



LUCIANO SESTA

“We never advance one step beyond ourselves”

Realismo metafisico e fondazione dell’etica in Robert Spaemann

EPEKEINA, vol. 1, nn. 1-2 (2012), pp. 93-108

Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v1i1-2.26

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA

PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

“We never advance one step beyond ourselves” Realismo metafisico e fondazione dell’etica in Robert Spaemann

Luciano Sesta

1 Un’apologia critica della modernità

Com’è stato notato, se c’è una cosa che colpisce nella critica di Robert Spaemann alla modernità, è che essa «ha poco o nulla a che vedere con i toni apocalittici e antimoderni di molta letteratura sull’argomento», orientandosi piuttosto verso le interpretazioni “ideologiche” del moderno,¹ con l’intento positivo di guadagnare una prospettiva che consenta di «stabilizzarne» i presupposti.² Anche per Spaemann, infatti, si dà una dialettica dell’illuminismo, che colpendo il cuore della cultura moderna, la rende incapace di mantenersi all’altezza delle proprie conquiste. Ne deriva che se proprio si vuole parlare di un «superamento» della modernità, questo non può avere nulla di «eclatante»,³ essendo dettato, scrive Spaemann, dalla «volontà di ancorare gli autentici contenuti di autorealizzazione dell’uomo, di cui le siamo debitori, a concezioni più antiche, salvaguardandoli dalla loro interpretazione “modernista” e quindi dalla tendenza immanente al loro annullamento».⁴ Si tratta, in altri termini, di salvare la modernità da se stessa, avviandone un’ermeneutica interna che sappia evidenziare i legami nascosti che essa intrattiene con alcune delle principali istanze del mondo classico, in base alle quali, soltanto, essa può conservare la sua vitalità.

La proposta teorica di Spaemann, in quest’ottica, si presenta come un progetto di “compensazione” che rilegga gli esiti della modernità senza però uscire dalle condizioni che essa stessa stabilisce come imprescindibili. La prima di queste condizioni è la struttura della riflessività, che, come ha ricordato anche Gadamer, finisce al centro della filosofia con Cartesio. Hegel ha mostrato il carattere non solo imprescindibile, ma anche insuperabile di questa struttura, consegnandola alla storia del pensiero successivo nella forma di una dialettica capace di dare fondo a tutte le potenzialità insite nell’idea di soggettività. Spaemann si colloca all’interno di questa linea interpretativa, mantenendola però su un terreno antropologico ed etico che, infine, si configura nei termini di un rapporto di presupposizione reciproca fra etica e metafisica. La tesi di Spaemann, al riguardo, è la seguente: quando la struttura della riflessività viene spinta sino in fondo, si rovescia dialetticamente nel suo contrario: in qualità di *cosa pensante*,

¹BELARDINELLI 1994, 8.

²SPAEMANN 1994a, 234.

³SPAEMANN 1994a, 234.

⁴SPAEMANN 1994a, 233.

infatti, il *cogito* è il massimo di soggettività e, insieme, di oggettività, risultando fatalmente esposto, perciò stesso, a un'oscillazione dialettica fra lo spiritualismo di una coscienza senza mondo e il naturalismo di un mondo in cui la stessa coscienza è una cosa fra le altre. Una conferma, questa, dell'eterogenesi dei fini tipica della modernità, che dopo aver reclamato i diritti della soggettività, si priva degli strumenti teorici necessari per tutelarla. Se la soggettività è soltanto un epifenomeno della natura, infatti, non c'è motivo di accordarle una libertà che siamo autorizzati ad attribuire solo allo spirito. La ricaduta etica più importante di questa dialettica è il solipsismo, che Spaemann trova felicemente sintetizzato nell'asserto humeano secondo cui "*we never advance one step beyond ourselves*".⁵

L'affermazione di Hume è secondo Spaemann una cifra paradigmatica del moderno, perché segna il carattere insuperabile della soggettività, forse più di quanto non faccia lo stesso *cogito* cartesiano.⁶ Sondare le implicazioni etiche di questa insuperabilità significa, per Spaemann, rilanciare una questione metafisica che il "realismo interno" della sentenza humeana tende invece a occultare, e cioè la possibilità che l'altro, per dirla con Lévinas, «superi l'idea dell'altro in me», e dunque sia "reale" *beyond ourselves*. Se infatti l'altro è solo un fenomeno che risulta da una modificazione delle nostre facoltà conoscitive, non ci sarà modo di raggiungerlo *in quanto* altro, e cioè nella posizione che esso deve mantenere perché si possa parlare di una responsabilità *morale* nei suoi confronti. Se il solipsismo è vero, afferma Spaemann, non c'è alcun obbligo morale nei confronti di nulla, uomo, animale o ambiente che sia. Solo se esistono entità autonome rispetto a noi, entità per le quali «è in gioco qualcosa» (che non coincide necessariamente con ciò che è in gioco per noi), allora esiste anche una dimensione morale, perché solo in questo caso il nostro agire può rispettare, violare, danneggiare o favorire qualcun *altro*. Ne deriva, come lapidariamente afferma Spaemann, che «non c'è etica senza metafisica», e cioè che l'esperienza morale, al di là della sentenza humeana, si basa sull'idea che vi sia *realmente* qualcosa al di là di noi stessi.

Quest'ultimo assunto è per Spaemann una forma di "realismo metafisico", le cui chance sono da giocarsi all'interno dell'ambito etico. Al di fuori dell'esperienza morale, infatti, niente di ciò che incontriamo come "reale" sarebbe diverso da com'è se ipotizziamo che la sua esistenza non sia

⁵Cfr. SPAEMANN 2010c. La frase di Hume è ripresa dalla seguente pagina del *Trattato sulla natura umana*: «Fissiamo pure, per quant'è possibile, la nostra attenzione fuori di noi; spingiamo la nostra immaginazione fino al cielo o agli estremi limiti dell'Universo: non avanza di un passo di là di noi stessi, né potremo concepire altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto» (trad. it. in LECALDANO 1987).

