II*, Mohr, Tübingen, 1970, pp. 3-23 (trad. ital. "Fenomenologia e analisi linguistica", in S. Cremaschi (a cura di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 59-89).
- (1976a): *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., (10. Auflage 2015) (trad. it. parziale a cura di C. Penco, *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova, 1989; trad. inglese *Traditional and Analytical Philosophy*, translated by P. A. Gorner, Cambridge University Press, Cambridge, 2016).
- (1976b): "Bewerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' »Eine Theorie der Gerechtigkeit«" in E. Tugendhat: *Probleme der Ethik*, 1984, (trad. it. "Osservazioni intorno ad alcuni aspetti del metodo di Una teoria della giustizia di Rawls" in E. Tugendhat, a cura di Anna Maria Marietti, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 3-21).
- (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main (trad. it. di Alessandro Pinzani, *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, La Nuova Italia, Firenze 1997).
- (1980): "Antike und moderne Ethik" in E. Tugendhat: *Probleme der Ethik*, 1984, pp.33-56 (trad. it. "Etica antica e moderna", in E. Tugendhat, a cura di Anna Maria Marietti, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 22-41).
- (1981): *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik*, in E. Tugendhat: *Probleme der Ethik*, 1984, pp. 57-181: I. Der semantische Zugang zur Moral, pp. 59-86; II. Kann man aus der Erfahrung moralisch lernen?, pp. 87-108; III. Moral und Kommunikation, pp. 108-131.
(trad. it. *Problemi dell'etica: tre lezioni*: I. L'approccio semantico alla morale, pp. 44-66; II. L'esperienza può promuovere un apprendimento morale?, pp. 66-83; III.

- Morale e comunicazione, pp. 83-101, in E. Tugendhat, a cura di Anna Maria Marietti, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 42-101).
- (1983): mit Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart (trad. portoghese *Propedêutica Lógico-Semântica*, Editora Vozes Ltda, Petropolis, R. J., 1997).
 - (1984): *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart (ed. it. a cura di Anna Maria Marietti, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino, 1987).
 - (1986): "Über die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen philosophischer und empirischer Forschung bei der Klärung der Bedeutung des moralischen Sollens" in AA.VV., *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, 25-36 (Trad. italiana "Sulla necessità di una cooperazione fra ricerca filosofica ed empirica nella chiarificazione del significato del dovere morale" in K.-O. Apel, R. Bubner, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, U. Wolf, *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, a cura di Teresa Bartolemei Vasconcelos e Marina Calloni, Marietti, 1990, Genova, pp. 132-144).
 - (1989): "Zum Begriff und zur Begründung von Moral" in E. Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1992, pp. 315-333.
 - (1992): *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 2017⁴ (trad. spagnola E. Tugendhat, *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos*, Editorial Gedisa, 1998¹, 2017², Barcelona).
 - (1992a): *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2015³.
 - (1992b) "Identidad personal, particular y universal" in E. Tugendhat: *Problemas*, Editorial Gedisa, 1^a ed. 2002, Barcelona, (p. 15-31).
 - (1993a): "Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht" in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 40-56.
 - (1993b): "Die Kontroverse um die Menschenrechte", in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 27-39.
 - (1993c): *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2012⁸ (trad. spagnola, *Lecciones de ética*, Editorial Gedisa, 1997, Barcelona).
 - (1994): "Justice", in *Norms, Values, and Society*, edited by Herlinde Pauer-Studer, Vienna Circle Institute Yearbook, Springer Science+Business Media, Dordrecht.
 - (1995): "Partikularismus und Universalismus" in E. Tugendhat: *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 57-66.
 - (1997): *Dialog in Leticia*, Suhrkamp, Frankfurt.
 - (1998): "Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?" in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 91-108.

