

La questione morale: Nietzsche o Aristotele?

di Angelo Paganini

premessa

Perché questa relazione? Nietzsche si occupa pochissimo di Aristotele e Aristotele, ovviamente, non poteva occuparsi di Nietzsche. Inoltre chi parla non è un esperto di Nietzsche, e nemmeno di Aristotele.

Perché allora un tema apparentemente così strano? Date le premesse, certamente non per un rigoroso studio scientifico e filologico delle posizioni dei due filosofi.

Scopo della relazione è quello di interrogarsi, attraverso un viaggio nella storia della filosofia, con particolare attenzione a Nietzsche ed alla tradizione aristotelica, sulle origini dell'odierna crisi della morale e sulle possibili vie di ricostruzione della morale stessa.

Il discorso sarà svolto in maniera volutamente semplice, persino elementare, perché si rivolge prima di tutto agli studenti.

Il tema verrà affrontato in tre diversi modi, mediante:

1. un approccio strettamente rivolto alla filosofia morale;
2. un approccio metafisico;
3. un approccio particolarmente rivolto al problema della verità.

1. APPROCCIO MORALE

1.1 Il problema

Quando in terza liceo scientifico si parla di Protagora, stupisce vedere quanti consensi riesca a raccogliere la sua posizione relativista, secondo la quale "L'uomo è misura di tutte le cose". Molti studenti si dichiarano entusiasticamente d'accordo, soprattutto sul piano morale. Del resto, se si chiede a uno studente: "Che cos'è la morale", facilmente ci si sentirà rispondere: "È ciò che ci sembra giusto", "È ciò che uno si sente di fare"! E anche quando la risposta è più tradizionale: "La morale è un insieme di regole, un insieme di norme da rispettare", alla prima difficoltà viene subito affermato il primato della coscienza soggettiva e la morale torna ad essere ciò che a ciascuno sembra giusto od ingiusto.

Ho parlato di studenti, ma dal parrucchiere, nella sala d'aspetto del medico, al bar, talvolta persino in chiesa, parlando con persone diverse, si possono sentire opinioni analoghe a quelle espresse dai nostri studenti. Nel relativismo morale, che sembra essere oggi la naturale consapevolezza del senso comune, oserei dire lo "spirito oggettivo" della nostra epoca, si riconoscono però anche filosofi insigni.

Faccio soltanto alcuni esempi.

Secondo gli *emotivisti* anglosassoni, come Charles L. Stevenson, tutti i giudizi morali non sono altro che espressione di preferenze. Tutti i termini usati nel linguaggio morale hanno un significato esclusivamente emotivo, esprimono emozioni come il desiderio, la paura, la speranza o tendono a suscitare negli interlocutori. Ad esempio, le espressioni "Questo è bene" o "Questo è giusto" significano pressappoco "Io approvo questo, approvalo anche tu". Ovvio che, se le cose stanno così, non vi sono norme vere o false e non possono esservi, in campo morale, metodi di accordo razionale.

Il grande sociologo tedesco Max Weber sostenne l'esistenza di una netta differenza tra riflessione scientifica ed affermazioni morali. Per lui i valori svolgono certamente un ruolo propulsivo nella scelta degli argomenti da trattare nella ricerca scientifica. Lo scienziato è spesso mosso ad approfondire un campo di indagine, piuttosto che un altro, da motivazioni di valore. Oggi, ad esempio, la condizione femminile, passata e presente, è molto più studiata di quanto non lo fosse un tempo e questo avviene in base a precisi giudizi di valore sulla dignità e sul ruolo delle donne. Ma una volta avviata la ricerca, l'indagine scientifica, essa non può essere che *avalutativa*, non deve cioè dare valutazioni, ma solamente accertare i fatti. La scienza è descrittiva, oggettiva, neutrale e non può e non deve essere, nella sua opera di ricerca, condizionata da valori di nessun genere.

Perché i valori non possono svolgere alcun ruolo nell'indagine razionale? Perché essi, secondo Weber, sono espressione di preferenze soggettive, sono unilaterali e mutevoli; non possono in alcun modo essere giustificati razionalmente. Ciascuno sceglie o muta i suoi valori in base a motivazioni puramente soggettive.

Jean-Paul Sartre, negli anni trenta e quaranta, descrive l'io come distinto da qualunque ruolo sociale particolare. Per lui i conflitti interiori sono, in fondo conflitti tra diverse arbitrarietà contingenti.

Quando poi, in seguito, cercherà di sviluppare una riflessione morale coerente, finirà con il dichiarare, onestamente, di non esserci riuscito.

Più vicino a noi, Carlo Sini, durante la conferenza che tenne qui a Rozzano alcuni anni fa, sul tema "Radici del dibattito etico contemporaneo", disse (cito dalla registrazione):

L'etica contemporanea esclude che i valori siano sacri. I valori sono un prodotto dell'uomo e non sono stabili. Il mondo contemporaneo vive l'etica in una sorta di convinto relativismo. I valori sono relativi e contingenti (...), ma che valori sono?

E ancora:

La questione della verità è tipica della nostra società. L'Occidente è la prima società che solleva dei dubbi sulle norme etiche, ma colui che domanda è già fuori. Colui che ricerca la verità, non la possiede, ma chi domanda, chi dubita, comincia a percorrere la strada del nulla. A quale valore non è possibile opporre un dubbio?

Tutte queste posizioni conducono a vedere nella morale un fatto privato: ciascuno si regoli con la propria coscienza, con una coscienza, ahimè, mutevole, evanescente.

Proprio qui si nasconde una strana contraddizione di fondo. Come è possibile che la morale, ciò che dovrebbe regolare i rapporti con gli altri di quell'animale comunitario per eccellenza che è l'uomo, come è possibile che ciò che, per natura, implica la relazione sia affare individuale, problema della singola coscienza?

Si pensa, solitamente, di risolvere il problema dicendo che l'unico limite alla libertà morale individuale è la libertà degli altri: non sia lesa l'altrui libertà!