⁶Nel *cogito* cartesiano, in effetti, Spaemann rinviene al contrario un potenziale di decentramento della soggettività che, nonostante alcuni celebri e magistrali tentativi di valorizzarlo (vedi Heidegger e ancor di più Marion e Lévinas), rimane in parte inesplorato. Cfr. SPAEMANN 2010a.

separabile da una modificazione dei nostri organi di senso o della nostra coscienza. I ponti e i palazzi che costruiamo in regime di realismo interno, e cioè ipotizzando che essi non siano entità separabili dalla percezione che ne abbiamo, normalmente non cadono.⁷ Questo significa, per Spaemann, che soltanto l'etica ha bisogno di andare *sino in fondo*, interrogandosi sulla possibilità che *dietro* il realismo interno, e cioè il fatto che tutti i contenuti della nostra esperienza siano tali *per noi*, vi sia anche un realismo metafisico, e cioè qualcosa – o meglio qualcuno – che è tale *in sé*.

2 La ragione, ovvero uno «sguardo da nessun luogo»

Ora, la forma intrascendibile del pensare e del sentire, compendiata dalla sentenza humanea, riproduce, secondo Spaemann, la logica propria della natura, caratterizzata da quella tipica impossibilità di uscire da se stessi che è propria del vivente. È vero, il vivente è in un continuo scambio con l'alterità dell'ambiente circostante e degli altri viventi. Si tratta però di un'alterità di tipo funzionale, se non addirittura strumentale, perché finalizzata al mantenimento dell'identità del vivente stesso. Essendo caratterizzato dalla *curvatio in seipsum*, insomma, il vivente non è capace di rapportarsi all'altro *in quanto* altro. Per il vivente vale dunque l'*esse est percipi*. La stessa categoria dell'alterità, in quest'ottica, soffre ancora di un sotterraneo riferimento al primato del medesimo: l'altro è infatti colui che è tale solo *agli occhi* dell'identico e in rapporto a esso. Per questo Spaemann preferisce il termine *Selbstsein*, "essere-sé", per indicare il polo di riferimento di una relazione che sia autenticamente ontologica e insieme etica, una relazione, dunque, in cui l'altro non è solo, in negativo, ciò che *non sono io*, ma anche, positivamente, ciò che è *se-stesso*. Ora, come è possibile cogliere questa positività? Com'è possibile cogliere qualcosa come un *Selbstsein*?

La risposta di Spaemann rilancia il ruolo centrale della «ragione» e, più esattamente, il carattere «*eccedente*» del razionale rispetto alla vita naturale. Lo si può mostrare, fra gli altri possibili modi, facendo notare che al cospetto delle funzioni biologiche che esse consentono di realizzare, le forme culturali (e dunque razionali) di soddisfazione dell'istinto appaiono certamente "inutili". Per sopravvivere, ad esempio, è sufficiente assumere individualmente del cibo, senza che sia necessario configurare quest'azione nei termini rituali del pasto in comune. Ciò che è inutile nei confronti della logica naturale, tuttavia, può procedere solo da una dimensione che di per sé non è vincolata alla natura. La libertà con cui l'uomo si rapporta alla natura (propria e circostante) è dunque cifra di una *trascendenza* del razionale, che Spaemann trova suggestivamente prefigurata dall'idea aristotelica secondo

⁷SPAEMANN 2010d.

cui la funzione propriamente intellettuale dell'anima umana, rispetto alle funzioni vegetative e sensitive, proviene "da fuori" (*tyrathen*).⁸

Così, tenendo a distanza la pressione esercitata da esigenze di carattere "vegetativo" e "sensitivo", scrive Spaemann,

la ragione è quella capacità dell'uomo che ci permette di vedere noi stessi dal di fuori, di vederci, per così dire, con gli occhi di un altro, o, ancora meglio, di sapere che esiste uno sguardo siffatto che viene da altri occhi, da occhi la cui prospettiva non è quella che è propria dell'essere vivente che noi stessi siamo.⁹

Un essere vivente razionale è dunque dotato non soltanto di interessi autoreferenziali, ma anche di uno "sguardo da nessun luogo", che lo rende capace di vedersi "da fuori" come uno "fra gli altri": «in quanto esseri razionali, scrive Spaemann, noi diventiamo, per così dire, spettatori di noi stessi». ¹⁰ Contraddicendo l'autoreferenzialità del vivere, in altri termini, la ragione relativizza «la nostra stessa vita a una vita fra le altre». ¹¹ È perciò difficile pensare la razionalità umana in senso evolucionistico, e cioè come il prodotto di un adattamento funzionale all'autoconservazione. Nei confronti del vivere, infatti, la ragione rappresenta un «capovolgimento di direzione», una «frattura» che «rompe il cerchio dell'autoreferenzialità e dell'autoaffermazione». ¹²

Ora, è in questa "inversione" che, secondo Spaemann, si apre la dimensione *stricto sensu* morale, e, dunque, si rende visibile il carattere "pratico" della ragione. ¹³ Solo con il dischiudersi della ragione, e dunque solo "uscendo" dalla chiusura naturale in noi stessi, può infatti apparirci qualcosa di realmente *altro*, che dunque non trae il suo significato dal fatto di rapportarsi a noi. Spaemann parla qui di uno specifico "interesse della ragione", vale a dire un interesse che non può essere ricondotto a nulla che assomigli a un bisogno, esprimendo, piuttosto, «la relazione elementare che l'uomo intrattiene con ciò che è». ¹⁴ E in effetti è con la ragione, e solo con essa, che si apre l'orizzonte dell'essere, e cioè un orizzonte «la cui estensione è infinita e il cui centro è ovunque, quindi non soltanto nel punto in cui

⁸SPAEMANN 1998, 109. L'espressione si trova in *Riproduzione degli animali*, 736b.

⁹SPAEMANN 1998, 110.

¹⁰SPAEMANN 1998, 240 Cfr. SPAEMANN 2010b.

¹¹SPAEMANN 1998, 117.

¹²SPAEMANN 1998, 112.