- (1999a): "Wie sollen wir Moral verstehen?" in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 163-184.
- (1999b): "Wir sind nicht fest verdrahtet" in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 138-162.
- (2000a): mit Celso López, Ana M. Vicuna, Ernst Tugendhat: *Wie sollen wir handeln? Schülergespräche über Moral*, Reclam, Stuttgart [Scritto originariamente in castigliano nel 1995 a Santiago del Chile per le classi di etica della scuola cilena, la prima edizione fu pubblicata a Santiago del Chile nel 1998, mentre la prima edizione per i tipi Gedisa è stata pubblicata nel 2001: Ernst Tugendhat, Celso López y Ana María Vicuña, *Diálogos sobre ética*, Editorial Gedisa, 2001, 2007, 2014, Barcelona].
- (2000b) "Las raíces antropológicas de la religión y de la mística" in E. Tugendhat, *Problemas*, Editorial Gedisa, 1ª ed. 2002, Barcelona, (p. 215-228).
- (2000c): "Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler" in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 225-261.
- (2000d): "Moral in evolutionstheoretischer Sicht" in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2001, pp. 199-224.
- (2000e) "Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia immanente" in E. Tugendhat, *Problemas*, Editorial Gedisa, 1ª ed. 2002, Barcelona, pp. 199-214. (Trad. tedesca "Nietzsche und die philosophische Anthropologie: das Problem der immanenten Transzendenz" in *Antropologie statt metaphysik*, C. H. Beck, München, Erste Auflage 2007; Auflage in der Beck'schen Reihe, München, 2010, pp. 13-33; trad. it. "Nietzsche e l'antropologia filosofica: il problema della trascendenza immanente" in E. Tugendhat: *Dalla metafisica all'antropologia*, a cura di Armando Canzonieri, [Semiotica e filosofia del linguaggio] n. 10, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2014, pp. 29-47)
- (2001a): *Aufsätze 1992–2000*, Suhrkamp, Frankfurt, 2017⁴
- (2001b): "Vorrede" in E. Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 2001, pp. 7-9.
- (2003): *Egozentrität und Mystik. Eine Anthropologische Studie*, C.H. Beck, München (trad. it. di P. Cresto-Dina, *Egocentricità e Mistica. Studio Antropologico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010).
- (2006a): *Über den Tod*, Suhrkamp, Frankfurt.
- (2006b): "Das Problem einer autonomen Moral" in Nico Scarano, Mauricio Suárez (Hrsg.): *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*, C. H. Beck, München (mit zwei Texten von Ernst Tugendhat und Beiträgen von Stefan Gosepath, Oliver Hallich, Anton Leist, Julian Nida-Rümelin, Gertrud Nunner-Winkler, Walter Pfannkuche, Friedo Ricken, Beate Rössler, Jacob Rosenthal, Nico Scarano, Holmer Steinfath, Ursula Wolf). VEDI ANCHE *Antropologie statt Metaphysik* C. H. Beck, München, 2007¹, Auflage in der Beck'schen Reihe, München, 2010, pp. 114-135. (trad. it.: "Il problema di una morale autonoma" in E. Tugendhat: *Dalla metafisica*

all'antropologia, a cura di Armando Canzonieri, [Semiotica e filosofia del linguaggio] n. 10, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2014, pp. 119-137).

- (2007a): *Anthropologie statt metaphysik*, C. H. Beck, München, Erste Auflage 2007; Auflage in der Beck'schen Reihe, München, 2010 arricchita con due contenuti (trad. it. E. Tugendhat, *Dalla metafisica all'antropologia*, a cura di Armando Canzonieri, [Semiotica e filosofia del linguaggio], n. 10, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2014).
- (2007b): "Anthropologie als «erste Philosophie»" in E. Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*, cit., pp. 34-54 (trad. it.: "L'antropologia come «filosofia prima»" in, *Dalla metafisica all'antropologia*, cit., pp. 49-66).
- (2007c): "Der Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral" in E. Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*, C.H. Beck, München, 2007, pp. 136-155 (trad. it.: "L'origine dell'uguaglianza nel diritto e nella morale" in E. Tugendhat: *Dalla metafisica all'antropologia*, cit., pp. 139-155).
- (2007e): "Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit" in E. Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik* C.H. Beck, München, 2007, 85-113 (trad. it.: "Mi correggo: osservazioni sull'onestà intellettuale" in E. Tugendhat: *Dalla metafisica all'antropologia*, cit., pp. 93-109).
- (2007d): "Willensfreiheit und Determismus" in E. Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik* (2007, 57-73). C.H. Beck, München. (Trad. it.: "Libertà del volere e determinismo". "Con un Poscritto del 2006: Intorno all'espressione «avrei potuto fare anche altrimenti» e al discorso sulla «responsabilità»" in E. Tugendhat, *Dalla metafisica all'antropologia*, cit., pp. 69-82; pp. 83-91).
- (2008): "Nazismus und Universalismus. Ist die universalistische Moral historisch erklärbar?" in E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, Auflage in der Beck'schen Reihe, München, 2010, pp. 206-224 (Trad. it.: "Nazismo e universalismo. Può la morale essere spiegata come un fenomeno storico?" in E. Tugendhat: *Dalla metafisica all'antropologia*, cit., pp. 201-216)
- (2009): "Noch einmal über normative Gleichheit" in E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, Auflage in der Beck'schen Reihe, München, 2010, pp. 225-239 (trad. it. "Ancora una volta sull'uguaglianza normativa", in E. Tugendhat: *Dalla metafisica all'antropologia*, cit., pp. 217-229).