Ma, se le scelte morali sono emotive, non giustificabili razionalmente, perché dovrebbe valere questo principio? Perché non dovrebbe, nietzschianamente, affermarsi la volontà di potenza?

E poi quanti sono i comportamenti che non vanno a toccare la vita degli altri, che non ledono, in qualche modo, l'altrui libertà? Credo nessuno. Tutti i miei comportamenti di una qualche importanza influiscono sulla vita degli altri.

Il relativismo morale odierno è dunque, anche solo considerandolo in generale, senza cioè valutare le affermazioni dei singoli filosofi, altamente problematico. Deve fare i conti con un'aporia di fondo.

Ma come si è giunti ad un simile relativismo?

1.2 Una "parabola"

Per cercare di rispondere alla domanda voglio fare un'ipotesi vagamente simile a quella del film *Fahrenheit 451*.

Proviamo ad immaginare un mondo in cui si sia gradualmente imposto un movimento politico-culturale, o meglio, una "rivoluzione", contro la scienza. Ciò potrebbe accadere a causa di disastri ecologici, per oscure manovre del potere economico, per aberrazioni pseudo-religiose di massa, o per altri ipotetici motivi.

Immaginiamo che gli scienziati vengano non dico imprigionati od uccisi, ma via via emarginati, messi in ridicolo nelle scuole, nelle università, nei laboratori. Immaginiamo che i libri di argomento scientifico vengano distrutti o dimenticati in soffitte, in scantinati, senza più essere studiati e consultati.

Certamente possiamo immaginare che la prima generazione degli uomini coinvolti in questa "rivoluzione" continuerebbe, in forza dell'educazione ricevuta e delle conoscenze acquisite, a seguire regole di comportamento scientificamente giustificabili. Le madri continuerebbero a sterilizzare i biberon dei figli; i costruttori continuerebbero ad installare i parafulmini in determinati luoghi, piuttosto che in altri; si continuerebbe a badare all'igiene dei cibi e delle bevande, ecc.; la vita continuerebbe ad essere intessuta di simili atti.

Immaginiamo ora le generazioni successive. Molto probabilmente le regole di comportamento continuerebbero ad essere in gran parte le medesime: le modificazioni non potrebbero infatti che imporsi molto lentamente e gradualmente perché molti comportamenti umani si apprendono per imitazione e per educazione. Andrebbe però persa la motivazione razionale di questo operare. Si farebbe così perché così si è visto fare, ma senza conoscere veramente le ragioni che giustificano un certo comportamento piuttosto che un altro. Inoltre, il movimento di allontanamento dalla scienza sarebbe probabilmente esaltato come l'inizio di un vittorioso cammino di liberazione dell'umanità dagli errori di un'epoca "scientista". Si parlerebbe magari addirittura di "secoli bui".

Se poi, in questa situazione, qualcuno, per caso, per curiosità o per fortuna, ritrovasse libri di argomento scientifico, farebbe indubbiamente molta fatica a capirli, anzi, probabilmente, li fraintenderebbe, e, soprattutto, qualora riuscisse a capirli, le sue affermazioni non sarebbero ben comprese, o addirittura, sarebbero guardate con sufficienza dalla grande maggioranza della gente.

Immaginiamo ora che, in questa ipotetica società "liberata" dalla scienza, qualcuno cominci ad interrogarsi sul senso del suo agire "scientifico": inevitabilmente si cercherebbero ed inventerebbero le spiegazioni più disparate, ma, ovviamente, sarebbero tutte fragili e facilmente criticabili. Ovvio che la conclusione finirebbe con l'essere il "relativismo scientifico", i comportamenti "scientifici" verrebbero, per il senso comune, fatti dipendere da preferenze soggettive. Altrettanto ovvio che rimarrebbe una piccola, ed inascoltata, minoranza di critici del relativismo e del soggettivismo scientifici: si tratterebbe dei pochi lettori e studiosi degli antichi libri di scienza. Sarebbero una piccola minoranza, eppure avrebbero senz'altro più ragione della stragrande maggioranza.

1.3 e se le cose fossero andate più o meno così?

Già, e se le cose fossero andate più o meno così? Se in campo morale fosse avvenuto qualcosa di simile?

Proprio questa ipotesi vorrei sostenere: l'ipotesi di una rivolta culturale e politica contro l'antico sapere morale, una rivolta tale non da modificare radicalmente i comportamenti, ma capace di far dimenticare le giustificazioni razionali dei comportamenti stessi. Una rivolta, per giunta, graduale, e sempre più netta.

L'etica antica

L'etica antica, ad esempio quella di Aristotele, quella del Vangelo, quella di s. Tommaso d'Aquino, era un'etica teleologica, un'etica del fine, un'etica della felicità come realizzazione della pienezza umana ed era, inoltre, un'etica comunitaria.

Questa etica era caratterizzata da tre elementi fondamentali: a) una descrizione dell'uomo come è di fatto, capace di felicità, capace di camminare verso la propria perfezione, ma non ancora perfetto; b) un'idea, razionalmente argomentata, del fine cui l'uomo deve tendere per "compiersi"; c) l'indicazione essenziale del cammino da percorrere per giungere al fine.

Tale cammino comprende, è ovvio, la "legge morale", ma in un ruolo subalterno. La "legge morale" vale come indicazione generale, ma non basta. Più importante è, per dirla alla maniera di Aristotele e di s. Tommaso, il "sillogismo pratico", cioè il ragionamento con cui, dati il fine e la situazione particolare in cui mi trovo, valuto razionalmente quale comportamento sia concretamente, qui ed ora, conforme al fine da una parte ed alla situazione dall'altra. Più importante è, per Aristotele, per i Padri della Chiesa, e soprattutto per s. Tommaso, la virtù, intesa come *habitus*, cioè come l'attuazione, il perfezionamento, mediante l'esercizio, di una disposizione intrinseca al bene, tale non soltanto da far compiere il bene, ma da farlo compiere con gioia. Ciò non esclude, lo ripeto, le "leggi morali", che, in questo contesto, hanno certamente senso e trovano giustificazione, ma come aiuti, come indicazioni generali per arrivare al fine, alla realizzazione della pienezza umana.