¹³Qui Spaemann si limita a fornire una propria versione del carattere "imparziale" della ragione, che ritroviamo, *mutatis mutandis*, in alcune delle principali figure dell'etica contemporanea. Si pensi alla posizione originaria e al velo di ignoranza di John Rawls, al *view from nowhere* di Thomas Nagel, alla capacità di immedesimazione nell'altro di John C. Harsanyi, al "punto archimedeo" di David Gauthier, per giungere al celebre punto di vista dell'arcangelo di Richard M. Hare.

¹⁴SPAEMANN 1998, 223.

io stesso mi colloco». ¹⁵ Un orizzonte, dunque, «incondizionato», perché «non è relativo agli interessi di un essere vivente o di una specie naturale, ma che, in qualità di orizzonte essenzialmente infinito, rende possibile, al contrario, relativizzare tutti gli interessi finiti». ¹⁶

Secondo Spaemann è principalmente in quanto pratica, e cioè capace di questo distanziamento, che la ragione può essere anche teoretica. Se infatti conoscere qualcosa significa cogliere ciò che essa è in sé, è necessario aver già beneficiato della capacità di "lasciar essere" (*Seinlassen*) le cose perché si possa conoscerle. Affinché le cose appaiano in se stesse e non come semplici oggetti contrapposti alla nostra soggettività, occorre dunque *rinunciare* al loro possesso e al loro utilizzo immediato. ¹⁷ Quando rinuncia a fare di ogni ente una parte del proprio ambiente, l'uomo esce dal proprio ripiegamento naturale e, sperimentando la propria condizione eccentrica, *scopre* di essere non solo naturale ma anche razionale. Questo significa che l'atto mediante cui lasciamo essere le cose per ciò che sono è lo stesso tramite cui anche noi scopriamo ciò che siamo: «L'io che dipende dall'istinto non ha scoperto né se stesso né l'altro da sé; centrato su di sé come tutte le realtà organiche, egli resta nascosto a se stesso. Nell'atto del destarsi della ragione la propria realtà e quella dell'altro diventano contemporaneamente visibili». ¹⁸ La ragione è in tal senso il luogo originario dell'intersoggettività e, insieme, di ciò che è, dal momento che quello che io realmente sono, scrive Spaemann, «si costituisce attraverso la rinuncia a considerare l'altro [...] come "qualcosa" che sia essenzialmente per me, senza che io sia simultaneamente per esso». ¹⁹ Su questa reciprocità si fonda, secondo Spaemann, il "realismo metafisico", e cioè l'assunzione

che quando sentiamo, vogliamo e pensiamo, facciamo un "passo oltre noi stessi", trovandoci realmente presso cose, animali e altri uomini. Il realismo metafisico implica l'idea che sono visto dagli uomini che vedo, e che, dunque, l'uomo che vedo non è soltanto un'immagine in me, da cui io posso *sentirmi* osservato come da un'immagine dipinta, che però non mi guarda realmente. ²⁰

Spaemann ricorre spesso al fenomeno del dolore come paradigma di questo realismo. La reazione spontanea nei confronti del dolore altrui presuppone infatti che il dolore in questione «sia reale in un senso che

¹⁵SPAEMANN 1998, 110. Se una cosa esiste, lo fa a prescindere da me e dalle mie esigenze, e persino dal fatto che io *sappia* che essa c'è.

¹⁶SPAEMANN 1998, 111.

¹⁷Noi possiamo e dobbiamo certo utilizzare le cose, ma farlo prima di rispettarle, e cioè prima di cogliere ciò che esse sono a prescindere dal nostro uso, significherebbe usarle ciecamente e, dunque, non usarle affatto, visto che non sapremmo se esse sono realmente adatte a servire i nostri scopi.

¹⁸SPAEMANN 1998, 128.

¹⁹SPAEMANN 2005, 77.

²⁰SPAEMANN 2010d, 311. In altri luoghi Spaemann riprende l'espressione "realismo metafisico" da PUTNAM 1985, 57.

rinvia alla “realtà” di un fenomeno che non è solo “per noi”». ²¹ Questa realtà è direttamente proporzionale al grado di importanza che le attribuiamo, crescendo a misura della nostra disponibilità morale a soccorrerla, il che può avvenire soltanto se, di nuovo, le viene riconosciuto un *telos* immanente irriducibile al proprio:

Il mostrarsi della realtà dell’altro coincide con la collaborazione con questa realtà in quanto teleologica, con la realtà di una tensione verso altro da sé. Solo in questa collaborazione l’altro diviene reale per noi. Infatti, fintanto che egli resta per noi qualcosa di semplicemente disponibile, egli non è per noi ciò che egli è “in se stesso”: noi possiamo renderci conto di che cosa significhi un io soltanto se viviamo come io, se cioè siamo istinto ma allo stesso tempo usciamo dalla nostra autoreferenzialità e percepiamo noi stessi come l’altro dell’altro, e l’altro, da parte sua, come *alter ego*. ²²

3 Ubi amor, ibi oculos

Sulla scorta di quanto si è visto, l’affermazione di Platone secondo cui il bene è il fondamento della conoscenza, per Spaemann, significa che a colui che «vuole bene» appare come «amato» - e dunque non negativamente come un semplice “altro” (*Andere*), ma positivamente come un “se stesso” (*Selbstsein*) - ciò che, nell’impostazione teoretica, ha il carattere del semplice oggetto. ²³ È dunque vero, in linea con il divieto humeano di passare dall’*is* all’*ought*, che «da un dato di fatto oggettivo preso per sé non deriva mai un dovere». ²⁴ Ma ciò accade perché il dato di fatto oggettivo potrebbe già essere il risultato di un’omissione etica, il risultato cioè di uno sguardo frettoloso, che ha mancato di riconoscere come un «se stesso» ciò che ora ci appare come un semplice «oggetto». Insomma, per Spaemann l’unità di etica e ontologia non è che una variante filosofica dell’adagio *ubi amor ibi oculos*.