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., 1997: a cura di Enrico Berti, *Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Editori Laterza, [Guide ai filosofi], Bari.
- ANNAS J., 1993: *The Morality of Happiness*, Oxford University Press (trad. it. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, [Vita e pensiero], prefazione di Giovanni Reale, traduzione di Matteo Andolfo, Vita e Pensiero, Milano, 1997).
- APEL K.-O., Bubner R., Habermas J., Tugendhat E., Wellmer A., Wolf U., 1986: *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it.: Apel K.-O., Bubner R., Habermas J., Tugendhat E., Wellmer A., Wolf U., 1990: *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, a cura di Teresa Bartolemei Vasconcelos e Marina Calloni, Marietti, Genova, 1990).
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1999: traduzione, introduzione e note a cura di Carlo Natali, Editori Laterza, Bari.
- ID., *Etica Nicomachea*, 2008: traduzione di Armando Plebe, Arnoldo Mondadori Editore, [I classici del pensiero], Milano, (I edizione: Universale Laterza 1973).
- ID., *Etica Nicomachea*, 2018: *Le tre etiche*, [Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Arianna Fermani; presentazione di Maurizio Migliori], Bompiani, Milano.
- ARCIERO G., 2002: *Studi e dialoghi sull'identità personale. Riflessioni sull'esperienza umana*, Bollati Boringhieri, Torino
- ARCIERO G.; BONDOLFI G., 2012: *Sé, identità e stili di personalità*, Bollati Boringhieri, Torino
- ATTANASIO A., 2010: *Darwinismo morale. Da Darwin alle neuroscienze*, Utet, Torino.
- BERTOLUCCI C., 2014: *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore.
- BONET JOSÉ V., 2013: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, PUV (Publicacion de la Universitat de València), València.
- BOWLBY, J., 1978: *Attaccamento e perdita*, vol. 1: *L'attaccamento alla madre*, Torino 1972; vol. 2: *La separazione dalla madre*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino.
- CANTO-SPERBER, M., RUWEN O., 2006: *La filosofia morale*, Il Mulino, Bologna.
- CANZONIERI A., *L'antropologia semantica come filosofia prima. La proposta di Ernst Tugendhat*, [Tesi di dottorato: Università degli Studi di Palermo – Dottorato di ricerca in Filosofia del linguaggio e della mente, XXII ciclo]
- CAIANI L., 1998: *Lettura dell'Etica Nicomachea di Aristotele*, UTET, Torino.
- CAMPANALE, D., 1962: *Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G. E. Moore*, Bari Adriatica editr..

- CAMPBELL BERNARD G., 1966: *Human Evolution an Introduction to Man's Adaptations*, Aldine Publishing Company, Chicago (trad. it. *Storia evolutiva dell'uomo. L'adattamento dell'uomo all'ambiente attraverso l'evoluzione degli apparati*, prefazione di Pietro Omodeo, ISEDI, Milano, 1974).
- CAMPBELL DONALD T., 1974: "Evolutionary epistemology", in *The Philosophy of Karl Popper*, edited by Arthur Paul Schilpp, La Salle, Illinois.
- CAPPELLO M., 2017: *Le emozioni di base secondo Panksepp. Introduzione e connessioni filosofiche*.
- CARDACI M., 2012: *Psicologia evuzionistica e cognizione umana*, [Itinerari], Il Mulino, Bologna.
- CAVALLI SFORZA L. L., 2011: *L'evoluzione della cultura*, [Biblioteca delle Scienze], Le Scienze, Roma (edizione speciale per il mensile Le Scienze).
- CERUTI M., LO VERSO G. (a cura di): 1998, *Epistemologia e psicoterapia. Complessità e frontiere contemporanee*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- CHURCHLAND P., 2011: *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press (trad. it. *Neurobiologia della morale*, Raffaello Cortina Editore, [Scienza e idee], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012).
- CIMATTI F., 2000: *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID., 2009: *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice Edizioni, Torino.
- ID., 2013: *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari.
- CLONINGER ROBERT C., 2004: *Feeling Good: The Science of Well-Being*, Oxford University Press (trad. it. *Sentirsi bene. La scienza del benessere*, CIC Edizioni internazionali, Roma, 2006).
- CONZE E., 1955: *Il buddhismo*, Mondadori, Milano, (trad. it. di Mario Tassoni, titolo originale dell'opera *Buddhism. Its Essence and Development*).
- COOMORASWAMY A. K., 1996: *Hinduism and Buddhism*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Dehli (trad. it. *Induismo e buddhismo*, [Conoscenza religiosa], SE, Milano, 2005).
- COSTA V., FRANZINI E., Spinicci P., 2002: *La fenomenologia*, Torino, Einaudi.
- CREMASCHI S., 1997: *Filosofia analitica e filosofia continentale* / a cura di Sergio Cremaschi; saggi di K.-O. Apel ... [et al.], La nuova Italia, Firenze.
- D'ADDELFIO G., 2008: *Desiderare e fare il bene: un commento pedagogico all'Etica Nicomachea*, Vita e Pensiero, Milano.