Ockham

Sempre semplificando molto, possiamo dire che il modello etico classico, fondato sui tre momenti sopra indicati e sulla dimensione comunitaria dell'essere umano, viene drasticamente abbandonato a partire dalla riflessione di quello straordinario genio filosofico che fu Guglielmo di Ockham.

Secondo Ockham, per la sua onnipotenza, il Creatore ha un potere assoluto sull'uomo e lo esercita per mezzo della legge morale. Solo la legge è l'origine della moralità. Gli atti umani sono in se stessi indifferenti, diventano buoni o cattivi, assumono un rilievo morale in rapporto alla legge e la legge viene stabilita del tutto liberamente da Dio, il quale potrebbe modificarla a suo piacimento (se ci comandasse di odiarlo, sarebbe moralmente buono odiarlo), ma non la modifica, non perché esista un qualche vincolo ontologico, ma solamente perché vuole in maniera ordinatissima.

È evidente che dei tre elementi che caratterizzano l'etica antica, cioè, ripeto, a) una descrizione dell'uomo come è di fatto, capace di felicità, capace di camminare verso la propria perfezione, ma non ancora perfetto; b) un'idea, razionalmente argomentata, del fine cui l'uomo deve tendere per "compiersi"; c) l'indicazione essenziale del cammino da percorrere per giungere al fine, ebbene, di questi tre elementi ne rimangono, per così dire, uno e mezzo. Infatti rimane il primo elemento, la descrizione o la conoscenza dell'uomo come è di fatto, e rimane anche, ma solo in parte, il terzo elemento, nel senso che rimane la legge, che nel modello antico contribuiva ad indicare la via verso il fine e dal fine stesso riceveva luce e significato. Ovvio però che venendo a mancare l'indicazione del fine, la legge non ha più alcun fondamento razionalmente attingibile e viene a dipendere esclusivamente da quella che, per fede, sappiamo essere la volontà di Dio.¹

¹ Sull'inattingibilità della legge morale da parte della ragione Ockham non è, per la verità, così chiaro; infatti afferma che perché un atto sia moralmente buono occorre che sia compiuto in conformità con la *retta ragione* e sul ruolo di questa *retta ragione* il dibattito fra gli interpreti è sempre vivo. Tuttavia, a me sembra che la ragione svolga comunque un ruolo subordinato, che non attinga cioè la conoscenza della legge morale, ma si limiti a valutare la conformità degli atti alle leggi morali rivelate da Dio. Del resto, e questo è pacifico per tutti, Ockham sostiene apertamente l'esistenza di una eterogeneità radicale tra fede e ragione.

La sfiducia nelle capacità della ragione diventerà ancora più radicale in un altro grande personaggio che, per sua esplicita dichiarazione, si rifaceva ampiamente a Ockham. Sto parlando di Martin Lutero il quale giungerà ad affermare rudemente che "La ragione è la puttana del diavolo". La legge morale dipende esclusivamente dall'assoluta sovranità di Dio.

Conseguenze?

Quali sono le conseguenze di questa rottura? Inizialmente, almeno in apparenza, sembra che non cambi nulla. I comportamenti morali continuano, per educazione, per consuetudine, per costrizione sociale, ecc., ad essere gli stessi. Le leggi morali cui si fa riferimento sono, come prima, quelle del cristianesimo, ma dietro l'apparente continuità, la rottura è evidente. Infatti, ora che le leggi morali sono non più una parte, ma tutta la morale, si sente il bisogno di precisarle, di trovare una regola per ogni caso. È così che la manualistica morale assume sempre di più l'aspetto di una casistica. È così anche che la morale smette di essere, come era quella antica, una morale della felicità, per diventare una morale dell'obbligo: la felicità e la morale non vanno più d'accordo, si prepara il loro divorzio.

Inizialmente, dicevo, sembra non cambi nulla, ma anche in seguito, per molto tempo, i comportamenti morali subiscono scarse modificazioni. La morale sembra far parte di quelle dimensioni del fluire storico che hanno una lunga durata, che mutano in maniera quasi impercettibile. Ma, anche in questo caso, dietro la continuità dei comportamenti, si nasconde qualcosa di nuovo: la morale delle leggi diventa problema, non ci si accontenta più di un fondamento fideistico, se ne cercano altri. Vediamo alcuni esempi.

Hobbes

Norberto Bobbio ha colto acutamente e valutato positivamente il carattere di novità della visione etico-politica di Thomas Hobbes: "In realtà, se a qualcuno spetta il discutibile titolo di Galileo delle scienze morali (...), questi (...) è (...) Thomas Hobbes."²

La valutazione positiva ci lascia insoddisfatti, la novità è però innegabile. Rispetto alla tradizione aristotelica (e tomistica), che aveva già subito l'assalto del volontarismo occamista, molti sono i punti di distacco. Qui ne evidenzieremo soprattutto tre.

Il primo e più importante riguarda il concetto di uomo.

Per Aristotele l'uomo è un animale politico, socievole: non si dà uomo senza società, chi non vive in società può essere un animale o un dio, ma non un uomo. La società è dunque naturale e necessaria. Per Hobbes invece l'uomo è essenzialmente un individuo, un atomo isolato che accetta un legame sociale solamente per bisogno e per paura.

Una seconda significativa differenza riguarda più strettamente la visione morale. L'etica aristotelica e l'etica antica in genere, sono, come abbiamo visto, etiche teleologiche. Quella hobbesiana non lo è. Per Hobbes non esiste altro *telos*, altro fine umano che l'autoconservazione, l'uomo non è naturalmente morale; nello *status naturae*, che è uno stato di guerra di ciascuno contro tutti, "la nozione di rettitudine e di errore, di giustizia e di ingiustizia, non trovano posto (...) ogni uomo si tiene quello che può prendere, per il tempo che può conservarlo"³. La morale per Hobbes nasce con lo Stato e si identifica con la legge promulgata dal sovrano: giusto è ciò che il sovrano comanda (sembra quasi una laicizzazione del volontarismo occamista).

