

GIANFRANCO MORRA

Il problema morale nel neopositivismo

1962

Lacaita Editore - Manduria - Bari - Perugia

PREFAZIONE

«Nessun positivismo riterrà mai l'uomo dal proporre all'intelligenza propria quei problemi che sono stati in ogni tempo gli oggetti fondamentali della metafisica».

P. MARTINETTI

Ciò che stupiva, nella ormai vastissima bibliografia sul neopositivismo, era la mancanza di uno studio completo ed esauriente sul quel problema morale, che ogni filosofia la quale voglia veramente essere tale non può non affrontare. Certo non mancavano alcuni significativi articoli, ma non era data una monografia che esaminasse l'intera problematica etica del movimento dai suoi precursori e fondatori sino agli ultimi più recenti sviluppi. Il presente studio cerca, se non di colmare, di iniziare un'opera di prosciugamento di questa lacuna, nella speranza che altri più approfonditi e dettagliati contributi valgano ad illuminare la tematica di un movimento che, almeno quantitativamente, viene considerato come uno dei più significativi dei nostri tempi.

Due sono le principali difficoltà che preliminarmente abbiamo dovuto superare. Prima è stata la possibilità stessa di definire il movimento neopositivistico per decidere su quali autori concentrare la nostra analisi. L'empirismo logico, infatti, è movimento di tale natura, che difficilmente ama definirsi e sistematizzarsi: v'è sempre il pericolo, parlando con un neopositivista, ch'egli risponda alle nostre obiezioni che il neopositivismo non è un sistema, non è chiuso ma aperto, è un semplice metodo di indagine, non pretende di essere una filosofia, si propone compiti molto più modesti, etc. etc.; di modo che la possibilità di raggruppare alcuni autori sotto la comune denominazione di empirismo logico parrebbe vietata.

Abbiamo cercato di evitare questa difficoltà assumendo il termine «neopositivismo» nel senso più largo possibile e comprendendo in esso i Circoli di Vienna e di Berlino, e le loro derivazioni angloamericane.

Dopo aver trattato dei precursori del neopositivismo (Moore, Russell e Wittgenstein) e dell'edonismo dello Schlick, il presente studio esamina la teoria emotivistica dei giudizi etici in Ogden-Richards, Carnap, Ayer, Reichenbach, Von Mises, Pap e Feigl. In America, come è noto, il neopositivismo si incontrò col pragmatismo: per questo vengono studiate la morale del Dewey nei suoi rapporti con l'empirismo logico e la sintesi neopositivistico-pragmatistico-comportamentistica compiuta dal Morris. La semantica del linguaggio etico viene esaminata in Stevenson, la cui fede neopositivistica è indubbia, e in Hare, il quale, anche se invero è più legato al movimento analitico di Oxford, svolge una tematica, se pur più scaltrita, assai simile. Il capitolo finale tratta dei due principali neopositivisti italiani, con l'avvertenza che il loro neopositivismo è di stampo diverso da quello tipico della tradizione machiana o humiana.

La seconda difficoltà era invece assai più forte e difficile da vincere: il nostro orientamento speculativo antitetico a quello del neopositivismo. Questo studio, infatti, non è nato dalla simpatia, ma dall'avversione: confessiamo di buon grado, infatti, che il neopositivismo ci è sempre parso, tra i tanti movimenti filosofici del nostro tempo, come il più povero e pericoloso. Come potevamo dunque compiere un esame utile e appassionato di una filosofia tanto detestata?

Vogliamo assicurare il lettore che abbiamo compiuto ogni sforzo per superare questa difficoltà, ponendoci in un atteggiamento, per quanto possibile, di serena e umile comprensione; dobbiamo però anche ammettere che questo risultato, per nostra fortuna, non è stato raggiunto, o, almeno, non ha impedito quel rifiuto netto e deciso, che si richiede nei confronti del neopositivismo da parte di chiunque abbia a cuore le sorti della filosofia. Per questo il volume ha, perchè vuole, e vuole perchè deve, avere le seguenti caratteristiche:

a) è dogmatico: in quanto giudica il neopositivismo da un certo e ben definito punto di vista, che vuole opporgli non come una diversa Weltanschauung, ma come la philo-sophia alla dispersione e all'inconcludenza;

b) è aprioristico: in quanto ha qualcosa da dimostrare e tende a svolgere una certa tesi - l'inesistenza di una morale neopositivistica e la possibilità di un'etica solo in una concezione spiritualistico-ontologica; ma ciò è stato possibile solo perchè non è stato accettato il mutamento prospettico operato dal neopositivismo, che è stato quindi salutarmente giudicato dall'esterno, cioè con un abito mentale affatto diverso;

c) è preconetto: in quanto parte dalla irremovibile certezza del carattere acritico e a filosofico del neopositivismo e si propone di ac-

creditare maggiormente questa tesi mostrandone l'irrilevanza nel campo della filosofia morale vera e propria.

Questo onesto aperto spregiudicato riconoscimento delle caratteristiche (altri dirà dei limiti) del nostro studio potrà - crediamo - essere accettata sia dai neopositivisti, i quali vi vedranno il residuo di una mentalità sorpassata, se non retriva o addirittura oscurantista; sia dai metafisici, i quali in queste pagine troveranno una conferma della impossibilità di un'etica neopositivistica. Speriamo, comunque, ch'esso possa giovare, per la larghezza del materiale impiegato e per la vastità delle citazioni, alla conoscenza dell'argomento, convincendo qualche giovane studioso della vanità di una « filosofia » rinunciataria, semplicistica e impotente: se anche uno solo di questi sarà convinto della necessità di abbandonare come inutile e inconcludente lo scientismo neopositivistico e di ripercorrere, sulle tracce dei grandi metafisici e mistici della nostra tradizione, la strada che conduce al ritrovamento e al disvelamento di quella a-letheia, che unicamente consente all'essente-uomo di realizzare la propria connaturata insopprimibile umanità, la nostra lunga spossante biasimata fatica non sarà stata del tutto vana.

Bologna, Università, aprile 1962

I

VERSO IL NEOPOSITIVISMO LOGICO

I - *L'intuizionismo etico di G. E. Moore*

Rapporti del Moore col neopositivismo - Critica dell'idealismo berkeleyano - La filosofia del senso comune come realismo pluralistico - L'indefinibilità del 'bene' - 'Bene' estrinseco ed intrinseco - Critica del naturalismo etico - Critica della morale teologica - Valida esigenza di chiarificazione - L'intuizionismo del Moore agisce nel solco del sentimentalismo inglese - Incapacità di fondare una morale oggettiva - Come il neopositivista Stevenson giudica l'etica del Moore - Nonostante la validità di alcune sue esigenze, il concetto di indefinibilità del bene rimane, nel Moore, ambiguo; indefinibilità non significa inesistenza; come l'indefinibilità possa condurre allo scetticismo etico.

Le opere di G. E. Moore hanno esercitato sull'evoluzione storica del neopositivismo un influsso vasto ed intenso. La sua reazione nei confronti dell'idealismo, tipica di ogni sua opera ma famosa soprattutto per lo scritto *The Refutation of Idealism* (1), lo accomuna all'altro noto esponente del realismo inglese, B. Russell, la cui influenza sull'empirismo logico non fu certo minore. L'insegnamento del Moore dalla cattedra di filosofia di Cambridge, che alla sua morte passò al Wittgenstein, valse a dare inizio a quel fertile movimento che viene comunemente chiamato della «filosofia analitica». Il principale esponente inglese del neopositivismo, A. J. Ayer, fu suo discepolo; né v'è opera di scrittore neopositivista che al Moore non faccia riferimento, soprattutto per quanto riguarda i problemi morali. Ciò non significa, però, che il neopositivismo accetti l'etica del Moore, ma, semplicemente, che esistono fra le due dottrine stretti rapporti, che sarà utile definire ai fini del presente studio. Senza pretendere di esaminare l'intera filosofia del Moore o integralmente la sua morale, ci limiteremo a studiare i rapporti tra la sua etica e quella del neopositivismo.

Il punto di partenza della filosofia del Moore è il rifiuto dell'idealismo, ch'egli critica nella sua forma inglese, cioè come idealismo soggettivo berkeleyano. Alla tesi del Berkeley, secondo il quale ogni realtà è di natura spirituale, il Moore oppone la coscienza immediata della di-

(1) Già pubblicato in «Mind», 1903, questo studio fu poi riprodotto nei *Philosophical Studies*, Londra 1922, pp. 1-30.

stinzione nell'atto conoscitivo stesso fra soggetto percipiente e oggetto percepito: è inconcepibile ridurre l'esse al percipi, perché l'esse dipende dal percipi solo quanto al percipi, ma non quanto all'esse. Il Moore si fa allora difensore di una concezione realistica capace di eliminare l'opposizione sinora esistita tra la filosofia e il senso comune, perché vuole essere una filosofia del senso comune: il filosofo e l'uomo della strada concordano qui nell'ammissione dell'indipendenza della realtà esteriore dallo spirito conoscente. Questa « visione del mondo propria del senso comune » (2) consente di evitare quello scetticismo, ch'è inevitabile in una concezione idealistica, fondando la ricerca filosofica sulle solide fondamenta dell'immediata certezza realistica, la quale mostra la validità di queste due proposizioni:

1. - Vi sono e vi sono state cose materiali;
2. - Vi sono e vi sono stati molti soggetti;

perché la filosofia del Moore, come è realistica, così è pluralistica.