- DAMASIO A. R., 1994: *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, G. P. Putnam's Sons, New York (trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1995).
- ID., 2018: *The Strange Order of Things*, Pantheon Books, New York (Trad. it. *Lo strano ordine delle cose: la vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Adelphi, Milano, 2019).
- D'ANNA G., CACCIATORE G. (ed.) 2010: *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010.
- D'ANNA G., 2012: *L'inimmaginabilità 'interculturale' dell'altro*, in a cura di Rossella Bonito Oliva, *Identità in dialogo. La liberté des mers*, [Quaderni di bioetica], Mimesis Edizioni, Milano, pp. 79-92.
- ID., 2012: *L'universale di Aristotele tra interculturalità e transculturalità*, in Cacciatore, G., D'anna, D. G., Diana, G., Santoianni, F. (ed.), *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, [Etica identità interculturalità], Mimesis, Milano-Udine, 77-86.
- DATTERI E., 2017: *Che cos'è la scienza cognitiva*, [Le bussole], Carocci.
- DARWIN C., 1859 (1872)⁶: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (trad. it. *L'origine della specie*, [I classici del pensiero], Mondadori, Milano, 2009).
- DAWKINS R., 1976: *The selfish Gene*, Oxford University Press (*Il gene egoista*, Mondadori, [Oscar saggi], I edizione, Milano, 1995).
- DI FRANCESCO M., 1998: *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, R. Cortina, Milano.
- DI FRANCESCO M., MARRAFFA M., 2009 (a cura di): *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano.
- DONATELLI P., 2015: *Etica. I classici, le teorie, le linee evolutive*, Einaudi, Torino.
- DONATELLI P., LECALDANO E., 1996 (ed.): *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, LED, Milano.
- DRAGO G., 1963: *La giustizia e le giustizie. Letture del libro V dell'Etica a Nicomaco*, Marzorati, Milano.
- D'URSO V., TRENTIN R., 1990 (a cura di): *Psicologia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.
- ID., 2007: *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Laterza, Roma.
- DUDLEY, J., 1982: *Gott und Theoría bei Aristoteles. Die Metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Peter Lang, Frankfurt a. M.-Bern (trad. it. *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1999).

- EIBL-EIBESFELDT, I., 1971: *Amore e odio Per una storia naturale dei comportamenti elementari*, Adelphi, Milano.
- ID., 1976: *I fondamenti dell'etologia: il comportamento degli animali e dell'uomo*, Adelphi, Milano.
- ID., I., 1983: *Etologia della guerra*, Boringhieri, Torino.
- ELENJIMITTAM A., 1974: *The Yoga Philosophy of Patanjali*, Aquinas Publications, Bombay, India (trad. it. *La filosofia Yoga di Patanjali*, Mursia, Milano, 1977).
- ELIADE M., 1948: *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris, (trad. it. *Tecniche dello Yoga*, Bollati Boringhieri, [Storia, filosofia e scienze sociali], Torino, 2003).
- ERIKSEN A., 2009: *Universalism and Obligation. Is Ernst Tugendhat's concept of an emotional obligation to Universalism defensible?*, [Thesis submitted for the Master of Arts Degree, Universitas Osloensis].
- FRIJDA N., 1990: *Emozioni*, Il Mulino, Bologna.
- FROMM E., 1941: *Escape from Freedom*, Henry Holt and Company, New York, (trad. it. *Fuga dalla libertà*, [Oscar Saggi], Mondadori, Milano, 2020).
- ID., 1947: *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Holt, Rineart and Winston, New York (trad. it. *Dalla parte dell'uomo. Indagine sulla psicologia della morale*, Astrolabio, Roma, 1971).
- ID., 1960, (con D. Suzuki, R. De Martino): *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Herper & Brothers, New York (trad. it. *Psicoanalisi e buddhismo zen*, Astrolabio, Roma, 1968).
- ID., 1963: *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, Routledge and Kegan, London (trad. it. *Il bisogno di credere. Saggi sulla religione, la psicologia e la cultura*, Mondadori, Milano, 1997).
- ID., 1973: *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart and Winston, New York: (*Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1975).
- ID., 1977, *Psicoanalisi dell'amore*, Newton Compton, Roma.
- ID., 1978, *Marx e Freud*, Il Saggiatore, Milano.
- ID., 1991: *Die pathologie der Normalität*, Copyright by *The Estate of Erich Fromm* (prima uscita in traduzione tedesca come sesto volume degli "Schriften aus dem Nachlass" con il titolo *Die pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen*, Beltz Verlag, Weinheim, 1991; trad. it. *I cosiddetti sani. La patologia della normalità*, prefazione di Rainer Funk, Mondadori, Milano, 1996).
- FORST R. 2014: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, Bloomsbury Academic, London-New York.
- ID., 2012: *The Right to Justification*, Columbia University Press, New York.