² N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, il Saggiatore, 1984 (1^a 1979) pag. 22.

³ HOBBS, *Leviatano*, I,13.

Non si può non osservare che la morale viene così a trovare un fondamento molto potente (il sovrano detiene il monopolio della coercizione fisica legittima), ma assai instabile, in primo luogo perché il sovrano può facilmente mutare opinione e poi perché i convulsi mutamenti politici porterebbero con sé continui mutamenti della morale.

Possiamo infine osservare che mentre l'etica aristotelica (e tomistica) è un'etica della prima persona, in cui cioè si studiano i ragionamenti pratici (sillogismi) che fa il soggetto agente per orientarsi e per scegliere, l'etica hobbesiana, e l'etica moderna in genere, è un'etica della terza persona, in cui cioè si adotta il punto di vista dell'osservatore che critica e valuta le azioni compiute da altri, o, per essere più precisi, si adotta il punto di vista del legislatore.

Anche a questo proposito è facile osservare che il punto di vista del legislatore può considerare solo alcuni degli infiniti casi possibili; ne deriva così inevitabilmente una morale lacunosa ed astratta.

Diderot

In *Le nouveau de Rameau* sostiene che le regole della morale tradizionale, conservatrice, sono in gran parte convalidate dal riferimento alla loro origine nel desiderio. A lungo termine il rispetto delle regole morali garantisce meglio la soddisfazione dei nostri desideri.

La teoria non è evidentemente molto solida. Ad esempio, quali desideri devono essere riconosciuti come guida legittima dell'azione e quali vanno invece dominati e respinti? E se i miei desideri fossero in stridente contrasto con le regole della morale tradizionale?

Hume

Come è noto, Hume considerò i giudizi morali come espressioni particolari del sentimento, delle passioni. Egli affermava:

Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di una lotta tra la passione e la ragione.

La ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire ad esse⁴.

Dietro una simile affermazione vi è, evidentemente, una visione implicita, anche se non consapevolmente sviluppata dello stato delle passioni in un essere umano normale ed equilibrato. Hume considera devianti le passioni dei *levellers* e quelle dei cattolici; considera invece normali le passioni di un soddisfatto erede della rivoluzione del 1688. Possiamo quindi tranquillamente affermare che, per giudicare le passioni, Hume si sta già servendo, tra l'altro in modo non del tutto esplicito e consapevole, di alcuni modelli normativi acriticamente assunti.

Ma perché, senza peraltro riuscirvi, Hume cerca di fondare la morale sulle passioni?

La risposta sta, a mio avviso, nel fatto che Hume era giunto, mediante le sue riflessioni ad escludere che la morale possa avere un fondamento razionale. Infatti, le norme morali cui faceva riferimento, che erano in definitiva quelle della tradizione cristiana, sganciate dalla fede e da qualsiasi riferimento ad un *telos*, ad una causa finale dell'agire umano, potevano apparire solamente come prive di giustificazione razionale. Per questo motivo Hume crede di poter fare affidamento soltanto sulle passioni. Simile, del resto, è il meccanismo che porta Adam Smith a fondare la morale sulla simpatia.

Kant

Per Kant la morale si fonda sugli imperativi categorici, su una legge morale formale, generalissima, che è un *fatto* della ragione. "Due cose mi riempiono di meraviglia - dice Kant - il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me".

⁴ *Trattato della Natura Umana*, L. II, *Sulle Passioni*, P. III, sez. III.

Si può subito notare che fare della legge morale un *fatto* della ragione significa eludere il problema di cercarne il fondamento.

Kant ha certamente un merito: riducendo la legge morale ad un imperativo formale e generalissimo, la rende elastica e capace di adattarsi a molte situazioni diverse. La visione kantiana della morale è sicuramente quanto di più alto l'Illuminismo ci ha saputo offrire in questo campo. Tuttavia rimangono molti ed evidenti limiti.

In primo luogo, al di là del principio formale, sembrano valere per Kant le norme tradizionali della sua educazione cristiana pietista. Non a caso esprime in termini netti la sua opposizione all'idea che si possa avere il diritto di mentire per il bene dell'umanità; per lui non è *mai* lecito mentire.

Inoltre la famosa *Tipica del giudizio* kantiana, che indica il criterio da seguire per valutare se il comportamento che si intende seguire sia o meno conforme all'imperativo categorico, ha un evidente, e discutibilissimo, carattere monologico. Kant afferma infatti (i corsivi sono miei):

La regola del giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: domanda *a te stesso* se l'azione che *tu* hai in mente, la potresti considerare come possibile mediante la *tua* volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale *tu stesso* fossi una parte.⁵

Ora, è evidente che, se, per esempio, un integralista islamico, uno di quelli che hanno recentemente compiuto attentati contro europei, non musulmani, se, ripeto, uno di questi estremisti islamici dovesse porsi, in termini kantiani, una domanda sul suo comportamento, ebbene, potrebbe tranquillamente rispondere in modo affermativo con grande soddisfazione: "Ben venga una legge della natura tale da provocare lo sterminio degli infedeli!". E poi, occorre ancora rilevare che molte massime palesemente e futilmente amorali potrebbero agevolmente superare l'esame del criterio kantiano. Ad esempio la massima "Mangia spesso i tuoi piatti preferiti" potrebbe agevolmente superare la prova.

E ancora, Kant, nel suo rigorismo, afferma che la virtù morale consiste nel compiere il dovere per il dovere, senza alcun inquinamento da parte di piacevoli sentimenti o, ancor meno da parte della felicità. Le conseguenze della sua posizione sono però paradossali.

Proviamo ad immaginare di essere ricoverati in ospedale in seguito ad un incidente piuttosto grave e che un amico ci venga a trovare; se, ringraziandolo per la visita, ci sentissimo rispondere "Figurati, l'ho fatto soltanto per senso del dovere!", non troveremmo la sua risposta offensiva e moralmente discutibile?