All'esame del problema morale il Moore ha dedicato due opere assai impegnate e significative: i *Principia Ethica* e l'*Ethics* (3). Dato che il secondo volume riproduce più in breve la stessa materia del primo, e che il Moore stesso dichiara espressamente di preferire la seconda formulazione alla prima (4), ad esso prevalentemente ci riferiremo nel nostro accenno alle principali teorie etiche del filosofo inglese.

Essendo il bene l'oggetto dell'etica, bisogna anzitutto chiedersi che cosa sia il bene in sè. Ma la domanda: *che cos'è il bene?* è destinata, secondo il Moore, a rimanere senza risposta, dato che il bene è indefinibile (*indefinabile*). Il concetto di bene costituisce una nozione semplice, non decomponibile ulteriormente per via di analisi. Il giudizio 'X è buono' è un giudizio sintetico, intuitivo, che noi non possiamo né verificare né falsificare; e il suo significato è indipendente da quello di tutti gli altri giudizi conoscitivi. Vi sono giudizi morali che possono venir provati col ragionamento: sono quelli concernenti un bene strumentale o mezzo (*means*), la cui validità dipende dalla sua capacità di favorire e promuovere il bene intrinseco (*intrinsic* o *intrinsically good*). Ma il fine (*end*) della morale, che ne costituisce ad un tempo il criterio, non è definibile o analizzabile, perché è una nozione intuitiva.

(2) *A Defence of Common Sense*, nel vol. miscelaneo *Contemporary British Philosophy*, a cura di J. H. Muirhead, Londra 1925, pp. 193-223; tr. it. col titolo *Filosofi inglesi contemporanei*, Milano 1923, p. 223.

(3) *Principia Ethica*, Cambridge 1903 (ma noi citiamo dalla V edizione, 1951); *Ethics*, Londra 1912 (citiamo dalla X edizione, Oxford 1949).

(4) *An Autobiography*, nel vol. *The Philosophy of G. E. Moore*, a cura di P. A. Schilpp, Evanston-Chicago 1942, p. 27: «Preferisco questo libro (*Ethics*) ai *Principia Ethica*, perché mi sembra molto più chiaro e assai meno pieno di confusioni e argomenti fallaci».

Questa nozione intuitiva di *bene in sè* costituisce il concetto chiave della morale di Moore. Ogni atto vale o meno nella misura in cui contribuisce a realizzare nell'universo tale *bene intrinseco*: «Dire di qualcosa, A, che è *intrinsecamente buono*, equivale a dire che, se noi dovessimo scegliere tra un'azione, di cui A fosse l'unico e totale effetto, ed un'azione, che non avesse affatto nessun effetto, sarebbe sempre nostro dovere scegliere la prima e sarebbe male scegliere la seconda. Similmente, dire di qualcosa, A, che è *intrinsecamente cattivo*, equivale a dire che, se noi dovessimo scegliere tra un'azione, di cui A fosse l'unico effetto, ed un'azione, che non avesse assolutamente nessun effetto, sarebbe sempre nostro dovere scegliere quest'ultima e male scegliere la prima. Finalmente, dire di qualcosa, A, che è *intrinsecamente indifferente*, equivale a dire che, se noi dovessimo scegliere tra un'azione, di cui A fosse l'unico effetto, ed un'azione, che non avesse assolutamente nessun effetto, non importerebbe quale scegliere: entrambe le scelte sarebbero ugualmente giuste» (5).

Ciò che il Moore non ammette è il trattamento scientifico o naturalistico della moralità. Del naturalismo etico egli è critico spietato, in tutte le forme in cui si presenta. Nei *Principia* egli rifiuta espressamente l'edonismo, che gli appare semplicistico e volgare. Nell'*Ethics* egli sottopone l'utilitarismo ad una critica serrata ed equilibrata. Egli riconosce certi meriti a questa dottrina, ma ne pone in luce, pure, i lati negativi: «Si tratta di una teoria che per molti aspetti si avvicina alla verità, mentre per altri aspetti è affatto falsa» (6). Il Moore ritiene di dover allargare la nozione di utilità, cosicché il criterio della scelta non dipenda più soltanto dalla valutazione delle conseguenze buone o cattive, ma soprattutto della quantità di bene e di male che ne deriva. L'*Utilitarianism*, così diversamente definito, viene assunto solo in ciò che non contrasta con il carattere intuitivo dell'*intrinsic good*, tanto che giustamente è invalso l'uso di qualificarlo come «utilitarismo ideale» (7) per distinguerlo dall'utilitarismo ordinario, che il Moore rifiuta come espressione di quel naturalismo etico, il cui errore consiste nel ritenere che l'etica possa venir trattata con gli stessi metodi delle scienze naturali (biologia, psicologia, sociologia), di modo che i giudizi etico-normativi potrebbero venir espressi mediante proposizioni fattuali-

(5) *Ethics*, pp. 42-3.

(6) *Ethics*, p. 10.

(7) Per il concetto di «utilitarismo ideale», per gli sviluppi e le critiche che ha avuto, cfr.: H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, II ed., Londra 1924; W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930; C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Londra 1930; A. C. Ewing, *The Definition of Good*, New York 1947.

dichiarative. Secondo il Moore il *bene* è una qualità intrinseca, non-naturale e indefinibile: non è possibile pretendere - come vuole la *naturalistic fallacy* - che la normatività delle proposizioni etiche possa venir tradotta in termini fattuali.

L'affermazione del carattere non-naturale del concetto di 'bene' non implica, però, che tale concetto detenga un carattere sopra-naturale. Come, infatti, critica il «sofisma naturalistico», così il Moore rifiuta ogni morale teologica, intendendo con tale denominazione ogni dottrina che faccia dipendere il concetto di bene o di dovere dall'esistenza di un ente trascendente: «Vi sono dei filosofi che si oppongono fortemente al punto di vista che una medesima azione possa talvolta essere tanto giusta quanto errata, e si oppongono pure ad ogni punto di vista che implichi la dipendenza della domanda se un'azione sia giusta o errata da ciò che gli uomini - almeno la maggior parte di essi - realmente sentono o pensano; tuttavia essi sembrano così fortemente convinti che chiamare giusta un'azione *debba* semplicemente significare fare una asserzione intorno all'atteggiamento di qualche essere verso di essa, che hanno adottato il punto di vista che ci sia qualche essere diverso da qualunque uomo o gruppo di uomini, il cui atteggiamento nei confronti della stessa azione o classe di azioni non cambia mai, e che, quando affermiamo che le azioni sono giuste o errate, ciò che noi facciamo è soltanto un'asserzione sull'atteggiamento di questo essere non-umano (*non-human being*)» (8).

La credenza in un essere superiore appare al Moore superflua, dato che l'esistenza dell'idea del dovere in noi non è necessariamente legata all'ammissione di un Dio trascendente o di qualche altra entità superiore (Ragione, Ragione pratica, Volere puro, Volere universale, Verità stessa, etc.): «La più seria obiezione contro simili opinioni consiste nel fatto che, per dire la minore, risulta estremamente incerto se vi sia qualche essere, come secondo loro ne esistono, che non voglia mai ciò che è errato, ma sempre ciò che è giusto; ed io stesso penso che con ogni probabilità non vi sia un essere simile - né un Dio né alcun essere di quelli che i filosofi hanno chiamato con i nomi che ho ricordato. Discutere poi adeguatamente le ragioni pro' e contro la supposizione che ve ne sia uno sarebbe troppo lungo. E fortunatamente non è necessario per il nostro scopo presente; giacché l'unica domanda alla quale dobbiamo rispondere è questa: anche supponendo che esista un tale essere, che comanda tutto e solo ciò che si dovrebbe fare, e proibisce tutto e solo ciò che è errato, ciò che *intendiamo* dicendo che un'azione do-

(8) *Ethics*, pp. 89-90.

vrebbe o meno essere fatta, può esserlo eventualmente soltanto *perché* questo essere lo comanda o lo vieta?» (9).

La critica delle morali naturalistiche e teologiche costituisce lo aspetto più valido dell'etica del Moore. V'è in lui una giusta esigenza di chiarezza, cioè di onestà, intellettuale, che lo induce a rifiutare ogni uso acritico del linguaggio etico, perché, come egli ha mostrato, molte dottrine morali risultano insignificanti ed oziose proprio per l'incapacità di un chiarimento linguistico delle espressioni usate. Non si può non assentire alla sua richiesta di chiarificazione, esplicita già nella prefazione alla sua prima opera: «Il mio parere è che in etica, come in ogni altro studio filosofico, le difficoltà e le controversie di cui la storia è ripiena derivino soprattutto da una causa molto semplice: al tentativo di rispondere a delle domande, senza stabilire prima con esattezza in che cosa consistano tali domande, alle quali si vuole dare una risposta. Non so sino a qual punto questo motivo di errore potrebbe essere eliminato se i filosofi *cercassero* di scoprire quale domanda essi pongono prima di tentare di rispondere; perché il lavoro di analisi e di distinzioni è sovente difficilissimo e molte volte può avvenire che non si riesca a fare la scoperta desiderata, nonostante ogni serio sforzo in proposito. Credo però che in molti casi un tentativo deciso basterebbe a garantire il successo; basterebbe, insomma, compiere questo tentativo per far scomparire molte delle più ardue difficoltà e controversie filosofiche. Sembra invece che i filosofi non compiano di solito questo tentativo; sia o non sia una conseguenza di questa dimenticanza, essi si sforzano continuamente di provare che a certe domande è possibile rispondere «Sì», ad altre «No», mentre delle due risposte nessuna è corretta, perché la domanda che essi hanno in mente non è semplice, ma complessa, è un insieme di più domande, delle quali ad alcune è giusto rispondere «No», ad altre «Sì» (10).