Quando abbiamo a che fare con «l’esperienza dell’altro», dunque, «percezione e presa di posizione sono inscindibili». ²⁵ Ne deriva, per tornare all’esempio di prima, che se l’esperienza del dolore altrui non è separabile dall’esigenza di rimuoverlo, non avvertire questa esigenza non è per Spaemann solo cinismo morale ma anche, per così dire, un difetto di percezione. Non esistendo infatti un’intuizione diretta del soffrire altrui, l’unico modo per coglierlo *teoreticamente* come reale non è sforzarsi di provare dolore – non sarebbe possibile, e la compassione, quando c’è, non sempre

²¹SPAEMANN 2005, 77.

²²SPAEMANN 2005, 128.

²³SPAEMANN 1994a, 22.

²⁴SPAEMANN 1994a, 22.

²⁵SPAEMANN 1998, 230. Con un simpatico esempio, Spaemann giunge a dire che per un essere razionale «vedere un coleottero appoggiato sul dorso dimenarsi e il rimetterlo sulle sue zampe sono una cosa sola» (SPAEMANN 1998, 229).

è immediata e spontanea –, ma riconoscere il dovere *morale* di rimuovere un tale soffrire, e cioè ammettere che il dolore altrui non è qualcosa di diverso dal nostro.²⁶ Non avvertire questo dovere significherebbe mancare la percezione dell'altro in quanto altro, significherebbe ridurlo a semplice "fenomeno", dimenticando il suo statuto di "cosa in sé", e cioè di un ente che, essendo se-stesso, ha un rapporto con sé e non soltanto con noi.

Le implicazioni di quest'ultimo assunto, secondo Spaemann, sono di capitale importanza. Se infatti il dolore altrui non è considerato, al pari del nostro, come qualcosa che *non* dovrebbe esserci, allora non rimane che il solipsismo: non potremo mai fare "un passo oltre noi stessi". Un "noi stessi" che, nota peraltro Spaemann,²⁷ a sua volta non sarebbe più distinguibile da una mera illusione: cosa ci garantisce che il nostro dolore sia reale e non invece soltanto sognato? Se ciò che possiamo conoscere sono sempre e soltanto alterazioni delle nostre facoltà conoscitive, cosa potrà mai distinguere le alterazioni che avvengono nel sogno da quelle che, invece, avvengono a causa di una realtà che si trova *beyond ourselves*?

Per rispondere a questo interrogativo Spaemann ricorre proprio alla metafora del «destarsi», riprendendola da Eraclito e dal Gautama Buddha. E in effetti si tratta di una metafora che da sempre esprime il passaggio da un rapporto con cose e persone in cui siamo chiusi nel nostro mondo "sognante", a un rapporto in cui solo «partendo dalla sollecitazione che ci viene dall'irriducibilità della realtà possiamo diventare reali noi stessi».²⁸ Questo «divenire reale» ha secondo Spaemann un significato insieme etico e metafisico, che dunque precede la stessa distinzione fra uso teoretico e uso pratico della ragione. Qualcosa di analogo, secondo Spaemann, a quanto hanno voluto esprimere Lévinas con l'idea dell'etica come filosofia prima, Wittgenstein con l'identificazione dell'etica con il "mistico", e persino Adorno e Horkheimer, quando scrivono che contro l'omicidio esiste solo un argomento di carattere religioso.²⁹ Nella *Vorwort* alla raccolta di saggi *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Spaemann riassume il suo punto di vista nel modo seguente:

L'assunzione che l'altro sia reale è metafisica, così come lo è il passaggio cartesiano dal "*cogito*" al "*sum*". Senza questo passaggio, tuttavia, non c'è alcuna etica. E viceversa: riconoscere che questo passaggio deve essere fatto è l'etica.³⁰

²⁶Ne deriva, per converso, che «nessuno è costretto a riconoscere che un altro prova dolore» (SPAEMANN 2006, 47).

²⁷SPAEMANN 2010d, 311.

²⁸SPAEMANN 1998, 119. Non a caso il testo appena citato reca, in esergo, il seguente frammento di Eraclito: «Uno e comune è il mondo per coloro che sono desti, mentre nel sonno ciascuno si rinchiude in un mondo suo proprio e particolare» (trad. it. in GIANNANTONI 1975, 215).

²⁹SPAEMANN 2001a, 8.

³⁰SPAEMANN 2001a, 8. In un'altra pagina di *Glück und Wohlwollen*, Spaemann fornisce un'ulteriore chiarificazione di questa tesi scrivendo: «Il fatto che noi percepiamo la realtà del reale non rappre-

Che la realtà del reale possa mostrarsi solo tramite un'argomentazione circolare non è che una conferma del livello *etico* in cui si colloca il suo riconoscimento. Prendere sul serio il contenuto etico di ciò che è in gioco nel rapporto con l'altro, vuole dirci Spaemann, è più importante di ogni cautela formale finalizzata a evitare una *petitio principii*. Peraltro, di fronte alla sempre possibile ricaduta nel solipsismo, l'apertura del punto di vista morale è per il Nostro un'autentica rivelazione ontologica, che consente di attingere "ciò che è in verità" con un grado di certezza altrimenti precluso:

La questione – irrisolvibile sul piano teoretico – circa ciò che "è in verità", trova una soluzione in quel punto nel quale filosofia teoretica e filosofia pratica, metafisica ed etica, sono originariamente una cosa sola: nella coscienza. Io non posso considerare l'altro come una pura "apparenza" se divento consapevole della pretesa che proviene dalla sua realtà, e non posso giudicare me stesso come una pura apparenza se faccio esperienza di me come destinatario di questa pretesa.³¹

Insomma, solo l'etica, nella forma di un rapporto responsabile con il prossimo, è in grado di assolvere la filosofia dal dovere di dimostrare l'esistenza del mondo esterno. Se c'è responsabilità morale allora dovrà esserci realismo metafisico; viceversa, non c'è realismo metafisico che in riferimento a qualcosa come la responsabilità morale. E ciò vale, naturalmente, anche per quelle relazioni umane ad alto contenuto etico quali sono l'amore e l'amicizia:

Colui che ama una persona, colui che ha un rapporto di amicizia con qualcuno, non può allo stesso tempo dubitare della sua realtà. [...]; e quando dico che costui non *può* dubitare, non intendo un'impossibilità fisica o logica, ma morale e *perciò* assoluta. Mettendo in discussione la sua realtà non solo metto tra parentesi la realtà dell'amicizia ma la distruggo del tutto. L'amicizia non permette nessuna astinenza ontologica, nessuna *epochè*.³²

4 Per una fondazione "non discorsiva" dell'etica

Ora, la tesi di Spaemann che «non esiste etica senza metafisica» potrebbe indurre a credere che un'*epochè* sulla realtà dell'altro sia consentita a chi, per ragioni filosofiche, non aderisce al realismo metafisico. Per Spaemann,

senta soltanto una *nostra* faccenda, ma costituisce anche una *pretesa* su di noi» (SPAEMANN 1998, 224).