Proviamo ad immaginare anche una residenza per anziani in cui due infermiere svolgano esattamente con lo stesso scrupolo tutte le loro mansioni, ma che una delle due le svolga contro la propria inclinazione, appunto soltanto per dovere, e l'altra le svolga invece con gioia, con il sorriso sulle labbra. Dal punto di vista kantiano la migliore sarebbe la prima, eppure tutti noi preferiremmo la seconda!

E infine, non dobbiamo dimenticare che quella felicità che Kant ha voluto eliminare dalla morale, l'ha poi dovuta recuperare come postulato della ragion pratica. La felicità viene reintrodotta come oggetto di una fede razionale. L'uomo virtuoso è degno di felicità ed è impensabile che alla fine Dio non faccia corrispondere al merito la giusta ricompensa. Si tratta di una soluzione che potremmo definire "presbite": vede la felicità futura e non si rende conto della gioia che si può concretamente e virtuosamente costruire nel proprio cammino di crescita umana.

Kierkegaard

⁵ *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1972², pag. 86.

Per il Kierkegaard di *Aut-Aut* la scelta tra l'etico e l'estetico non coincide con quella tra il bene e il male e, inoltre, non vi sono motivi di ragione per scegliere la vita etica piuttosto che la vita estetica. Ciò che fonda la vita etica è il fatto di averla scelta.

Diamogli direttamente la parola:

Il mio aut-aut non indica la scelta tra il bene ed il male; indica la scelta colla quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto di bene e male: Qui la questione è, sotto quale punto di vista si voglia considerare tutta l'esistenza e vivere. Che chi sceglie tra il bene ed il male, scelga il bene, è sì vero, ma questo appare soltanto dopo; poiché l'estetica non è il male, ma l'indifferenza (...).⁶

L'etica dipende dunque da una nostra scelta, eppure pretende di orientare tutte le altre scelte in maniera indipendente dalle nostre preferenze e dalle nostre inclinazioni. Il carattere paradossale di questa posizione del Kierkegaard di *Aut-Aut* (o *Enten-Eller* in danese) è stato ben evidenziato da Alasdair MacIntyre nel suo libro *Dopo la virtù*:

Ora, il significato della dottrina di *Enten-Eller* è chiaramente che i principi che definiscono la vita etica devono essere adottati *senza alcuna ragione*, ma in base ad una scelta che trascende la ragione, appunto perché è la scelta di ciò che per noi deve valere come una ragione. E tuttavia l'etico deve avere un'autorità su di noi. Ma come può avere un'autorità su di noi un principio che adottiamo senza ragione? La contraddizione nella dottrina di Kierkegaard è evidente.⁷

Kierkegaard ci appare dunque come l'erede di numerosi fallimenti: avendo constatato il fallimento della fondazione dell'etica sul potere, sui desideri, sulle passioni, sulla "ragione", riconosce che essa è frutto di una scelta, ma in questo modo apre inconsapevolmente la via al più radicale soggettivismo etico.

1.4 Il contributo di Nietzsche

Che relazione esiste tra tutto quanto abbiamo sinora detto e Nietzsche?

Ebbene, Nietzsche sembra essere colui che seppe reagire con disgusto di fronte ad una morale fondata in maniera fragile ed incoerente. Nietzsche riconobbe che dietro una pretesa oggettività morale non sembrava possibile rintracciare altro che espressioni di scelte soggettive, espressioni di soggettive volontà.

Ciò è reso evidente dall'aforisma 335 di *La gaia scienza* con il quale Nietzsche critica l'idea di fondare la morale sui sentimenti, sulla coscienza o sull'imperativo categorico: in cinque efficaci capoversi smonta il progetto illuminista di scoprire i fondamenti razionali di una morale oggettiva come pure "la fiducia del soggetto morale quotidiano della cultura postilluministica che la sua prassi e la sua espressione morali siano in una condizione di ordine."⁸

La struttura logica che dà forma al suo ragionamento sembra questa: *se la morale non è altro che una serie di espressioni di volontà, la mia morale può essere soltanto ciò che la mia volontà crea.*

Nietzsche compie però un salto logico. Avendo dimostrato il fallimento della morale illuministica, kantiana, tradizionale, crede di aver dimostrato il fallimento della morale *tout court*, della morale in quanto tale, ma è evidente che le osservazioni critiche, che valgono per la morale delle norme con cui

⁶ *Aut-Aut*, Mondadori, Milano, 1956, pag. 44 ??

⁷ *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, pag. 59.

⁸ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano Feltrinelli, 1988, pag. 140. Riportiamo in appendice l'aforisma 335.

egli si misurava, non valgono altrettanto per la morale teleologica aristotelica e tomistica (che non parla tanto di norme, quanto di vita buona) e per lo schema in tre momenti di cui abbiamo precedentemente parlato.

La sua critica potrebbe aver valore soltanto se riuscisse a dimostrare la validità del rifiuto della tradizione etica aristotelica da cui era scaturita la morale con la quale si stava misurando. Ma Nietzsche sembra singolarmente miope a questo proposito.

2. APPROCCIO METAFISICO

Nietzsche respinge la morale tradizionale anche perché la considera legata alla metafisica (ed alla religione) in cui vede una negazione della vita attraverso l'ingannevole promessa di speranze ultraterrene.

Alcune citazioni da *Così parlò Zarathustra* possono rendere bene l'idea.

Vi scongiuro, o fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze. Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio.⁹

Rimanetemi fedeli alla terra, fratelli, colla potenza della vostra virtù! Il vostro amore che dona e la vostra conoscenza servano il senso della terra! Così vi prego e vi scongiuro.

Fate che essa non voli via dalle cose terrene e vada a sbattere con le ali contro muri eterni! Ahimè, vi è stata sempre tanta virtù volata via!

Riportate, come me, la virtù volata via sulla terra — sì riportatela al corpo e alla vita: perché dia un senso alla terra, un senso umano!