E come non condividere il suo rifiuto della riduzione della morale a scienza o a comandamento divino, dato che, nonostante un certo semplicismo, dietro di esso si scorge la preoccupazione giustificata di salvare l'autonomia dell'agire etico e la stessa libertà del soggetto? Ma lo intuizionismo del Moore rimane meramente polemico e critico, senza riuscire a tradursi in una positiva ricostruzione capace di indicare chiaramente una direttiva di condotta. Come ha mostrato L. Vigone, nel suo breve studio su *L'etica di G. E. Moore* (11), il filosofo inglese si muove

(9) *Ethics*, p. 94.

(10) *Principia Ethica*, p. IX.

(11) In «Rivista di filosofia neoscolastica», 1953 pp. 360-66.

nel solco dell'intuizionismo sentimentalistico dei moralisti dell'illuminismo, come Hutcheson e Shaftesbury, nei quali il bene è una qualità innata come il bello, cosicché l'etica finisce per coincidere con l'estetica. Ma se l'intuizione del bene era garantita nella sua oggettività dall'innatezza dell'idea posta nell'anima sostanziale da Dio, come garantirla oggettivamente in una concezione, come quella del Moore, che non ammette né la *sostanzialità dell'anima né Dio*? Scrive egli infatti: «La mia posizione si distingue da quella di chi ammette la creazione di tutte le cose materiali da parte di Dio; ma è, credo, importante notare, che si distingue anche da quella dei filosofi secondo i quali vi sono ragioni sufficienti per supporre che esiste un Dio, gli abbiano o no attribuito la creazione delle cose materiali. Allo stesso modo, mentre alcuni filosofi sostengono che vi sono buone ragioni di credere che noi, esseri umani, continueremo ad esistere e ad essere coscienti dopo la morte del corpo, io affermo che queste buone ragioni non esistono» (12). La sua pretesa di darci un'etica oggettiva è così inevitabilmente destinata a fallire per la mancanza di quella che la Vigone giustamente chiama una «fondazione razionale del valore» (13). E allora è facile comprendere come la sua critica del naturalismo etico e della morale teologica, pur con le sue positive esigenze dell'assolutezza e dell'autonomia del valore, rimanga inutilizzata, e conduca soltanto all'inevitabile conseguenza di tutte le morali, che negano la trascendenza del valore: lo scetticismo etico.

Certo il Moore si ribellerebbe a questa conclusione. Egli, infatti, ha dedicato due capitoli della sua *Ethics* alla dimostrazione della *Objectivity of moral judgments* (14). Ma tale oggettività risulta semplicemente postulata, mai dimostrata. Se l'intuizionismo etico vale nel Moore ad evitare il realismo ingenuo e dogmatico delle morali naturalistiche e suona come appello ad una maggiore criticità e problematicità, la sua etica non riesce mai a raggiungere una positiva fondazione. Basterà spogliare la sua teoria da ogni residuo razionalistico per trasformarla nella tipica moderna espressione dello scetticismo etico: la teoria emotiva dei giudizi morali del neopositivismo.

Quali rapporti intercorrono tra la dottrina del Moore ed il neopositivismo risulta chiaro dalle pagine dedicate al filosofo inglese dal più noto filosofo morale del *logical empiricism*: C. L. Stevenson. Egli accetta

(12) *A Defence of Common Sense*, pp. 242-3.

(13) *L'etica di G. E. Moore*, p. 366. Per i rapporti tra il «sentimentalismo etico» e il neopositivismo rimandiamo all'acuto saggio di W. T. Blackstone, *Hutcheson's Moral Sense Theory and its Significance for the Emotivism in Contemporary Ethics*, in «Methodos», 1959, pp. 245-67.

(14) *Ethics*, pp. 50-105.

del Moore la critica della fallacia naturalistica, cioè dell'illusoria pretesa di tradurre in termini scientifici le proposizioni etiche: l'etica non può essere una branca né della biologia né della psicologia. Ma il Moore ammette il carattere sintetico delle proposizioni del tipo: 'N è buono'; mentre per lo Stevenson tale giudizio è sintetico solo nel suo significato descrittivo (*descriptive meaning*), mentre nel suo significato emotivo (*emotive meaning*) non è sintetico, cioè non è definibile in termini naturalistici, pur aggiungendo al soggetto qualcosa di nuovo, cioè l'espressione di un significato emotivo. Secondo lo Stevenson, il Moore sarebbe rimasto schiavo di preoccupazioni conoscitiviste ed avrebbe trasformato il riconoscimento del carattere emotivo dei giudizi etici nell'affermazione metafisica dell'indefinibilità del bene: «Moore ha intellettualizzato il significato emotivo dentro una *qualità* indefinibile» (15).

Gli sviluppi che il neopositivismo trarrà dalle premesse dell'etica del Moore non sarebbero certo risultati bene accetti al filosofo inglese. V'è infatti, nelle sue opere, un chiaro impegno speculativo, che si traduce nel tentativo di affermare concetti e teorie tipiche delle più genuine filosofie etiche: l'irriducibilità della morale a fatto, la distinzione tra bene intrinseco ed estrinseco, il rifiuto dell'utilitarismo. Ma tale impegno non s'innalza mai al di sopra dell'esigenza e del tentativo, per l'ambiguità di quella che è la fondamentale affermazione del Moore: l'indefinibilità del bene. Che il bene sia indefinibile, infatti, è teoria che tutte le filosofie morali sono pronte a sottoscrivere. Ma l'indefinibilità del bene non deve venir intesa come *inesistenza* del bene o come *sogettività* del bene, ma, soltanto, come *incapacità umana* di definire quel bene, la cui esistenza è testimoniata dallo stesso sentimento di inadeguatezza, che accompagna ogni azione umana. L'indefinibilità del bene, allora, si traduce - in e si regge - sul riconoscimento di un criterio trascendente di bene, che, irraggiungibile perpetuamente per l'uomo, risulta definibile solo *negativamente e cifratamente*, ma pur sollecita col suo richiamo ogni positiva azione morale. Il bene è indefinibile, ma, nello stesso momento in cui avvertiamo l'*ostacolo*, che si frappone alla realizza-

(15) C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1953 (VI ed.) p. 272. Dello stesso autore si veda lo studio *Moore's Arguments against Certain Forms of Ethical Naturalism*, nel vol. citato dello Schilpp, pp. 69-90. Il volume contiene pure i seguenti utili studi: C. D. Broad, *Certain Features in Moore's Ethical Doctrines*, pp. 41-67; W. K. Frankena, *Obligation and Value in the Ethics of G. E. Moore*, pp. 91-110; H. J. Paton, *The Alleged Independence of Goodness*, pp. 111-34; A. Edel, *The Logical Structure of G. E. Moore's Ethical Theory*, pp. 135-76. A tutte queste critiche il Moore rispose nel medesimo volume, pp. 533-677: *A Reply to my Critics*. Cfr. pure interessante scritto di C. D. Broad, *G. E. Moore's latest Published Views Ethics*, in «Mind», N. 280 (ott. 1961), pp. 435-57.

zione del *dovere* e del *valore*, implicitamente riconosciamo e negativamente definiamo, la presenza di quel *Summum Bonum*, la cui realtà costituisce l'unico baluardo contro lo scetticismo etico.

D'altra parte, l'indefinibilità del bene può venir intesa come riconoscimento della soggettività di esso, mera espressione di uno stato d'animo individuale ed incomunicabile: si avrà allora la teoria emotiva dei giudizi morali, con la quale i neopositivisti vanteranno di aver concretamente sviluppato l'etica del Moore liberandola da ogni residuo filosofico o, come essi dicono, conoscitivista. Il riconoscimento dell'indefinibilità del bene si traduce così in scetticismo etico, cioè nell'ammissione della inesistenza di un criterio oggettivo della morale. Certo l'etica del Moore è ben lontana da questa conclusione, ma l'ambiguità in cui essa si mantiene, per mancanza di *sapor philosophico-metaphysicus*, renderà possibile l'assunzione di essa a giustificazione della teoria emotiva dei giudizi morali.

II - Il relativismo morale di B. Russell

La ricca problematica «pratica» del Russell non è «etica» perché priva di un fondamento unitario - Salutare influenza della scienza sulla società - Impossibilità di un'etica scientifica: giudizi di fatto e di valore - Carattere emotivo dei giudizi etici: la soggettività dei valori - Il rifiuto dell'assoluto razionalismo e dell'assoluto irrazionalismo - Critica dell'ascetismo come antisociale e antinaturale - Stretto rapporto di etica e politica - Morale civica e morale personale - Il liberalismo e l'armonica convivenza sociale - L'etica del Russell rimane legata al dogmatismo positivistico ottocentesco - Gratuità del suo appello alla libertà - In cosa le sue teorie anticipano il neopositivismo.