- GADAMER HANS-GEORG, 1960 (1986)⁵, *Gesammelte Werke, Bd. 1 Hermeneutik: Wahrheit und Methode*, Mohr., Tübingen (Trad. it. *Verità e metodo*, [a cura di Gianni Vattimo, introduzione di Giovanni Reale], Bompiani, [Il pensiero occidentale], Milano, 2000).
- ID., 1999: “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, in *Gesammelte Werke*, vol. 4, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 175-188 (Trad. it. “Sulla possibilità di un’etica filosofica” in *Ermeneutica, etica, filosofia della storia*, [a cura di Stefano Marino], Mimesis, [Volti], Milano-Udine, 2014).
- GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, Oxford University Press, 1986.
- GUIDANO V. F., 1988: *La complessità del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID., 1992: *Il Sé nel suo divenire*, Bollati Boringhieri, Torino.
- GUIDANO V. F., LIOTTI G., *Processi cognitivi e disregolazione emotiva. Un approccio strutturale alla psicoterapia*, [a cura di A. Onofri, C. La Rosa], 2018.
- HABERMAS J., 1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (trad. it. *Etica del discorso*, a cura di Emilio Agazzi, Mondadori, [I classici del pensiero], Milano, 2009).
- ID., 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, [I classici del pensiero], Milano, 2009).
- ID., 1988: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, [I classici del pensiero], Milano, 2009).
- ID., 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (Trad. it. *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002).
- HADOT P., 1988: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etude Augustiniennes, Paris (trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988).
- ID., 2004: *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. (trad. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Milano).
- ID., 1995: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris (trad. it. *Che cos'è la filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1998).
- HAUSER MARC D., 2006: *Moral Minds. How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco, New York (trad. it. *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, Il Saggiatore, Milano, 2010).
- HELLER Á., 1974: “La teoria dei bisogni in Marx” (titolo originale: *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfniss im Denken von Karl Marx*) in *Marx. Un filosofo ebreo-tedesco*, Lit Edizioni, [Oblò], Roma, 1997, pp. 81 – 197).

- ID., 1990: *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge (trad. it. *Filosofia morale*, Il Mulino, Bologna, 1997).
- HEIDEGGER M., 1927 (2001)¹⁸, *Sein und Zeit*, Max Miemeyer Verlag, Tübingen, (trad. it. *Essere e tempo*, [I Meridiani], Mondadori, 2006).
- HOBBS T., 1989: *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di Arrigo Pacchi, Laterza, Roma-Bari.
- HONNETH A. 2018: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp Verlag, Berlin (trad. it. *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, [Campi del sapere], Milano, 2019).
- HUME D., 1987: *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.
- JACOBI K., 2012 (a cura di): *Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit. Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhat*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau.
- KANDELL Eric R., 2007: *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*, edizione italiana a cura di Diego Sarracino con contributi di Arnold Cooper ... [et al.], Raffaello Cortina, Milano.
- KEOWN D., 2010: *Il buddhismo*, Einaudi, Torino.
- KANT I., 1785: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (trad. it. di Filippo Gonnelli *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1997)
- ID., 1788: *Kritik der praktischen Vernunft*, (trad. it. di Francesco Capra, riveduta da Eugenio Garin, *Critica della ragion pura*, Laterza, 1909, 1955⁷).
- ID., 1971: *Lezioni di etica*, traduzione di Augusto Guerra, [Classici della filosofia moderna], Laterza, Roma-Bari.
- KUBIE LAWRENCE S., 1954: *The Fundamental Nature of the Distinction between Normality and Neurosis*, in «The Psychoanalytic Quarterly», XXIII, pp. 167-204.
- LASPINA P., 1996: *Il linguaggio degli uccelli: Aristotele e lo specifico fonetico del linguaggio umano* in Sebastiano Vecchio (a cura di), *Linguistica impura. Dieci saggi di filosofia del linguaggio fra storia e teoria*, Edizioni Novecento, Palermo.
- ID., 2016: *Aristotele e gli animali* in S. Gensini, F. Cimatti, & S. Plastina (a cura di), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano, pp. 17-37.
- ID., 2018: *L'intelligenza divina come forma di vita in Aristotele* in «Giornale di metafisica», 1, 70-79.
- LECALDANO E., 2005: *Introduzione a Moore*, [I filosofi], Laterza, Roma.
- ID., 1970: *Le analisi del linguaggio morale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