Fino a oggi, sia lo spirito sia la virtù, hanno tentato e sbagliato in cento modi. Sì, l'uomo è stato un tentativo. Ahimè, quanta ignoranza e quanto errore in noi è diventato corpo!

Non solo la ragione di millenni — anche la loro demenza erompe in noi. È pericoloso essere eredi.

Noi combattiamo ancora passo passo con il gigante caso, e sull'umanità intera ha dominato fino a oggi l'assurdo, il senza senso.

Il vostro spirito e la vostra virtù servano il senso della terra, fratelli: e il valore di tutte le cose sia stabilito da voi in modo nuovo! Perciò dovete essere combattenti! Perciò dovete essere creatori! [...]

Mille sentieri vi sono ancora non percorsi; mille salvezze e isole nascoste della vita. Inesaurito e non scoperto è ancor sempre l'uomo e la terra dell'uomo. [...]

In verità, la terra deve ancora diventare un luogo di salute! E già intorno a essa alita un profumo nuovo, che reca salute, e una nuova speranza.¹⁰

Così io parlo a coloro che abitano un mondo dietro il mondo. Sofferenza era e incapacità — questo credo tutti i mondi dietro il mondo; e quella illusione breve di felicità, che solo conosce chi più di tutti soffre.

Stanchezza, che d'un sol balzo vuol attingere le ultime cose, con un salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuol più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo.

Credetemi fratelli! Era il corpo che disperava della terra — esso ascoltava come il ventre dell'essere gli parlava.

E allora volle sfondare le pareti ultime con la testa, e non solo con la testa — per giungere al di là in «quel mondo». Ma «quel mondo» è ben nascosto agli occhi dell'uomo, quel mondo disumanato e inumano, che è un nulla celeste; e il ventre dell'essere non parla affatto all'uomo, se non in quanto è esso stesso uomo. [...]

Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!¹¹

⁹ *Così parlò Zarathustra*, Prefazione I.

¹⁰ *Così parlò Zarathustra*, Della virtù che dona.

¹¹ *Così parlò Zarathustra*, Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo.

Ora, Nietzsche sviluppa qui un discorso contraddittorio. Se infatti è la mia volontà che deve creare i valori, che deve fondarli, come è possibile dare la terra e la vita come punti di riferimento tanto importanti, come, appunto, "valori"? Possono esserlo solamente se io voglio che lo siano. Perché limitare dentro questa terra la mia volontà di potenza? Perché limitarla dentro questo corpo?

Egli dunque non argomenta molto bene, eppure sembra che non abbia del tutto torto nel rivendicare la "fedeltà alla terra", anche se lo fa in maniera più emotiva che ragionata.

Il tema della fedeltà alla terra esprime una carica polemica e liberatrice. Secondo Nietzsche, per l'uomo è come per l'albero: più egli vuole elevarsi su verso l'alto e verso la luce, e con sempre maggior forza le sue radici cercano di penetrare nella terra.

Nietzsche ha ragione: la negazione del corpo significa negazione dell'uomo. Ma la sua ragione si ferma qui.

Si ferma qui perché Nietzsche non fa come l'albero che sprofonda le radici nella terra per poi crescere verso l'alto: al contrario, si appiattisce, si spiaccica, contro la terra in un fisiologismo ed in un materialismo esasperati: l'uomo viene spesso ridotto a semplici pulsioni biologiche. Basti qualche esempio da *Genealogia della morale*:

(...) nell'essenziale la razza sottomessa ha, alla fine, ripreso il sopravvento nel colore, ristrettezza del cranio, e forse perfino negli istinti intellettuali e sociali: chi ci garantisce che la moderna democrazia, l'ancor più moderno anarchismo, e soprattutto quella tendenza alla *commune*, alla più primitiva forma di società che è oggi comune a tutti i socialisti d'Europa, non siano essenzialmente un enorme *contraccolpo* - e che la *razza* dei conquistatori e dei *signori*, quella ariana, non stia soccombendo anche **fisiologicamente**?

(...) per nascere la morale degli schiavi ha sempre bisogno, in primo luogo, di un mondo opposto ed esteriore; ha bisogno, per parlare in termini di **fisiologia**, di stimoli esterni per poter comunque agire - la sua azione è fondamentalmente una reazione.

In realtà tutte le tavole di valore, tutti i "tu devi" noti alla storia o alla ricerca etnologica, hanno bisogno innanzitutto di chiarimento e interpretazione *fisiologica*, prima comunque di quella psicologica.¹²

La sua ragione si ferma qui perché egli crede, condannando la metafisica platonica, di aver condannato ogni metafisica, ma il platonismo non è l'unica metafisica possibile e le critiche che Nietzsche rivolge al platonismo possono benissimo non essere valide per altre metafisiche quali, ad esempio, quella aristotelica e quella tomistica.

Ora la metafisica aristotelica (ed Aristotele è l'autore della prima opera della storia intitolata appunto *Metafisica*) e la metafisica tomista non vengono minimamente scalfite dalle critiche di Nietzsche al platonismo in quanto non negano, non svalorizzano, il mondo, la *terra*.

La tradizione metafisica aristotelica rimane fedele alla terra. Infatti il suo tema è l'"esperienza", un'esperienza che comprende non soltanto la ciò di cui si fa esperienza, , ma anche chi fa esperienza e l'atto stesso del fare esperienza. Così intesa, l'esperienza coincide con la realtà del vissuto passato e presente e del vivibile futuro.

Come spiega bene Enrico Berti:

Si può dire anche che il tema della metafisica è la totalità, purché non si pretenda in tal modo di porsi al di fuori di questa.(...)

¹² *Genealogia della morale*, Editrice Theorema libri, Milano 1993, pagine 43, 49, 64. Il grassetto è mio.