³¹SPAEMANN 1998, 192-193. In questo senso Spaemann può dire che lo stesso «Kant ha espresso ciò affermando che solo nell'*esigenza morale* l'uomo fa esperienza di sé non come apparenza ma come "cosa in sé" sottratta a ogni determinismo causale» (SPAEMANN 1998, 119).

³²SPAEMANN 1998, 131. «Senza la certezza che l'uomo che amiamo sia reale, che il pronome "tu" si riferisca inequivocabilmente a qualcuno che esiste indipendentemente da me, così come lui mi dice "tu" senza dubitare che io esista indipendentemente da lui – senza questa certezza, dicevo, ciò che chiamiamo amore si distrugge. E si distrugge anche tutto ciò che chiamiamo gratitudine, rimprovero, colpa, sdegno ecc.» (SPAEMANN 2010d, 312).

tuttavia, le cose non stanno così. Di fronte a chi rigetta l'idea di dignità umana, per esempio, noi non cerchiamo di dimostrargli che la dignità umana esiste, ma che lui si sta semplicemente sbagliando. Viceversa, se sto soffrendo, ogni soccorso nei miei confronti implica una tesi metafisica da parte di chi mi sta soccorrendo, e cioè la convinzione, da parte sua, che io sia una "cosa in sé" a prescindere da ciò che egli può dire di me. Ciò comporta, scrive Spaemann, «l'esigenza di assimilare i miei giudizi in prima persona ai suoi giudizi in terza persona, cioè che lui affermi "prova dolore" quando dico "provo dolore". Questa esigenza però non si lascia fondare per via discorsiva: il discorso infatti si appoggia esso stesso sul previo riconoscimento dei soggetti che ne prendono parte».³³

Veniamo qui alla questione più specifica della fondazione dell'etica, che trova nell'assunto metafisico della realtà dell'altro il suo presupposto ma non il suo svolgimento. Questo svolgimento, lo si è appena visto, non può essere cercato nello scambio argomentativo fra due o più interlocutori. L'etica, infatti, si presenta come un discorso potenzialmente infinito, che rimane incommensurabile rispetto a ciò che, qui e ora, deve essere fatto.³⁴ E ciò vale, per Spaemann, non soltanto nell'aspetto negativo di chi cerca un fondamento per accettare una norma morale, ma anche nell'aspetto positivo della ricerca di una regola che di quella norma giustifichi l'applicazione. C'è infatti qualcosa come una "tartaruga logica" – Spaemann cita Lewis Carroll – in base a cui chi cerca una regola che giustifichi l'applicazione di una regola è destinato a un *regressus in infinitum*, come quello a cui è condannato Achille in corsa dietro la tartaruga.³⁵

Parlare di applicazione o di sussunzione del proprio agire sotto una regola morale, tuttavia, è per Spaemann un'astrazione che avviene sempre *a posteriori*, dal momento che i giudizi che io formulo in coscienza, quando sono davvero morali, si riferiscono in prima battuta a *me*, e non a tutti gli uomini: «Abitualmente infatti noi conosciamo ciò che è retto prima ancora di conoscere la regola dalla quale esso può derivare. E spesso lo conosciamo addirittura con certezza ancora maggiore di quella inerente all'universalità della regola. Il fatto che *io* non possa commettere *questo* inganno è per me più certo del fatto che mai *qualcuno* possa compiere *un* inganno *di questo tipo*».³⁶

In questo senso la sollecitazione ad agire perché ci si trova in un caso previsto dalla norma morale non è più l'esito di un faticoso percorso di deduzione dalla teoria alla pratica, ma la *scoperta* di trovarsi in un ambito già da sempre pratico, rispetto a cui la teoria è un'oggettivazione imprescindibile, sì, ma secondaria e derivata. Spaemann lo illustra ricorrendo

³³SPAEMANN 1998, 130.

³⁴SPAEMANN 2001b, 28-29.

³⁵SPAEMANN 2001b, 29.

³⁶SPAEMANN 2005, 165-166.

all'episodio biblico del dialogo fra il re David e il profeta Nathan, il quale inchioda il re al suo peccato raccontandogli una storia in terza persona.³⁷ In questo modo David è dapprima invitato a valutare imparzialmente, ponendosi in "posizione originaria", per poi scoprire, una volta sollevato il "velo di ignoranza", che la vicenda impersonale di cui egli era spettatore coinvolge proprio *lui* come principale attore. Questa scoperta, che coincide con la frase di Nathan: "tu sei quell'uomo!", sarebbe rimasta ancora pura teoria, se David, invece di applicarla *a se stesso* dicendo "ho peccato", avesse detto, per esempio, «io sono il re, il mio caso è diverso».