Oltre al Moore, chi esercitò, fra i filosofi inglesi, larga influenza sulle teorie del neopositivismo, fu Bertrand Russell. Se l'importanza delle sue geniali scoperte nel campo dell'analisi matematica è dovunque nota e riconosciuta (1), non minore influenza hanno esercitato le sue teorie morali. Vero è che lo studioso, il quale lascia i due volumetti, agili ma meditati e profondi, del Moore e comincia la lettura delle numerosissime opere del Russell, deve riconoscere come in quest'ultimo, nonostante una indubbia vivacità, non venga neppure accennata la ricca problematica morale del primo. Non che le opere del Russell non contengano importanti problemi e non meno interessanti soluzioni circa la *human conduct*: si può, anzi, affermare che l'orientamento «pratico» è talmente connaturato alla mentalità del Russell, che non esiste una sua opera, anche la più teoretica, la quale non possa rientrare, in qualche modo, nella problematica etica. Ma ciò che non si riesce a trovare, in quelle decine di migliaia di pagine così acute ed effervescenti, è una unitaria concezione, che consenta di derivare coerentemente da essa tutte le logiche conseguenze, come avviene in ogni «filosofia morale». Il Russell, invece, proprio per il suo orientamento antimetafisico, rinuncia ad ogni unità trascendentale, e finisce, pertanto, per proporre teorie che, talvolta, risultano addirittura contraddittorie, sempre, comunque, difficilmente

(1) Ci basti citare, fra le opere scientifiche: *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903 (tr. it. di L. Geymonat, Milano 1951); *Principia mathematica* (scritto in collaborazione con A. N. Whitehead), Cambridge 1910-13, voll. 3; *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londra 1919 (tr. it. di L. Pavolini, Milano 1946). Ricordiamo il bel saggio di G. Preti, *La filosofia della matematica di B. Russell* in «Rivista critica di storia della filosofia», 1953, pp. 139-74.

coordinabili da un punto di vista unitario. Noi crediamo che il più esatto giudizio dato sulle teorie etiche del Russell sia quello del Barone: i suoi atteggiamenti morali non trovano un saldo fondamento teorico, perché manca in lui una dottrina morale vera e propria, di modo che «ancora una volta il pensiero del Russell è più vivo nella tensione problematica che nelle soluzioni tematiche» (2). Si può ritrovare, nel Russell, una psicologia dell'azione (3) e una sociologia della condotta (4), ma non mai una filosofia morale. Gli stretti rapporti tra il suo pensiero e il neopositivismo (5), comunque, richiedono che si accenni alle principali dottrine etiche del Russell.

Filosofo e scienziato, il Russell ritiene che la scienza eserciti una salutare influenza sulla società: ciò è chiaro non solo sul terreno della conoscenza della realtà, ma anche su quello della condotta umana. I principali vantaggi derivanti dalla moderna estensione e potenziamento della scienza sono i seguenti (6):

1. - Sostituzione dell'autorità con l'osservazione e la deduzione: conseguente eliminazione del dogmatismo, dell'intolleranza e del fanatismo;
2. - Scoperta di nuove fonti di ricchezza, con conseguente aumento del benessere generale;
3. - Miglioramento delle condizioni materiali di vita (salute, igiene, *comforts*);
4. - miglioramento delle condizioni spirituali di vita (ottimismo, fiducia, solidarietà, spirito d'iniziativa, *human relations*).

Certo, la scienza comporta anche dei rischi, come è chiaro dai progressi ottenuti nelle armi di sterminio; ma un uso illuminato della scienza non può che condurre alla conquista della felicità, qualora ci si fondi sui tre essenziali pilastri del *well-being*: «Lo sfruttamento allo

(2) Voce *Russell*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Venezia-Roma 1957, p. 251.

(3) Cfr.: *Analysis of Mind*, Londra 1921 (tr. it. di B. Delle Volpe Longo, Firenze 1955); *The Conquest of Happiness*, Londra 1930 (tr. it. di G. Pozzo Galeazzi, Milano 1947).

(4) Cfr.: *Principles of Social Reconstruction*, Londra 1916; *Political Ideals*, Nuova York 1917; *Power. A New Social Analysis*, Nuova York 1928 (tr. it. di L. Torossi, Roma-Milano 1954).

Cfr. i due interessanti *Symposia* della *Aristotelian Society*: quello del 1946 tra Russell, Mabbot e Macbeath sul tema *Is Anthropology Relevant to Ethics*; e quello del 1948 tra Robinson, Paton e Cross (in riferimento a Stevenson) sul tema *Logical Positivism and Ethics*.

(5) Il primo volume dell'*International Encyclopedia of Unified Science* recava anche un breve saggio di Russell. *On the Importance of Logical Form* (tr. it. nel volume *Neopositivismo e unità della scienza*, Milano 1958, pp. 69-73).

(6) *The Impact of Science on Society*, Nuova York 1951; tr. it. di R. Lottieri, Milano 1952, pp. 113-36.

scopo di elevare il tenore di vita è basato su tre punti principali: democrazia, sindacati, controllo delle nascite» (7); e purché si evitino i «due sistemi opposti di dogma: il Cattolicesimo e il Comunismo» (8).

Il riconoscimento dell'importanza della scienza per la morale non induce però il Russell a credere possibile la fondazione di una morale come scienza. Ché, anzi, per lui la morale è irriducibile alla scienza: «La sfera dei valori sta al di fuori della scienza, salvo nel tratto in cui la scienza consiste della ricerca del sapere. La scienza, come ricerca del potere, non deve ostacolare la sfera dei valori, e la tecnica scientifica, se vuole arricchire la vita umana, non deve superare i fini a cui dovrebbe servire» (9). Se la scienza si occupa dei giudizi di fatto, la morale, invece, ha a che fare con giudizi di valore. Ma tali giudizi di valore non detengono una validità oggettiva, ma esprimono semplicemente un'esigenza soggettiva ed emotiva di chi li formula. Il Russell fa propria una teoria, destinata, a incontrare grande fortuna negli ambienti neopositivisti: quella del carattere emotivo dei giudizi morali.

Quando un individuo formula un giudizio del tipo:

'A è buono'

questo giudizio non asserisce nulla di oggettivamente valido e sperimentabile, ma esprime un semplice desiderio o una mera emozione, individuale e incomunicabile. Il giudizio detto equivale senz'altro all'altro:

«Vorrei che tutti desiderassero A» (10).

È naturale, pertanto, che ogni problema riguardante i valori non abbia niente in comune né con la scienza né con la conoscenza: «I problemi intorno ai valori fuoriescono dal dominio della scienza..... e della conoscenza. Cioè, quando affermiamo che questo o quello ha valore, non esprimiamo che le nostre proprie emozioni, e non un fatto che deterrebbe validità anche se i nostri personali sentimenti fossero diversi» (11).

Le proposizioni significanti della scienza definiscono la verità o la falsità di un'affermazione, ma non possono dire nulla intorno alle proposizioni etiche in quanto tali, ossia in quanto non rientrano nella biologia o nella psicologia: «La scienza può discutere la causa dei desideri, ma non può contenere proposizioni etiche, poiché essa riguarda solo ciò che è vero o falso. La teoria che ho difeso è una forma della dot-

(7) *The Impact*, p. 122.

(8) *The Impact*, p. 125.

(9) *The Scientific Outlook*, Nuova York 1931; tr. it. di E. A. G. Loliva Bari 1934, p. 242.

(10) P. A. Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston 1946, p. 722.

(11) *Religion and Science*, Nuova York 1935; tr. it. di P. Vittorelli, Firenze 1951, p. 242.

trina chiamata *soggettività dei valori*» (12). La concezione russelliana dell'etica è dunque relativistica. Con la genialità che gli è propria il Russell ha mostrato sino al paradosso le varietà della condotta umana, che testimoniano, a suo parere, la relatività del valore: «Quando studiamo nelle opere degli antropologi i precetti morali che sono stati considerati obbligatori nelle varie epoche e paesi, troviamo la più spaventosa varietà» (13). E come afferma la relatività del valore, così il Russell si oppone ad ogni morale razionalistica, cioè ad ogni morale che riponga nella ragione il criterio direttivo della condotta. Non è che egli voglia farsi sostenitore di un irrazionalismo morale: ché, anzi, l'orientamento neo illuministico del Russell lo induce a considerare con simpatia ogni «tecnica razionale». Ciò ch'egli rifiuta è il totale, cioè metafisico, razionalismo etico. Nell'uomo la condotta è certo determinata da fattori razionali, ma anche, e soprattutto, da fattori emotivi (istinti, desideri, etc.), che le filosofie razionalistiche a torto trascurano.