Assumendo (...) quale tema l'esperienza, la metafisica classica intende essere rigorosamente, cioè integralmente, critica, cioè spregiudicata, immune da presupposti. Essa intende muovere solo da ciò che è, per così dire, evidente, immediato, nel senso che è alla portata di tutti, a disposizione di tutti.¹³

Per Aristotele e per la tradizione aristotelica, dunque, ma, a ben vedere, anche per Agostino, la realtà mondana, ben lungi dall'essere disprezzata, è estremamente valorizzata. Per Tommaso, in particolare, "*ens et bonum convertuntur*". Tommaso è in grado di leggere in positivo le cose della natura perché in esse, in quanto esistono, risplende la perfezione dell'essere, non la sua imperfezione.

Qualcuno potrebbe obiettare che la metafisica classica giunge comunque a Dio. "E con ciò?" rispondo.

La metafisica classica giunge a Dio, o ad un principio primo assoluto, non perché svalorizza l'esperienza, ma proprio perché la prende sul serio. Infatti l'esperienza è *problema*. L'esperienza è divenire continuo, continua fonte di novità e di *meraviglia*, quella meraviglia da cui, come dice Aristotele nel primo libro della *Metafisica*, nasce la filosofia. Ci meravigliamo perché il divenire non è ovvio: da sempre il pensiero umano riconosce nel divenire qualcosa di difficile da spiegare. Ma riconoscere che il divenire costituisce un problema, equivale a dire che non trova in sé la propria spiegazione e che richiede pertanto una spiegazione diversa da sé.

L'esperienza è problematica anche dal punto di vista dell'atto stesso di esperire, in quanto la conoscenza, l'organizzazione della realtà conosciuta, ci si rivela sempre come incompleta, come bisognosa di ulteriore chiarimento.

L'esperienza infine è, come tutti sappiamo, problematica anche dal punto di vista esistenziale: chi non conosce dubbi, dolori, speranze, desideri, delusioni?

Ebbene, tutti questi caratteri di problematicità, che possiamo riscontrare nell'esperienza, conducono direttamente ad affermare la trascendenza del Principio. "Se infatti l'esperienza fosse assoluta, cioè autosufficiente, non dipendente da un Principio, essa non sarebbe problematica."¹⁴

APPROCCIO GNOSEOLOGICO - IL PROBLEMA DELLA VERITÀ

Possiamo affrontare il problema partendo dalla lettura di una pagina di Nietzsche:

Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al «perché?»; che cosa significa nichilismo? — *che i valori supremi si svalorizzano*. Esso è AMBIGUO.

A) Nichilismo come segno della *cresciuta potenza dello spirito*: come NICHILISMO ATTIVO.

Può essere un segno di *forza*: l'energia dello spirito può essere cresciuta tanto, che i fini sinora perseguiti («convinzioni, articoli di fede») le riescano inadeguati. [...]

D'altra parte un segno di forza *non sufficiente per porsi* ora nuovamente, in maniera creativa, un fine, un perché, una fede. [...]

B) Nichilismo come *declino e regresso della potenza dello spirito*: il NICHILISMO PASSIVO:

come segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, *esaurita*, in modo che i fini sinora perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito;

la sintesi dei valori e dei fini (su cui riposa ogni forte cultura) si scioglie, in modo che i singoli valori si fanno la guerra: disgregamento;

tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza, stordisce, sarà in primo piano, sotto diversi *travestimenti*, religiosi o morali o politici o estetici ecc.

¹³ Enrico BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 1993, pag. 53.

¹⁴ Enrico BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 1993, pag. 100.

PRESUPPOSTI DI QUEST'IPOTESI

Che non ci sia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una «cosa in sé»;
— *ciò stesso è un nichilismo, è anzi il nichilismo estremo*. Esso ripone il *valore* delle cose proprio nel fatto che a tale valore non corrisponda né abbia corrisposto *nessuna* realtà, ma solo un sintomo di forza da parte di chi pone il valore, una semplificazione ai *fini della vita*.¹⁵

Nietzsche nega che ci sia una "costituzione assoluta delle cose", "una cosa in sé". Il valore delle cose sta nel fatto di essere una semplificazione ai fini della vita.

Credo che la sua posizione non sia altro che l'esito estremo di una singolare parabola iniziata con l'abbandono della teoria classica aristotelico-tomistica della conoscenza.

Per Aristotele e per Tommaso nell'atto della conoscenza la struttura relazionale della verità si concretizza nell'"*adaequatio intellectus et rei*". Essa comporta, da un lato, l'intrinseca luminosità o intelligibilità dell'essere e, dall'altro, la costitutiva apertura o *intenzionalità* dell'intelligenza umana allo stesso essere.

Aristotele afferma:

Le cose dunque che sono nella voce sono simboli delle affezioni dell'anima e le cose scritte sono simboli di ciò che è nella voce: E come le lettere scritte non sono le stesse per tutti, neppure sono le stesse le voci: le cose poi, di cui in primo luogo queste (voci e lettere) sono segni, sono affezioni dell'anima, che sono le stesse per tutti, e le cose di cui queste costituiscono le immagini sono egualmente le stesse per tutti.¹⁶

Questa fiducia nella capacità di cogliere l'essere da parte dell'intelletto viene, sia pur ancora timidamente, intaccata a partire dalla riflessione di Guglielmo di Ockham, il principe dei nominalisti, il quale, negando che gli universali abbiano un'effettiva corrispondenza nella realtà, mette appunto in discussione la *adaequatio intellectus et rei*.¹⁷

La rottura è ancora più netta con Cartesio. Egli, come è noto, spinge il suo famoso dubbio metodico sino all'iperbole del genio ingannatore, per giungere poi all'evidenza del *cogito*. Partendo da questo punto di forza dell'evidenza soggettiva Cartesio tenta di dimostrare l'esistenza di Dio, per servirsi poi della veracità divina come di un ponte verso la realtà del mondo; ma non riesce nell'impresa: egli rimane intrappolato nel soggetto e non riesce ad uscirne perché tutta la certezza e l'evidenza del *cogitans* concerne solamente i suoi *cogitata*. La strada verso l'essere extramentale è irrimediabilmente perduta.