Ora, però, visto che questo "arretramento" rispetto alla deduzione/applicazione della norma è sempre possibile, non c'è applicazione/deduzione che non sia, al tempo stesso, una libera scelta. Cercare di esorcizzare la contingenza di questa scelta facendo notare che esiste un *dovere* di compierla non serve a granché, rendendo anzi più evidente la sua radicalità rispetto a ogni applicazione e deduzione, visto che c'è sempre una possibile ragione per tenersi a distanza dal caso "previsto" dalla norma. In questo senso, come propone Spaemann, l'etica è un'*interruzione* del discorso, e si potrebbe definire la coscienza morale come ciò che pone fine a ogni "forma di sottilizzazione".³⁸

In sintonia con l'affermazione del carattere originario e indeducibile della ragion pratica, l'esempio appena fatto intende mostrare che non esiste un argomento teoretico moralmente vincolante, o, più precisamente, che un argomento diviene vincolante solo *a condizione* che colui al quale è rivolto *decida* di sottomettersi alla sua forza. Nessuno può essere costretto a riconoscere che un altro prova dolore.³⁹ E non soltanto perché potrebbe trattarsi di un individuo particolarmente cinico. Potrebbe essere anche un comportamentista o uno scettico, per esempio uno che, in piena buona fede, si è appunto convinto che "*we never advance one step beyond ourselves*", e che dunque tutto ciò che sperimentiamo non possiede una realtà indipendente da noi, essendo nient'altro che una modificazione dei nostri organi di senso.⁴⁰ Di fronte a un simile scettico, l'unica speranza è che a un certo punto egli *rinunci* alla sua teoria, ritenendola meno importante del fenomeno che essa, spiegando, finisce in realtà per cancellare. Per Spaemann è *questa* rinuncia, e non una qualche teoria alternativa, a "fondare" propriamente la morale:

³⁷ SPAEMANN 2001b, 29.

³⁸ SPAEMANN 2005, 165.

³⁹ SPAEMANN 2006, 47.

⁴⁰ Questo non significa, naturalmente, che Spaemann ritenga lo scetticismo di Hume una forma di cinismo morale, tanto più che, al contrario, l'etica humeana è invece fondata proprio sul sentimento di compassione. Com'è nel suo stile, qui Spaemann usa liberamente sentenze paradigmatiche di alcuni autori come punti di appoggio della propria argomentazione, senza particolari preoccupazioni di fedeltà testuale.

la peculiarità dell'obbligazione morale sembra trovarsi proprio nel fatto che essa non consente una determinata riflessione nonostante la sua possibilità, una riflessione con la quale le persone possano svincolarsi da ogni obbligatorietà. La rinuncia a questa riflessione sembra essere l'atto genuinamente morale. [...]. La questione di una "fondazione ultima" non si pone più. La rinuncia a tale questione è la fondazione ultima e questa rinuncia è sempre già compiuta quando gli uomini si riconoscono l'un l'altro come persone o rivendicano questo riconoscimento.⁴¹

Nel discorso in cui si svolge il tentativo di una fondazione ultima della morale, vuole dirci Spaemann, questa fondazione è già di fatto avvenuta. Fornire un'argomentazione pro o contro un'esigenza morale significa infatti essersi già sottomessi a un'esigenza morale, riconoscendo nel proprio interlocutore un soggetto libero, capace di acconsentire o meno, senza costrizioni, a ciò che gli diciamo.⁴²

5 Contro Callicle

In base a quanto si è detto, e come ha notato anche Bernard Williams, ogni fondazione della morale che trovi degli ascoltatori interessati è sempre circolare, perché si rivolge a chi è già moralmente impegnato. Lo scopo di chi cerca una giustificazione teorica della morale, in tal senso, «è non già quello di confrontarsi con qualcuno che probabilmente non lo starà neppure ad ascoltare, bensì quello di rassicurare, fortificare e rendere più consapevoli coloro che sono disposti ad ascoltarlo».⁴³ Ciò significa che una vera fondazione della morale è in gioco solo al cospetto di un interlocutore immorale o amorale. Di questo, ricorda Spaemann, sembra essersi accorto Callicle alla fine del *Gorgia* platonico, visto che egli interrompe il dialogo «quando si accorge che la propria forza sta esattamente nel non discutere».⁴⁴ Il gesto di Callicle dimostra, secondo Spaemann, che non c'è fondazione che non presupponga una meta-fondazione, e cioè una *decisione* di rimanere dentro la logica della fondazione, che si presenta come uno scambio di ragioni aperto a riconoscere quelle più plausibili. Con questa decisione «giunge al termine ogni fondazione, dal momento che la fondazione della fondazione finisce nel nulla se nessuno vuole realizzarla o addirittura sentirne parlare».⁴⁵ Una fondazione della morale è possibile, dunque, solo a condizione che nella stessa esperienza morale vi sia in gioco qualcosa di ultimo, che può «essere mostrato ma non spiegato».⁴⁶ Questo qualcosa è

⁴¹SPAEMANN 2005, 216.

⁴²Come si può vedere, qui Spaemann si trova in sintonia con le premesse fondamentali della *Diskursethik*.

⁴³WILLIAMS 1987, 34.

⁴⁴SPAEMANN 1998, 130.

⁴⁵SPAEMANN 1998, 129-130.

⁴⁶SPAEMANN 1998, 129-130.

in realtà non qualcosa ma “qualcuno”, e cioè colui che, di volta in volta, in modo contingente e non deducibile da una teoria, riconosce l’altro da sé non soltanto come oggetto inserito nel proprio ambiente, ma anche come soggetto nel cui ambiente egli si trova insieme a lui. Rispetto a questo riconoscimento l’etica filosofica può assumere solo un atteggiamento socratico, e, dunque, non propriamente fondativo, ma maieutico-esortativo.

Dedurre che per Spaemann il punto di vista morale sia il risultato di una mera decisione sarebbe però erroneo. Pensarlo significherebbe rimanere legati a un’idea ancora impropria di ragion pratica, la cui peculiarità non consiste nel fornire argomentazioni teoreticamente conclusive, rispetto alle quali tutto il resto sarebbe mero decisionismo. Un corretto esercizio della ragion pratica, piuttosto, consiste per Spaemann nel *giusto* modo di interrompere le argomentazioni tramite decisioni. L’idea, richiamata sopra, che la scelta moralmente responsabile *per definitionem* sia proprio quella di rinunciare alla ricerca di un fondamento, è più chiara non appena si rifletta sia sull’urgenza con cui siamo chiamati a decidere – urgenza che non può sempre attendere una riflessione compiuta sulla plausibilità delle nostre scelte –, sia sulla posizione dell’immoralista coerente, che, alla stregua di Calicle, potrebbe «tapparsi le orecchie» di fronte alle nostre argomentazioni “fondative”.