Se le morali razionalistiche trascurano la fondamentale componente emotiva dell'agire, le morali ascetiche comprimono la naturale spinta dell'uomo verso la felicità e risultano insostenibili e nocive. Se i problemi relativi alla condotta etico-sessuale non hanno ancora trovato, nei paesi cattolici, una soluzione ragionevole, ciò è dovuto al predominio di una mentalità metafisica e spiritualistica (14). Ogni ascetismo è anti-sociale e antinaturale. Non stupisce che il Russell faccia propria l'accusa di scarsa socialità rivolta da altri alla morale cristiana: «Il difetto fondamentale dell'etica cristiana consiste nel fatto ch'essa classifica alcune specie di atti come *peccati*, ed altre come *virtù*, per motivi che non hanno nulla a che fare con le loro conseguenze sociali. Un'etica non derivata da superstizione, deve decidere prima sulla specie di effetti sociali che desidera ottenere e la specie che desidera evitare» (15).

La *forma mentis* del Russell è quella del liberale (16): egli ha tratti comuni con Voltaire e con Croce (se questi non avesse incontrato Gentile). Il liberalismo del Russell è chiaro in una tipica tesi, che è a

(12) *Religion and Science*, p. 249.

(13) *Styles in Ethics*, nel vol. a cura di F. Kirchwey: *Our Changing Morality. A Symposium*; Nuova York 1924, p. 5.

(14) Rimandiamo a: *Marriage and Morals*, Nuova York 1929 (tr. it. di G. Tornabuoni, Milano 1949); *Our Sexual Ethics*, in «The American Mercury», 1936, V. Cfr. ora anche: *Perché non sono cristiano*, Milano 1961.

(15) *Education and the Social Order*, Londra 1932; tr. it. di A. M. Crinò, Firenze 1951, p. 95.

(16) Per le teorie politiche liberali del Russell rimandiamo, oltre agli altri volumi già citati, a: *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Londra 1917 (tr. it. di C. Pellizzi, Milano 1946); *Freedom and Organization*, Londra 1934 (tr. it. di C. Maturi Egidi, col titolo *Storia delle idee nel secolo XIX*, Torino 1950); *Human Society in Ethics and Politics*, Londra 1954.

fondamento del suo pensiero etico-politico: la priorità dell'individuale sul sociale. L'etica del Russell è impensabile senza la politica (17), ma pur affermando l'impossibilità d'una vita dell'uomo fuori dalla società egli riconosce nondimeno che l'individuo in quanto tale detiene dei valori, che la società ha il compito di rispettare. Fascismo e comunismo rappresentano, secondo lui, le due aberrazioni alle quali giunge ogni teoria, che affermi la priorità del sociale sull'individuale. La stessa morale ha origine da due fonti diverse: la società e l'individuo. Se una di queste due fonti si secca, la morale inaridisce e muore: «Questa dualità tra morale personale e morale civica, che tuttavia persiste, è una cosa di cui ogni teoria etica adeguata deve tener conto. Senza una morale civica le comunità periscono; senza una morale personale, la loro sopravvivenza non ha alcun valore. Perciò, la morale civica e quella personale sono egualmente necessarie ad un mondo che si possa dir buono» (18).

Questa ineliminabile priorità dell'individuo costituisce un'ulteriore riprova dell'impossibilità di ridurre la morale a scienza: perché la costituzione psicologica di ognuno è talmente diversa da quella degli altri, da giustificare i comportamenti più diversi. Non è possibile determinare scientificamente la validità di un'azione, perché nessun comportamento è scientificamente provato o garantito. Il liberalismo, allora, diviene la logica conseguenza di una società che, pur avendo perduta la fede negli Assoluti, vuole nondimeno garantire la libertà e la dignità degli individui. La suprema regola morale (*the supreme moral rule*), allora, non può che essere la seguente: «Agisci così da produrre desideri armoniosi piuttosto che discordanze» (19). Agisci, cioè, in maniera da rendere possibile la tua e l'altrui libera iniziativa.

(17) L'unico ampio saggio italiano trattante la morale del Russell la considera giustamente collegata col suo pensiero politico; cfr. U. Segre, *Il pensiero etico-politico di Russell*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1953, pp. 211-26: «è l'ideale di una religione laica della civiltà e dell'umanità, ricavata dalle dottrine delle chiese cristiane qui laicizzate umanitaristicamente secondo antecedenti positivisti e ricondotte, secondo quello che Russell crede, al loro valore primitivo, di un vangelo di disinteresse e di libera espansione della spontaneità nella sua innocenza. Il carattere teoretico della scienza viene singolarmente a confluire in questa visione religiosa del culto dell'umanità» (p. 225). Assai utile risulta lo studio di K. Nielsen, *B. Russell's New Ethics*, in «Methodos», n. 39, 1958, pp. 151-82 (che contiene pure la discussione di Silvio Ceccato).

(18) *Authority and the Individual*, Londra 1949; tr. it. di C. Pellizzi, Milano 1949, p. 133.

(19) *An Outline of Philosophy*, Londra 1927, p. 234. Per la critica del comportamentismo etico si veda il volume *Sceptical Essays*, Nuova York 1928; tr. it. di D. Barbone, Bari 1953, pp. 76-84. Cfr. anche: E. Rivero, *Il pensiero di B. Russell. Esposizione storicocritica*, Napoli 1958, cap. VI («L'umanesimo di B. Russell», pp. 415-51).

Come si comprende, le teorie morali del Russell sono una chiara derivazione del positivismo ottocentesco, del quale esse detengono numerosi caratteri: il naturalismo, l'ottimistica - quanto ingiustificata - fiducia nel progresso, il tentativo di costituire una morale «senza obbligazioni né sanzioni», l'utilitarismo. Quanto simili teorie etiche siano insostenibili e contraddittorie, non è qui il caso di mostrare, dato che la mancanza di un criterio unitario di verità e di valore le lascia caotiche e prive di fondamento, così come ingiustificato risulta il loro appello alla libertà senza l'ammissione di un valore oggettivo capace di garantirla e di distinguerla dall'arbitrio soggettivo. Molte altre affermazioni del Russell si potrebbero esaminare con profitto, ma, per gli scopi del presente lavoro ci basta aver mostrato come fondamentali del Russell quelle tesi etiche - l'impossibilità di un'etica scientifica e la teoria emotiva dei giudizi morali -, che verranno riprese e approfondite dai filosofi del neopositivismo.

III - La morale mistica di L. Wittgenstein

Dottrine generali del *Tractatus logico-philosophicus* - Difficoltà della formulazione del *Tractatus* e tentativo di ampliare il campo del «possibile» nelle *Philosophische Untersuchungen* - Lo «stupore di fronte all'esistere» come esigenza etico-religiosa - La mistica del Wittgenstein come necessaria conseguenza dell'insignificanza (riconosciuta e sofferta) delle sue conclusioni empiristiche - Casualità del mondo e trascendenza del valore - Il non-senso empirico dell'etica come riconoscimento della necessità di una sua fondazione mediante la mistica - Il capovolgimento del nichilismo - Wittgenstein e Heidegger - L'esigenza mistica del positivo e l'impossibilità di fondarlo senza abbandonare l'empirismo - La virtù come fine a se stessa - Immortalità ed eternità - Dio non è persona, né creatore del mondo - Insignificanza delle dimostrazioni «razionali» dell'esistenza di Dio - Religiosità pessimistica, che traspare non solo dagli scritti, ma anche e ancor più dalla biografia - Come si possa validamente accreditare la istanza mistica del Wittgenstein.

Larga influenza sul neopositivismo esercitò, insieme con il Moore e il Russell, Ludwig Wittgenstein, la cui opera principale, il *Tractatus logico-philosophicus*, fu lungamente meditata nelle riunioni serali dei membri del «Circolo di Vienna». Le dottrine fondamentali del Wittgenstein, da lui riassunte nelle sette proposizioni principali che aprono altrettante parti del suo volume, si possono così parafrasare (1):

1. - Il mondo è tutto ciò che accade: la realtà è composta di fatti interindipendenti, cioè atomici.
2. - Ciò che accade, il fatto, è l'esistenza dei fatti atomici: per fatto atomico s'intende una combinazione di oggetti.
3. - La raffigurazione logica dei fatti è il pensiero: in quanto tale il pensiero, mediante i pensieri veri, esprime l'immagine del mondo.
4. - Il pensiero è la proposizione sensata (*sinnvolle*): esiste una corrispondenza logica tra il pensiero e la realtà, ossia alla struttura reale del mondo corrisponde la struttura logica del linguaggio.
5. - La proposizione è una funzione di verità delle proposizioni elementari (che sono funzioni di verità di se stesse): combinando in-

(1) Ci serviamo dell'edizione del *Tractatus logico-philosophicus* (con versione italiana a fronte) a cura di G. C. M. Colombo, Milano-Roma 1954.

sieme tutti i possibili valori-verità o -falsità (V e F) di una classe costituita da due proposizioni atomiche (p, q), risultano 16 possibili combinazioni, comprese fra la *tautologia* (VVVV) e la *contraddizione* (FFFF), le quali risultano entrambe senza senso (*sinnlos*), ancorché non prive di senso (*unsinning*), in quanto casi-limite di proposizioni alle quali non corrisponde nessun possibile fatto.

6. - Le proposizioni della logica sono tautologie: sono proposizioni analitiche che non dicono nulla (*sagen Nichts*).

7. - Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere: dato che solo il linguaggio conoscitivo ha un senso, perché solo il fatto attribuisce alla proposizione un significato, i problemi della filosofia risultano affatto privi di senso, sono pseudoproblemi formulati in pseudoproposizioni.