Anche contro le intenzioni del suo autore, è proprio in questa direzione che il pensiero cartesiano verrà svolto e sviluppato. Facciamo una rapida carrellata.

Per Leibniz, ad esempio, la realtà è costituita da *monadi*, che, come tutti gli studenti ricordano, non hanno finestre, sono esse stesse le fonti delle loro percezioni. Sarà poi Dio a garantire l'armonia prestabilita delle singole rappresentazioni.

Per Berkeley le nostre idee non sono la rappresentazione di una realtà esistente fuori della nostra mente o indipendentemente dalla nostra mente, ma sono soltanto realtà esistenti nella nostra mente, il cui essere consiste solamente nell'essere percepite (*esse est percipi*).

¹⁵ *Frammenti postumi*, 215-216.

¹⁶ Aristotele, *De Int.*, 1, 16a 3-8

¹⁷ Non a caso Umberto Eco, nel suo "*Il nome della rosa*", si richiama proprio a Guglielmo di Ockham per arrivare a dire "*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*", Non abbiamo che i nudi nomi, parole nude, che non dicono nulla, tranne se stesse.

Kant, come è noto, nega che il soggetto possa conoscere le cose come sono in se stesse. Noi conosciamo soltanto *fenomeni*, soltanto ciò che ci appare.

Per Hegel la verità sta nel risultato del processo con cui il soggetto si è elevato alla scienza dell'intero, o dell'*unità* dell'identico e del non identico, cioè di sé e di quello che si riteneva diverso da sé. Del resto, per Hegel, lo Spirito Assoluto stesso giunge alla consapevolezza di sé attraverso la riflessione del filosofo.¹⁸

Per Schopenhauer il mondo non è altro che una mia rappresentazione.

E Nietzsche?

Nietzsche è colui che trae le logiche conseguenze di questa evoluzione... Se la realtà è una mia rappresentazione, allora deve avere il valore che io voglio darle riconciliandomi con essa.

Ricordiamo la citazione dalla quale siamo partiti:

PRESUPPOSTI DI QUEST'IPOTESI

Che non ci sia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una «cosa in sé»;
— *ciò stesso è un nichilismo, è anzi il nichilismo estremo*. Esso ripone il *valore* delle cose proprio nel fatto che a tale valore non corrisponda né abbia corrisposto *nessuna* realtà, ma solo un sintomo di forza da parte di chi pone il valore, una semplificazione ai *fini* della *vita*.¹⁹

Tentiamo ora una valutazione critica della posizione di Nietzsche.

Prima di tutto possiamo osservare come nelle parole che abbiamo appena sia implicita una contraddizione di fondo, ben colta da Heidegger in un famoso saggio raccolto in *Sentieri interrotti*: la contraddizione tra la proclamazione della morte di Dio e il pregiudizio di valore a favore della vita. Perché dovrebbe salvarsi la vita dal naufragio di tutti i valori?

Ma è possibile un'altra e più efficace osservazione che vale anche per gli altri "maestri del sospetto. Con quale strumento ed in forza di che cosa essi avanzano il loro totale sospetto sull'attività della ragione, se non con la ragione stessa? Ora, o l'iniziale diffidenza intende rilevare la forza critica della ragione e dunque la fiducia nella capacità demistificante del suo esercizio, oppure vuol essere una acritica denuncia della radicale corruzione e impotenza veritativa dell'intelligenza umana, ma in questo caso viene tolta anche la serietà e la fondatezza della stessa denuncia.

Per concludere una piccola provocazione: perchè non dovrebbe essere possibile una "genealogia della genealogia"? Ecco soltanto tre piccoli *flash*:

1. Nietzsche esalta la salute. E se lo facesse per compensazione psicologica, per nascondere, anche a sé stesso, la malattia?

2. Nietzsche non è l'unico maestro del sospetto. Perché non dovrebbero valere per lui i sospetti che, partendo da presupposti marxisti, ha sviluppato Lukács in *La distruzione della ragione*?²⁰

3. La genealogia di Nietzsche si espone al sospetto di essere funzionale ad esigenze psicologiche proprio per il fatto di proporre solamente sospetti, senza mai argomentare in maniera stringente.

¹⁸ Ciò suscitava la feroce ironia di Kierkegaard, il quale derideva la pretesa hegeliana come la pretesa di uno "sgraziato professorino", di aver capito tutto dal punto di vista di Dio.

¹⁹ *Frammenti postumi*, cit.

²⁰ Torino, Einaudi, 1959, 1974 (collana "Reprints").

APPENDICE: APPROCCIO TEOLOGICO

Nietzsche rifiuta la morale del suo tempo anche, e forse soprattutto, per il suo evidente, anche quando non dichiarato, carattere cristiano, o, comunque di erede del cristianesimo.

Come si sa, Nietzsche assume spesso toni violentemente anticristiani. Ecco qualche esempio:

Io ho volontariamente vissuto fino in fondo l'opposto di una natura religiosa. Io conosco il demonio e le prospettive da cui Egli guarda verso Dio.²¹

oppure

L'uomo è abbastanza forte per potersi vergognare della fede in Dio.²²

o ancora

Gesù è esattamente *l'opposto di un eroe*: è un *idiota*. Si sente la sua incapacità di intendere una realtà [...]. Che i veri e propri istinti virili non siano mai maturati in lui, che sia un ritardato e sia rimasto infantilmente all'età puberale: ciò fa parte del tipo di certe nevrosi epilettoidi [...].²³

Ovvio dunque che, dimostrando da una parte i gravi fraintendimenti nietzschiani del cristianesimo e dall'altra l'inconsistenza teorica del suo ateismo, anche la sua critica della morale risulti fortemente indebolita.

Non intendo sviluppare qui questo tema ma rimando al testo, citato in nota, di padre Guido Sommovilla ed al volume di Hans Küng, *Dio esiste?*, Milano, Mondadori, 1979.

²¹Cit. in Guido SOMMAVILLA, *Uomo Diavolo e Dio nella letteratura contemporanea*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1993, p. 82.

²²idem, p. 82.

²³idem, p. 79.