- LÉONARD A., 1991: *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris, (trad. it. *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, San Paolo, Milano, 1994).
- LIMINANA P. S., 2009: *La filosofia moral de Ernst Tugendhat*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Taravilla.
- LIOTTI G., 1994: *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma.
- ID., 2001: *Le opere della coscienza. Psicopatologia e psicoterapia nella prospettiva cognitivo-evoluzionista*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- LO PIPARO F., 2007: *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Milano.
- LORENZ K., 1973: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, R. Piper & Co. Verlag München (trad. it. *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, [I Classici del pensiero], Mondadori, Milano, 2010).
- MAFFETTONE S., 2011: *Introduzione a Rawls*, [Maestri del Novecento], Laterza.
- MANCINI F., GANGEMI A., 2018: *Senso di colpa altruistico e senso di colpa deontologico: una tesi dualista*, «Giornale Italiano di Psicologia», Fascicolo 3, pp. 483-509.
- MARCONI D., 2008: *Filosofia e scienza cognitiva*, [Biblioteca essenziale Laterza], Laterza, Roma.
- ID., 1999: *La filosofia del linguaggio: da Frege ai giorni nostri*, UTET, Torino.
- MARCHESINI R., 2016: *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, postfazione di Felice Cimatti, [Eterotopie], Mimesis, Milano.
- MARCUSE H., 1955 (1966)², *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, (Trad. it. *Eros e civiltà*, con la prefazione politica del 1966, introduzione di Giovanni Jervis, [Piccola Biblioteca Einaudi], Einaudi, 2001).
- ID., 1964: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston (Trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Mondadori, [I classici del pensiero], Torino, 2008).
- ID., 1969: *An Essay on Liberation*, Beacon Press (Trad. it. *Saggio sulla liberazione*, Mondadori, [I classici del pensiero], Torino, 2008).
- MARTINI CARLO M., 2011: "Gli esercizi ignaziani alla luce del Vangelo di Giovanni", in *Le ragioni del credere. Scritti e interventi*, [I Meridiani], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, pp. 319-528.
- MASLOW ABRAHAM H., 1954: *Motivation and Personality*, Harper & Row, Publishers, Inc. (Trad. it. *Motivazione e personalità*, [La grande biblioteca della psicologia], Fabbri, Milano, 2015).

- MATURANA H.; DÁVILA X., 2006: *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Elèuthera, Milano.
- MATURANA H.; VARELA F., 1984: *El árbol del conocimiento*, (Trad. it. *L'albero della conoscenza: un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana*, [Gli elefanti], Garzanti, Milano, 1992).
- MATURANA H.; VARELA F., 1980: *Autopoiesis and Cognition. The realization of the Living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht (trad. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 2004).
- MAUERSBERG B., 2000: *Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie. Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache*, Reihe XX Philosophie, Bd./Vol. 614, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main.
- MAX-NEEF M. 1991, *Human Scale Development*, Apex Press.
- MEUTER N., 1995: *Narrative Identität: das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur*, M und P, Verl. für Wiss. und Forschung, [Dissertation an der Universität Heinrich Heine Düsseldorf., 1993]
- MEAD G. H., 1934: *Mind, Self, and Society*, ed. by Charles W. Morris, University of Chicago Press (trad. it. *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, [introduzione di Charles. W. Morris; traduzione di Roberto Tettucci], Giunti-Barbera, Firenze, 1966).
- MOORE G. E., 1903: *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it. *Principia Ethica*, prefazione di Nicola Abbagnano, Bompiani, Milano, 1972).
- MORIN E., 1999: *La Tête bien faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée*, Paris, Seuil (trad. it. *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, [Minima], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000).
- MURDOCH I., *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970 (trad. it. *La sovranità del bene*, Carabba Editore, Lanciano, 2005).
- NAGEL T., 1970: *The possibility of altruism*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *La possibilità dell'altruismo*, Il Mulino, Bologna, 1994).
- ID., 2012: *Mind and Cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*, Oxford New York: Oxford University Press, (trad. it. *Mente e cosmo: perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, edizione italiana a cura di Michele Di Francesco, Raffaello Cortina, 2015).
- NATOLI S., 2017² 2004¹: *L'arte di meditare. Parole della filosofia*, Feltrinelli, Milano, p. 72.
- ID., 2020: *L'uomo dei dolori*, EDB, Bologna.
- NICOLACI G., 1999: *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, L'Epos, Palermo.