Le difficoltà di una tale formulazione dei problemi risulta così evidente, che non solo i seguaci dell'empirismo logico, ma lo stesso Wittgenstein dovettero cercare di modificare la perentorietà di certe affermazioni del *Tractatus*. Era, soprattutto, la rigida riduzione del significato linguistico al suo uso meramente empirico-conoscitivo, la quale escludeva ogni possibilità di estendere le indagini della *Sprachkritik* a sfere più ampie e concrete, a sollecitare una revisione del solipsismo realistico del Wittgenstein. Nacquero così, come frutto dell'insegnamento cambridgiano del Wittgenstein, le *Philosophische Untersuchungen* (2), le quali, spostando l'interesse dell'Autore dal Russell al Moore, compiono un'amplificazione pragmatica del concetto di linguaggio, ammettendo così la possibilità di indagini rivolte ad attività linguistiche diverse da quelle scientifiche ed ottenendo in tal modo un'estensione del criterio di significanza empirica. Come ha scritto Nicola Abbagnano: «le *Philosophische Untersuchungen* costituiscono, rispetto al *Tractatus*, un'assai più ampia e decisa apertura verso l'orizzonte del possibile. Nel *Tractatus*, era riconosciuta una sola necessità, quella logica. Nelle *Philosophische Untersuchungen* la stessa necessità logica sparisce e viene sostituita dalla convenzionalità» (3).

Quale fu l'atteggiamento del Wittgenstein nei confronti del problema etico? Il punto di partenza per rispondere a tale domanda può essere

(2) *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*, edite e tradotte in inglese da G. E. M. Anscombe, Oxford 1953.

(3) N. Abbagnano, *L'ultimo Wittgenstein*, in «Rivista di filosofia», 1953, pp. 447-56; p. 454.

Di diverse opinioni è G. Bergmann, *La gloria e la miseria di L. Wittgenstein*, in «Rivista di filosofia», 1961, pp. 387-406: «La gloria di Wittgenstein è il *Tractatus*; la sua miseria, le *Indagini*..... vedo nel secondo la reazione, dettata dalla disperazione, al relativo fallimento del primo» (p. 387).

lo stupore di fronte all'esistere, che il Wittgenstein sperimentò in ogni momento della sua vita: se si pensa che la genesi del problema del valore è sempre connessa con il sorgere del dubbio sulla situazione di fatto, si comprende come in tale stupore il Wittgenstein esprimesse una esigenza di valore ad un tempo etica e religiosa. Quando egli, circa nel 1934, tenne a Cambridge *A Lecture on Ethics*, cercò di esprimere appunto questa sua esperienza «rara», «che non poteva descrivere meglio di così: — Quando la provo *mi stupisco dell'esistenza del mondo*. E penso allora: Com'è straordinario che esista qualcosa!» oppure: «Com'è straordinario che il mondo esista» —. E aggiunse che anche a lui capitava a volte di sentirsi *assolutamente* al sicuro, cioè in uno stato d'animo in cui si pensa: «sono al sicuro nulla può farmi del male, qualsiasi cosa accada» (4). Questo stupore di fronte al fatto di esistere, che costituisce un elemento costante della personalità wittgensteiniana, ha trovato una chiara espressione nel *Tractatus*: «Non come il mondo sia, è ciò che è mistico, ma *che* esso sia» (n. 6.44), dove la problematicità esistenziale, sollevandosi sopra la mera intellettualistica ricerca, si traduce in una *Lebensanschauung* di indubitabile ispirazione religiosa.

Ma la caratteristica più interessante della mistica del Wittgenstein è che essa scaturisce, in tutta la sua paradossalità ma anche in tutta la sua insopportabile necessità, proprio dalla povertà speculativa delle sue conclusioni teoretiche, e costituisce quasi una rivincita del suo innato temperamento metafisico contro le suggestioni degli empirismi e dei logicismi. È naturale, infatti, che la rigida coerenza del Wittgenstein gli facesse chiaramente intendere l'impossibilità di dedurre un'etica dalla logica, perché nella logica non v'è posto per la morale. Dal punto di vista del valore (*Wert*) una proposizione è identica all'altra: «Alle Sätze sind gleichwertig» (n. 6.4). Ma l'analisi del Wittgenstein non si limita a questa constatazione di fatto: che tutto nel mondo è gratuito e casuale; ma riconosce la necessità di ammettere l'esistenza di un criterio di valore esistente fuori del mondo: «Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e avviene come avviene: *in* esso non v'è alcun valore e se ci fosse, non avrebbe alcun valore. Se c'è un valore, che abbia valore, deve trovarsi al di fuori di ogni accadere e di ogni essere-così. Poiché ogni accadere e ogni essere-così è casuale. Ciò che lo rende non-casuale non può trovarsi *nel* mondo, perché altrimenti sarebbe a sua volta casuale. Deve trovarsi fuori del mondo» (n. 6.41). Naturalmente tale criterio di valore è indicabile ma

(4) N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein*, con uno schizzo biografico di G. H. von Wright, tr. it. di B. Oddera, Milano 1960, p. 76 nota.

non predicabile: la «teologia mistica» del Wittgenstein è chiaramente negativa. Ma la realtà di questo *Sinn der Welt* appare come indubitabile nel momento stesso in cui sorge la domanda sul *Wert*, sul quale pur si fonda lo status dello stupore.

La limitazione wittgensteiniana del senso delle proposizioni agli enunciati conoscitivi esclude necessariamente che esistano *Sätze der Ethik*. Se ogni giudizio riguarda il *fatto empirico* o le *tautologie logiche*, è naturale escludere l'esistenza di giudizi di valore: Nemmeno, quindi, vi possono essere proposizioni di etica» (n.6.42). Ma questa esclusione non è già espressa con quella soddisfazione o con quella indifferenza, che saranno tipiche degli emotivisti: ché, anzi, essa è la riprova dell'insignificanza e dei limiti della scienza, la quale è incapace di giungere così in alto: «Sätze können nichts Höheres ausdrücken» (n. 6.42). L'etica, così, rientra nella sfera del *Mystische*, perché è inespri- mibile: «È chiaro che l'etica non si può esprimere. L'etica è trascen- dentale» (n.6.421). L'affermazione della impossibilità di una scienza etica deve qui essere intesa alla luce del riconoscimento della scarsa signifi- canza delle ricerche scientifiche. Con quella profonda e veritiera modestia che è tipica di tutti gli uomini di scienza il Wittgenstein ha ri- conosciuto che tutte le risposte date dalla scienza ai problemi dell'esi- stenza non riescono neppure a sfiorare i veri problemi della vita: «Noi sentiamo che se pure tutte le *possibili* domande della scienza riceves- sero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati» (n. 6.52).

È chiaro che qui il Wittgenstein finisce per capovolgere la sua stes- sa posizione: i problemi senza senso della filosofia mostrano *per absurdum* di detenere un senso proprio per la loro incapacità di accettare il senso limitato e insignificante delle «verità» logiche e fattuali. L'anti- nomia paradossale di senso e non-senso viene qui rovesciata ed il senso della domanda diviene allora il suo annullarsi in quanto domanda: «Cer- to, non rimane allora alcuna domanda; e questa è appunto la risposta. Il problema della vita si risolve quando svanisce» (nn. 6.52 - 6.521). Date le ge- nerali premesse empiristiche, questa conclusione nullistica risulta ine- vitabile. Il Wittgenstein si mostra qui veramente, per dirla col Ferrater- Mora, «il genio della distruzione» (5). Ma sul significato di questa distruzione è necessario intendersi, perché non tutti i nullismi, come non tutti gli irrazionalismi, sono negativi. Quello del Wittgenstein, forse contro le palesi intenzioni dell'Autore, ma certo coerentemente col suo

(5) J. Ferrater Mora, *Wittgenstein, genio della distruzione*, in «Aut-aut», n. 9 (maggio 1952), pp. 245-52.

innato senso etico-religioso, finisce per richiedere necessariamente il suo superamento in una concezione più critica del filosofare, per cui la filosofia, evitando il duplice errore dello scientismo e del filosofismo, ottenga il posto che gli compete nella gerarchia delle attività spirituali. Ciò non era, ovviamente, possibile al Wittgenstein: eppure costituisce la con- clusione inevitabile della sua ricerca. Altrimenti la conclusione mistica di 6.522 finirebbe per suonare vana e irrealizzabile:

6.522 Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.

Perché veramente tale inespri- mibile possa mostrarsi, rivelando se stesso, è necessario, abbandonando l'assolutizzazione conoscitiva della *raison raisonnant*, ammettere una facoltà razionale superiore alla di- scorsiva, capace di intendere la rivelazione dell'Essere, nella sua posi- tiva autodisvelazione. Il Wittgenstein richiede qui il Heidegger, col quale tanti atteggiamenti ha in comune (6): il suo silenzio risulta l'inevitabile conseguenza della crisi dell'umanesimo, vissuta sullo stesso piano sul quale è nata, il piano della logica scientifica: mentre però il Heidegger è capace di superare il nullismo nella positività dell'*a-létheia*, il Witt- genstein permane invece sul piano dell'esigenza non realizzata, né, nell'ambito del suo empirismo, realizzabile. Avviene qui per Wittgenstein quello che acutamente ha notato il Paci, ponendo in luce che il suo pa- radosso è di affermare, contemporaneamente ed antinomicamente, che «non si può fare a meno della filosofia e nemmeno si può accettare la filosofia perché le proposizioni nelle quali essa si esprime sono prive di significato» (7).