Un tale coerente immoralista, nota Spaemann, non potrebbe richiedere alcun rispetto per la sua posizione, poiché una tale richiesta sarebbe già una richiesta di carattere etico.⁴⁷ Una conferma, questa, del fatto che non c’è fondazione possibile della dimensione morale, che va dunque presupposta come fondamento nel quale già ci troviamo. Rimane la possibilità di indicare le conseguenze della negazione di questo fondamento, negazione che nessuno, secondo Spaemann, sarebbe disposto ad accettare. Spaemann fa notare, al riguardo, che nella *Repubblica* di Platone il punto di vista immoralista è sostenuto da Glaucone e Adimanto, e cioè da amici di Socrate, non da suoi nemici. A dimostrazione che l’immoralismo radicale è solo ipotetico, potendosi configurare nel quadro di una relazione già moralmente assicurata, qual è l’amicizia.⁴⁸ Dentro questa relazione non tutte le posizioni sono argomentabili, se non, appunto, in via semplicemente ipotetica. Posizioni apertamente immorali, che si collochino dunque al di fuori di relazioni già moralmente connotate, non meritano per Spaemann contro-argomentazioni, ma un insegnamento pedagogico. In una pagina

⁴⁷SPAEMANN 2001b, 20. Quest’ultimo argomento è stato duramente criticato in NOZICK 1987, 408. Secondo Nozick l’immoralista che chiede rispetto per la sua posizione potrebbe ben rinunciare alla coerenza, senza per questo sentirsi disturbato. Va precisato, tuttavia, che con l’argomento appena riportato Spaemann intende dimostrare che a essere innegabile è l’esigenza morale, non la sua realizzazione: è proprio grazie a questa esigenza, in effetti, che anche l’immoralista può sperare di veder tollerate le sue tesi e rispettata la sua incoerenza.

⁴⁸SPAEMANN 2001b, 20.

di *Moralische Grundbegriffe*, un corso di lezioni a carattere divulgativo, si legge:

Aristotele scrive: uno che dice che sarebbe lecito uccidere la propria madre non merita argomentazioni, ma botte. Forse si potrebbe anche dire che costui avrebbe bisogno di un amico. Ma la questione è se sarebbe capace di amicizia. Il fatto comunque che egli non è forse in grado di dare ascolto a delle argomentazioni non significa che non vi siano ragioni contro di lui.⁴⁹

Spaemann non fornisce ulteriori riferimenti testuali, ma la sua citazione, tratta dai *Topici*, richiama un'altra pagina, sempre dei *Topici*, che consente di paragonare colui che non comprende le argomentazioni morali a colui che non percepisce il colore della neve.⁵⁰ Quest'ultimo, come scrive Aristotele, non ha bisogno di un'argomentazione ma di una sensazione. Pensare che egli possa a un certo punto vedere il colore bianco grazie alle nostre argomentazioni è un'illusione. Insomma: *contra experientiam non valet argumentum*. Ci sono esperienze fondamentali che non possono essere sostituite da argomentazioni, e ciò è vero a tal punto che la stessa capacità di dare il giusto peso ad argomentazioni razionali dipende dal tipo di persona che si è, dove il tipo di persona che si è dipende, a sua volta, dalle esperienze che si sono fatte. L'uomo moralmente buono è dunque colui che fa nascere la riflessione morale e, al tempo stesso, colui che, solo, può interromperla con una decisione, perché ne comprende le ragioni ultime. È ancora Aristotele a ricordarlo: «Occorre essere stati ben guidati nei costumi per ascoltare con profitto le lezioni su ciò che è moralmente bello e su ciò che è giusto [...]. Chi si trova in queste condizioni possiede i principî e può coglierli facilmente».⁵¹

6 One step beyond ourselves

A voler riprendere la questione da cui siamo partiti, e cioè il rapporto circolare fra etica e metafisica che Spaemann lascia emergere dal confronto con la sentenza humeana citata all'inizio, si può dire che l'esperienza morale è l'indizio di una trascendenza immanente: le idee di "responsabilità" e di "obbligo", in effetti, tengono insieme il "per me" di un appello e l'"in sé" di un'esigenza. C'è tuttavia per Spaemann una sorta di primato trascendentale dell'"in sé" sul "per me", visto che senza il primo non potremmo nemmeno

⁴⁹SPAEMANN 1991, 27. Significativamente, anche Hume sostiene qualcosa di analogo, quando, nel *Trattato sulla natura umana*, scrive: «Chi ha negato la realtà delle distinzioni morali può essere classificato fra chi disputa in mala fede [...] l'unico modo di convertire un avversario del genere è d'abbandonarlo a se stesso: [...] è probabile che, alla fine, passi dalla parte del senso comune e della ragione» (trad. it. in LECALDANO 1987, 179). Una forte sintonia di metodo, su questo aspetto, fra le filosofie morali di Aristotele e di Hume, è sostenuta in BAIER 1996.

⁵⁰ARISTOTELE, *Topici*, I, 1-4, 10-11.