- NIDASIO I., 2014: La ripresa della filosofia pratica antica nel pensiero di Hans-Georg Gadamer. La razionalità ermeneutica come forma di responsabilità etica, «Lessico di etica pubblica», 2.
- NUSSBAUM M. C., 1986: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna, 2011).
- PALMIER J.-M., 1969: *Présentation d'Herbert Marcuse*, Paris, UGE (trad. it. *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, [Aggiornamenti], Mursia, Milano, 1970).
- PANKSEPP J.; BIVEN L., 2012: *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotion*, W. W. Norton & Company, New York (trad. it. *Archeologia della mente: origini neuroevolutive delle emozioni umane*, Raffaello Cortina, Milano, 2014).
- PATANJALI, 1962: *Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)*, a cura di Corrado Pensa, Paolo Boringhieri, Torino.
- ID., 1997: *La via regale della realizzazione (Yogadarsana)*, traduzione dal sanscrito e commento di Raphael, Edizioni Asram Vidya, Roma.
- PETRUCCIANI S., 2000: *Introduzione a Habermas*, [Maestri del Novecento], Laterza, Bari.
- PERROUX F., 1969: *François Perroux interroge Herbert Marcuse... qui répond*, Aubier, Paris (trad. it. *Marcuse. Filosofia e teoria critica della società*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970).
- PIAGET J., 1932: *Le jugement moral chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris, (trad. it. *Il giudizio morale del fanciullo*, hanno collaborato alle ricerche presentate in questo volume N. Baechler ... [et al.], a cura di Guido Petter, traduzione di Beatrice Garau, Giunti, Firenze, 1993).
- ID., 1993: *L'epistemologia genetica*, introduzione di Mauro Ceruti Roma, Laterza.
- PIAZZA F., 2005: *La città retorica. Giustizia, felicità e persuasione in Aristotele*, «Forme di vita», 1, pp. 98-112.
- ID., 2004, *Linguaggio persuasione e verità: la retorica nel Novecento*, Carocci, Roma.
- ID., 2008: *La retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- PILLONI I., 2013: *Etica ed evolucionismo: la proposta di Marc Hauser*, «Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior» 4:2.
- PLATONE, 2017: *Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Bompiani, [Testi a fronte], Firenze – Milano.
- ID., 1997: *Repubblica*, in *Tutte le opere*, vol. 4, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma.
- POLLO S., 2008: *La morale della natura*, Laterza, Bari.

- PUGLIESE A., 2014: *Il movente dell'esperienza: costituzione, pulsione ed etica in Edmund Husserl*, [Theoretica], Mimesis, Milano,.
- ID., 2021: *Fiducia ed etica pubblica*, Carocci, Roma.
- QUINE W. V., 1969: "Epistemology naturalized", pp. 69-91, in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London, (Trad. it. "L'epistemologia naturalizzata", pp. 95-115, in *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di Michele Leonelli, Armando Editore, 1986, Roma).
- RAWLS J., 1971: *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts: (trad. it. *Una teoria della giustizia*, [Campi del sapere], Feltrinelli, Milano, 2019).
- RICARD M., 2003: *Plaidoyer pour le bonheur*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2003 (trad. it. *Il gusto di essere felici*, Sperling Paperback, Trento, 2009).
- RIZZOLATI G., SINIGAGLIA C., 2006: *So quel che fai*, Raffaello Cortina Editore, [Scienza e idee], Milano.
- REALE G., 2004: *Storia della filosofia greca e romana. Aristotele e il primo peripato*, vol. 4, Tascabili Bompiani, Milano.
- RORTY R., 1985: *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language by Ernst Tugendahat*, in «Journal of Philosophy», n. 82, p. 728.
- RUDOLF O., 1917: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (trad. it. *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, SE, Milano, 2009).
- ID., 1926: *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Leopold Klotz, Gotha (trad. it. *Mistica orientale, mistica occidentale. Interpretazione e confronto*, a cura di Marco Vannini, SE, Milano, 2011).
- RADHAKRISHNAN Sarvepalli, 1998: *La filosofia indiana*, Asram Vidya, Roma, (II voll.).
- ROSCIGLIONE C., 2010: *Mente corporeità e mondo naturale da Nietzsche a Damasio*, Unicopli, Milano,.
- ROSE S., LEWONTIN R., KAMIN L., 1984: *Not in our Genes*, Pantheon Books, New York (l'edizione nella trad. it. è stata pubblicata prima della versione in inglese: *Biologia, ideologia e natura umana. Il gene e la sua mente*, Edizioni Scientifiche e tecniche Mondadori, Verona, 1983).
- SAHLINS M., 1976: *The Use and Abuse of Biology*, University of Michigan Press, Ann Arbor (trad. it. *Una critica antropologica della sociobiologia*, Loescher editore, Torino, 1981).
- ID., 2008: *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago (trad. it. *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, [Caienna], Milano, 2013).