Ci sembra però che, da più parti anche se con diverso intendimento, si sia esagerato il nichilismo wittgensteiniano, chiaro nel paragone da lui istituito fra il suo *Tractatus logico-philosophicus* e la scala, che si getta via dopo esservi saliti sopra (n. 6.54) (8); come pure ci pare che non sia stata del tutto intesa la conclusione della sua opera, secondo la quale si deve tacere di ciò di cui non si può parlare (n. 7).

(6) Cfr. P. Chiodi, *Essere e linguaggio in Heidegger e nel «Tractatus di Wittgenstein*, in «Rivista di filosofia», 1955, pp. 170-91. La tesi sostenuta dall'autore è che i due filosofi, concludendo misticamente nel silenzio, sono incapaci di fondare sia un'etica che un estetica. Noi riteniamo giustificato questo accostamento, ma intendiamo estenderlo anche alla fondazione positiva dell'Essere, sentita e richiesta dal Wittgenstein, mostrata nella sua inim- proponibilità dal Heidegger.

(7) E. Paci, *Il pensiero scientifico contemporaneo*, Firenze 1950, p. 141.

(8) Giustamente il Moretti-Costanzi ha mostrato che con ciò il *Tractatus* assume «un significato capace di inverarlo e riscattarlo dal dogmatismo comune al neopositivismo contemporaneo» (*L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, Assisi 1956, p. 34).

Questo silenzio potrebbe divenire valido e positivo qualora si riuscisse ad inserirlo in una concezione che, pur considerandolo come ultimo e più valido risultato della ricerca, non escludesse la possibilità di un uso della parola, purché sostenuta dall'Essere, come metologia del silenzio: che è quanto hanno sempre sostenuto i più profondi filosofi. Si deve peraltro doverosamente riconoscere che questo misticismo rimase, in Wittgenstein, allo stato esigenziale, perché contraddetto e corrotto dall'istanza empiristica - cioè antifilosofica -. Liberare la sua mistica da questo *impasse* sembra a noi doveroso proprio per realizzare le più valide esigenze del Wittgenstein, dal quale viceversa si sono sviluppate due concezioni - il neopositivismo e la filosofia analitica - ch'egli giustamente ripudiò come degeneri.

La dottrina etica del Wittgenstein si inserisce in questo palese orientamento mistico. La virtù è fine a se stessa; ogni morale utilitaristica viene rifiutata del Wittgenstein: «Il primo pensiero che nasce quando vien posta una legge etica dalla forma «tu devi.....» è: E se non lo faccio? Ma è chiaro che la etica non contempla castigo e premio nel senso comune dei termini. Dunque la spiegazione circa *le conseguenze* di un'azione dev'essere irrilevante. - Almeno, queste conseguenze non possono essere degli eventi. Poiché qualcosa di giusto deve essere nella formulazione di quella domanda. Ci deve essere, sì, una specie di premio etico e di castigo etico, ma devono trovarsi nell'azione stessa» (n. 6.422). E come rifiuta ogni utilitarismo, così, spinozianamente, egli rifiuta l'immortalità considerata come durata temporale senza fine, ed al suo posto pone l'eternità, ch'egli concepisce come vita eterna nel presente aspatiale ed atemporale. Anche per lui, come per Spinoza, la filosofia è meditazione della vita e non della morte, la quale, anzi, non esiste neppure: «La morte non è un avvenimento della vita. Non si vive la morte» (6.4311). È naturale ch'egli rifiuti ogni interpretazione realistica della sopravvivenza individuale, la quale gli pare assurda logicamente e moralmente nociva: «L'immortalità temporale dell'anima umana, cioè il suo eterno sopravvivere anche dopo la morte, non soltanto non è in alcun modo garantita, ma, anzitutto, una simile supposizione non procura affatto ciò che sempre si è voluto con essa raggiungere. È forse risolto un enigma per il fatto che io sopravvivo eternamente? E questa vita eterna non è altrettanto enigmatica quanto la presente? La soluzione dell'enigma della vita nello spazio e nel tempo si trova al di fuori dello spazio e del tempo. (Non abbiamo qui da risolvere problemi della scienza naturale)» (n. 6.4312) (9).

(9) È facile vedere in questo atteggiamento una influenza di Schopenhauer.

Ciò che qui chiaramente viene affermata è la trascendenza di Dio, la sua estraneità al mondo: «Come il mondo sia, è completamente indifferente per un essere superiore. Dio non si rivela *nel* mondo» (n. 6.432). Ogni concezione personalistica e creazionistica di Dio risultò sempre incomprensibile per il Wittgenstein, il quale, però, non fu mai panteista: «disse una volta che credeva di poter capire il concetto di Dio, nella misura in cui esso è implicito nella consapevolezza dei propri peccati e delle proprie colpe. Soggiunse di non poter capire il concetto di un *Creatore*. Credo che le idee del giudizio divino, del perdono e della redenzione gli riuscissero in qualche modo intelligibili in quanto le collegava, nel suo pensiero, al disgusto di se stesso, a un intenso desiderio di purezza, e alla sensazione dell'incapacità degli esseri umani di migliorare se stessi. Ma la nozione di un essere *creatore del mondo* gli riusciva assolutamente inintelligibile. Quanto al concetto di immortalità, rifletté una volta Wittgenstein, esso può significare qualcosa, ad esempio per chi sente di avere doveri dai quali neppure la morte può esonerarlo. Lui aveva un severo senso del dovere» (10).

Come non ammetteva nessun personalismo teistico, così il Wittgenstein considerò sempre insignificanti tutte le prove razionali della esistenza di Dio: «lo spazientivano le 'prove' dell'esistenza di Dio e i tentativi di dare alla religione un fondamento *razionale*» (11). Ma questi rifiuti scaturivano in lui dall'esigenza di rifiutare ogni residuo antropomorfo per realizzare quella genuina religiosità, ch'era caratteristica specifica della sua persona; giustamente G. H. von Wright ha ricondotto la moralità del Wittgenstein alla sua religiosità: «Mi pare che vi siano due forme di serietà di carattere: l'una è radicata nei «saldi principi», l'altra scaturisce da un cuore appassionato. La prima concerne la moralità, e la seconda, io ritengo, è più vicina alla religione. Wittgenstein fu sensibile in misura acuta e addirittura dolorosa alle condizioni del dovere, ma tutto ciò che v'era di serio e di severo nella sua personalità rientrava piuttosto nel secondo dei due aspetti che ho prospettato» (12). E questa sua religiosità era palesemente pessimistica: «molto di frequente i suoi pensieri erano tetri. Lo deprimeva senza

Cfr. quando egli scrive in *Welt als Wille und Vorstellung*, II, 41: «Per uno stato di felicità dell'uomo non sarebbe quindi affatto sufficiente, che lo si trasportasse in un 'mondo migliore', ma si richiederebbe anche, che in lui avvenisse un mutamento fondamentale, ossia che egli non fosse più ciò che è, e che invece fosse ciò che non è» (tr. it., Bari 1930, p. 601). Naturalmente né il Wittgenstein né lo Schopenhauer si chiedono se per caso il 'mondo migliore' non coincida proprio con quella 'restituito' ch'essi auspicano.

(10) Malcom-von Wright, *Wittgenstein*, p. 76.

(11) Malcom-von Wright, *Wittgenstein*, pp. 76-7.

(12) Malcom-von Wright, *Wittgenstein*, p. 25.

posa, penso, l'impossibilità di pervenire a una comprensione dei problemi filosofici; ma lo crucciavano forse ancor più profondamente la stupidità e la cattiveria che si presentano ogni giorno nella vita in forme tali da imporre il rispetto. Di tutte le cose che richiama la sua attenzione nel normale susseguirsi degli eventi, ben poche gli procuravano gioia, mentre molte gli suscitavano uno stato d'animo non lontano dalla sofferenza. Spesso, mentre passeggiavamo insieme, si fermava ed esclamava: «Oh, mio Dio!», fissandomi quasi dolorosamente, quasi volesse implorare un intervento divino nelle vicende umane» (13). La vita umana parve sempre al Wittgenstein un assurdo senza scampo; la sua naturale tristezza sovente rasentava la disperazione. Era, questo pessimismo, l'equivalente psicologico del suo nichilismo. A ragione il Paci ha scritto che, per il Wittgenstein, «la filosofia è una terapia, un metodo di salute, e l'unico modo di guarire è il ritorno al nirvana, alla buddistica pace ineffabile.... Il mondo è male: la tendenza non è lontana dall'atmosfera di Tolstoj» (14).