⁵¹ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 2, 1094b, trad. it. in ZANATTA 1986.

concepire il secondo. La frase *we never advance one step beyond ourselves*, scrive infatti Spaemann, può essere pronunciata solo da chi questo “passo” lo ha già da sempre fatto:

Se fossimo davvero così prigionieri di noi stessi come pensa Hume, allora non potremmo nemmeno saperlo. [...] La zecca non sa di un mondo al di là del suo ambiente, di un mondo in sé, in cui, accanto a tutte le altre cose, ci sono anche le zecche. Gli uomini, al contrario, sanno di aver fatto un passo oltre se stessi, che rende loro possibile sia di sapere del carattere prospettico del loro riferirsi al mondo, sia di trascendere questo riferimento.⁵²

Una soggettività razionale che fosse davvero chiusa in se stessa, insomma, non potrebbe concepire un al di là, e, qualora ciò accadesse, non potrebbe distinguerlo dal proprio pensare, sentire e immaginare. Da questo punto di vista, prosegue Spaemann, la frase di Hume si distrugge nell’atto stesso in cui viene pronunciata, e se essa appare irresistibile, ciò avviene perché ci si muove su un piano puramente teoretico: l’al di là del nostro pensare, in effetti, è esso stesso nuovamente un pensare, e il pensiero di un al di là, di un mondo esterno al mio pensare, è di nuovo solo un mio pensiero.⁵³ Ma, appunto, come ci è *venuto* “all’idea” un tale pensiero? Quale genesi possiede l’idea di un al di là dell’idea? La risposta di Spaemann non è diversa da quella di Lévinas: questa genesi è il “volto dell’altro”, laddove l’altro, qui, non è però solo l’altro uomo, ma ogni essere vivente toccato dal nostro agire. Se dunque noi facciamo continuamente un passo oltre noi stessi, ciò accade perché altri ne hanno già fatto uno *verso* di noi. La dimensione teorica dentro cui questo passo risulta precluso è tardiva, inserendosi in un contesto morale che, in qualche modo, la rende possibile.

Dimenticare questa circostanza è l’errore, secondo Spaemann, di tutte le odierne varianti a base sia scientifica sia idealistica della sentenza humeana. Talune interpretazioni evoluzionistiche e neuroscientifiche della soggettività umana, infatti, tendono a ridurre ogni manifestazione della nostra coscienza a epifenomeno di più fondamentali e insuperabili condizioni biologiche e materiali, risparmiando però questa stessa interpretazione dalle conseguenze compromettenti che essa imporrebbe: che l’affermazione di uno scienziato debba essere presa per *vera* piuttosto che per espressione di una funzione di adattamento appare, a ben vedere, come un privilegio ingiustificato, almeno se le cose stanno così come quell’affermazione ci invita a ritenere. Dal punto di vista idealistico le cose non sono diverse. Lo stesso *cogito* cartesiano, lo si ricordava all’inizio, è insuperabile solo in qualità di *cosa* pensante, e, dunque, solo quando è considerato realisticamente come qualcosa che esiste *a prescindere* da noi. Una conferma, quest’ultima, che dietro ogni realismo interno c’è sempre un realismo metafisico nascosto,

⁵²SPAEMANN 2010d, 313.

⁵³SPAEMANN 2010c, 7.

o, come ci ricorda Spaemann citando Étienne Gilson, che *everybody is realist of something*, sia essa la coscienza trascendentale, le reti neurali o le funzioni vitali di adattamento della specie.⁵⁴

Luciano Sesta

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento Fieri-Aglaia

luciano.sesta@unipa.it

Riferimenti bibliografici

- BAIER, A. 1996, «Fare a meno della teoria morale?», in *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, a cura di P. P. DONATELLI e E. LECALDANO, Led, Milano, pp. 261-83.
- BELARDINELLI, S. 1994, *Presentazione*, In SPAEMANN 1994b.
- GIANNANTONI, G. (ed.) 1975, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari.
- LECALDANO, E. (ed.) 1987, *Hume. Trattato sulla natura umana*, In *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Roma-Bari.
- NOZICK, R. 1987, *Spiegazioni filosofiche*, a cura di G. RIGAMONTI, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Philosophical Explanations*, Claredon, Oxford 1981.
- PUTNAM, H. 1985, *Ragione, Verità e storia*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- SPAEMANN, R. 1991, *Concetti morali fondamentali*, a cura di F. L. TUNINETTI, Piemme, Casale Monferrato; ed. orig. *Moralische Grundbegriffe*, Beck, München 1987.
- SPAEMANN, R. 1994a, «Ende der Modernität?», in *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, pp. 232-60.
- SPAEMANN, R. 1994b, *Per la critica dell'utopia politica*, a cura di S. BELARDINELLI, Franco Angeli, Milano; ed. orig. *Zur Kritik der politischen Utopie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1977.
- SPAEMANN, R. 1998, *Felicità e benevolenza*, a cura di M. AMORI, Vita e Pensiero, Milano; ed. orig. *Glueck und Wohlwollen: Versuch ueber Ethik*, Klett Cotta, Stuttgart 1989.
- SPAEMANN, R. 2001a, «Vorwort», in *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- SPAEMANN, R. 2001b, «Wie praktisch Ethik ist?», in *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 26-37.

⁵⁴SPAEMANN 2010d, 313.

- SPAEMANN, R. 2005, *Persone. Sulla differenza tra qualcuno e qualcosa*, a cura di L. ALLODI, Laterza, Roma-Bari; ed. orig. *Personen: Versuche ueber den Unterschied zwischen etwas und jemand*, Klett Cotta, Stuttgart 1996.
- SPAEMANN, R. 2006, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, a cura di F. L. TUNINETTI, Edusc, Roma; ed. orig. *Das Natuerliche und das Vernunftige. Aufsaeetze zur Anthropologie*, Pieper, München 1987.
- SPAEMANN, R. 2010a, «Das “sum” in Descartes’ “cogito sum”», in *Schritte ueber uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsaeetze*, vol. I, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 136-47.
- SPAEMANN, R. 2010b, «Perspektive und View from nowhere», in *Schritte ueber uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsaeetze*, vol. I, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 267-77.
- SPAEMANN, R. 2010c, «Versuche, das Ganze zu denken. Anstelle eines Vorworts», in *Schritte ueber uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsaeetze*, vol. I, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 7-23.
- SPAEMANN, R. 2010d, «Wahrheit und Freiheit», in *Schritte ueber uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsaeetze*, vol. I, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 310-31.
- WILLIAMS, B. 1987, *L’etica e i limiti della filosofia*, a cura di R. RINI, Laterza, Roma-Bari; ed. orig. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press e Collins, London 1985.
- ZANATTA, M. 1986, *Aristotele. Etica Nicomachea*, Rizzoli, Milano.