- SAYAGYI U BA KHIN, 1993: *Il tempo della meditazione vipassana è arrivato. L'insegnamento e gli scritti del maestro con il commento di S. N. Goenka*, Ubaldini Editore, Roma.
- SAMONÀ L., 2014: *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, [philosophica], ETS, Pisa.
- SCARANO N., SUÁREZ M. (Hrsg.), 2006: *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. C. H. Beck, München.
- SEGRE S., 2012: *Introduzione a Habermas*, Carocci editore, Roma.
- SPERBER D., BAUMARD N., 2012: *Moral Reputation: an Evolutionary and Cognitive Perspective*, «Mind & Language», Vol. 27, No. 5 November, pp. 495-518.
- P. STEMMER, 2000: *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*, de Gruyter, Berlin.
- P. F. STRAWSON, 2008 (1974): *Freedom and Resentment and other essays*, Routledge, London and New York.
- TIMME R., 2012: *Der Vergleich von Mensch und Tier bei Ernst Tugendhats und Aristoteles. Selbstbeschreibung und Selbstverständnis. Kritik eines Topos der philosophischen Anthropologie*, Logos Verlag, Berlin [Dissertation an der Universität Kassel 2010].
- TAIMNI I. K., 1961: *The Science of Yoga. The Yoga-Sutras of Patanjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English*, The Theosophical Publishing House, India (trad. it. *La scienza dello yoga. Commento agli Yogasutra di Patanjali*, Ubaldini Editore, Roma, 1970)
- TOMASELLO M., 1999: *The cultural origins of human cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (trad. it. *Le origini culturali della comunicazione umana*, il Mulino, Milano, 2005).
- ID., 2009: *Why We Cooperate*, MIT Press (trad. it. *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri, [Nuovi Saggi], 2010).
- ID., 2014: *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (trad. it. *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna, 2014).
- ID., 2016: *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts; London, England (trad. it. *Storia naturale della morale umana*, [Scienza e idee], Cortina Raffaello, Milano, 2016).
- ID., 2019: *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; London, England (trad. it. *Diventare umani*, [Scienza e idee], Raffaello Cortina Editore, 2019).
- TRIVERS R. L., 1971: *The Evolution of Reciprocal Altruism*, in «The Quarterly Review of Biology» (trad. it. *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*, a cura di Vincenzo Fido- manzo, Mimesis Edizioni, [Filosofie], Milano-Udine, 2013).

- TUCCI G., 1992: *Storia della filosofia indiana*, [Religione e miti], Tea, Milano.
- VACCA M., 2006: *Ernst Tugendhat: validità e limiti. Del contributo hegeliano sul tema del rapporto pratico con se stessi*, «Pólemos», I. 1. (febbraio), pp. 198-218.
- VARELA F. J., 1992: *Un know-how per l'etica*, Laterza, Bari (traduzione di Maurizio Mordini e, per l'appendice, di Alessandro de Lachenal; tratto da un ciclo di lezioni svolto presso l'Università di Bologna, presso la cattedra di Teoria delle Forme di Paolo Fabbri nel dicembre del 1991)
- VYGOTSKIJ LEV S., 1934: *Myšlenie y reč. Psichologičeskie issledovanija*, Gosudarstvennoe Social'no-Ekonomičeskoe Izdarl'stvo, Moskva-Leningrad (trad. it. *Pensiero e linguaggio*, [I libri del Corriere della Sera], RCS, Milano.
- WILSON E. O., 1975: *Sociobiology: The New Synthesis*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England (trad. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna, 1983).
- ID., 1978: *On Human Nature*, Harvard University Press (trad. it. *Sulla natura umana*, Zanichelli, Bologna, 1980).
- ID., 1966: *Lectures and Conversations on Esthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, (*Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano, 1995).
- WITTGENSTEIN L., 1961: *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, a cura di Amedeo G. Conte, [I classici del pensiero], Mondadori, 2008).
- ID., 1966: *Lectures and Conversations on Esthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano, 1995).
- WOLF U., 1984: *Das Problem des moralischen Sollens*, de Gruyter, Berlin.
- ZABALA S., 2004: *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutico della filosofia analitica*, Franco Angeli, Milano.
- ZIMMERMANN R., 2005: *Philosophie nach Auschwitz. Eine neue Bestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Rewohlt Taschenbuch, Reinbek.