Era appunto la sua profonda religiosità che lo induceva a rispondere, con piena coscienza della validità del problema, a chi gli chiedeva se era possibile trovare una base intellettuale per l'etica: «E' un compito terribile (*terrible business*) - davvero terribile! Tu puoi al più balbettare quando parli di ciò» (15). E questa genuina religiosità risulta naturale ad una semplice considerazione della sua biografia. Già dalla sua stessa figura fisica traspare la profondità sofferta ed angosciata dei suoi sentimenti, come ha mostrato, con piena intuizione psicologica, N. Bobbio a proposito della fotografia riportata nell'edizione inglese della citata biografia di Malcom-von Wright: «Non si può guardarla senza esserne colpiti: a mezzo busto, vestito in modo negletto, il collo aperto, una giacca di cuoio, i capelli crespi arruffati, stringe fortemente una mano nell'altra e guarda davanti a sé con uno sguardo penetrantissimo che emerge dal fondo degli occhi incavati; un mezzo sorriso, forse soltanto una smorfia, di chi è tranquillo, sicuro di sé, ma senza malizia, anzi con un tratto più di ingenuità quasi fanciullesca che di distacco. L'impressione generale che se ne trae è insieme di fierezza, di energie e di intelligenza» (16). Gli autori di filosofia ai quali andavano le sue simpatie furono tutti, più o meno, mistici: Platone, Agostino,

(13) Malcom-von Wright, *Wittgenstein*, pp. 39-40.

(14) E. Paci, *Negatività e positività di Wittgenstein*, in «Aut-aut», n. 9 (maggio 1952), pp. 252-6; pp. 255-6.

(15) C. H. Waddington, *Science and Ethics*, Londra 1942, p. 7.

(16) N. Bobbio, Recensione a *L. Wittgenstein, A Memoir* by N. Malcom with *A Biographical Sketch* by G. E. von Wright, Londra 1948; in «Rivista di filosofia», 1958, pp. 233-4; p. 233.

Spinoza, Silesio, Schopenhauer, Kierkegaard, Tolstoj e Dostoevskij. Assiduo lettore dei tre *Vangeli* sinottici, rifiutò sempre ogni religione positiva, perché, come scrive M. Cranston, «suo padre era protestante, sua madre cattolica e gli antenati ebrei; la somma di tutte queste religioni dava come risultato zero» (17); anche se noi diremmo, invece, che il risultato fu una religiosità profonda e tormentata. Altre abitudini della sua vita confermano questa religiosità: odiava la pubblicità ed amava la musica; viveva senza alcun contorno di oggetti, strumenti e *comforts* (chi si recava a trovarlo doveva recare seco la seggiola per sedersi); fece i più disparati mestieri (maestro di scuola, architetto, giardiniere, infermiere, portafariti); disprezzava i professori di filosofia ed odiava la vita accademica, che definiva «morte vivente»; amava la vita semplice e pensò per un certo tempo di farsi monaco; lavava i piatti e passava le vacanze nell'isolamento: visse in una capanna in Norvegia e in un'altra a Galway, sulla costa irlandese sull'Atlantico, dove addomesticava gli uccelli marini. Questi particolari biografici abbiamo voluto riferire non certo per curiosità o pettegolezzo, ma perché ci paiono indicativi dell'Uomo e della sua ricerca genuina della Verità, ch'egli dovette pur trovare, o almeno riconoscere, se prima di morire pronunciò, come Kant, la parola «Bene».

Certo, se indiscussa risulta la religiosità wittgensteiniana, non si può parlare di una sua filosofia etica, perché la teoria morale rimase sempre in lui allo stato esigenziale, incapace di concretizzarsi per lo ostacolo delle generali premesse empiristiche. Come Nietzsche, anch'egli trovava il suo più grande nemico in se stesso, nella sua accettazione dei dogmi empiristici. Ma tali dogmi egli non assolutizzò mai ad unica e definitiva esperienza, bensì considerò sempre soltanto come adatti a intendere una realtà misera e decaduta, ma reclamanti con la stessa loro insignificanza la luminosa realtà del Positivo di cui l'uomo sente la mancanza. L'antinomismo sofferto e tragico che traspare dal suo volto asciutto e dalla sua scheletrica prosa costituisce una delle più valide esperienze del permanere di una profonda esigenza mistica in un tempo, come il nostro, del quale egli, certo prevedendo gli sviluppi qualificati delle sue ricerche, non mancò più volte di sottolineare la povertà e l'oscurità (18). Ma l'impiego etico e religioso delle sue ricerche è tale che sentiamo il dovere di richiamarci al suo indiscusso misticismo per

(17) M. Cranston, *Vita e morte di Wittgenstein*, in «Aut-aut», n. 9 (maggio 1952), pp. 239-45; p. 240.

(18) Si veda, soprattutto, la *Prefazione alle Philosophische Untersuchungen*. Sul Wittgenstein si vedano, oltre alle opere generali: M. Black, *Language and Philosophy*, tr. it. di P. Salvoni, Milano 1953 (il cap. VI); G. Ryle, *L. Wittgenstein*, tr. it. di P. Salvoni, Milano 1953 (il cap. VI); G. Ryle, *L. Wittgenstein*, tr. it. di P. Salvoni, Milano 1953 (il cap. VI); G. Ryle, *L. Wittgenstein*, tr. it. di P. Salvoni, Milano 1953 (il cap. VI).

condannare il suo indubbio realismo empiristico; che riteniamo necessario svolgere proprio quel profondo tema che in lui rimane schiacciato dal dogmatismo scientificistico; che siamo certi di rivendicare in tal modo la sua più valida eredità, cosicché noi, parzialmente rifiutandolo, ritroviamo in lui noi stessi ed il nostro problema nella misura in cui egli, superati i limiti dell'antifilosofia, ritrovi in noi il più vero se stesso.

II

L'EDONISMO DI M. SCHLICK

Wittgenstein, tr. it. di F. Rossi-Landi, in «Rivista di filosofia», 1952, pp. 186-93; F. Barone, *Wittgenstein inedito*, Torino 1953; M. Schiavone, *Il pensiero filosofico di L. Wittgenstein*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1955, pp. 225-52; J. K. Feibleman, *Inside the great mirror. A critical examination of the philosophy of Russell, Wittgenstein and their followers*, L'Aia 1956; D. Campanale, *Studi su Wittgenstein*, Bari 1956. Nessuna di queste opere tratta dell'etica. Solo il Barone (*Il neopositivismo logico*, pp. 165-6) ne ha giustamente sottolineato i punti fondamentali:

1. - l'inesprimibilità della sfera del valore;
 2. - la valutazione positiva della sfera mistica per l'uomo;
 3. - la netta separazione tra il conoscibile (= empirico) e l'inesprimibile (= mistico);
 4. - la mancanza di ogni tentativo di ridurre il secondo al primo;
- «il misticismo è nel Wittgenstein una testimonianza della ricchezza di temi che urge nel suo pensiero; una possibilità d'evasione della limitatezza della visione teoretica».

Della contraddizione wittgensteiniana si sono accorti tutti gli empiristi logici, i quali hanno cercato di eliminarla, perché, come scrive F. P. Ramsey, se davvero la filosofia è un non-senso, «dobbiamo accettare seriamente che essa è un non-senso, e non pretendere, come fa il Wittgenstein, che sia un non-senso importante» (*Foundations of Mathematics*, Londra 1931, p. 263).

L'edonismo di Moritz Schlick

Ricca problematica speculativa delle sue indagini - Vasto interesse per il problema etico - Critica della morale razionalistica - Vacuità dell'ipotesi dei «valori assoluti» - Il formalismo della morale kantiana - Rifiuto dell'emotivismo etico e possibilità di una definizione del bene - Il problema morale è un problema psicologico - La «legge di motivazione»: il piacere - Rifiuto dell'egoismo e dell'utilitarismo astratto - Natura e società - Il significato materiale e formale dell'azione etica - L'ottimismo schlickiano e l'«Inno al Bene» - La gioia e gli impulsi sociali - La disponibilità al bene - La politica dello Schlick: natura e civiltà - Ragione e morale - Cosmopolitismo illuministico - Il contrasto tra le teorie politiche schlickiane e le sue attività pratica - Importanza delle sue indagini - Valida esigenza di costituire un'etica intersoggettiva - Mancanza di originalità delle sue ricerche derivate dall'empirismo inglese e dalla sociologia - Inconfessato dogmatismo - Pericoloso ottimismo - La valida istanza rivalutata dall'edonismo può trovare una fondazione solo in un'etica che distingua *piacere* e *valore* - «Voluptas» e «beatitudo» - Il piacere non è mai il valore, ma solo *contiene* il valore - Incapacità di spiegare gli atti etici più significativi - Come un più critico razionalismo etico possa realizzare le stesse istanze edonistiche dello Schlick, elevando il piacere a valore mediante la presenza del valore in esso: il *raptus* mistico e l'*amor Dei intellectualis* - Il limite dell'etica schlickiana: il dogma empiristico.

Pur facendo proprio il radicalismo del *Wiener Kreis*, Moritz Schlick offre, fra i pensatori di questa corrente, la maggiore ricchezza di problematica filosofica. La lettura dei suoi scritti (1), anche di quelli più apertamente polemici nei confronti della metafisica, mostra come tutti siano retti dall'unità di una *Weltanschauung* genuina, che dona alla sua

(1) Cfr.: *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, in «Vierteljahrsschrift für die wissenschaftliche Philosophie und Soziologie», XXXIV 1910; *Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLIX, 1915; *Raum und Zeit in gegenwärtigen Physik*, Berlino 1917 (1922, IV ed.); *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlino 1918; *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, in «Kantstudien», XXXI, 1926; *Positivismus und Realismus*, in «Erkenntnis», III, 1932 (tr. fr. col titolo *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, di E. Vouillemin, Parigi 1934); *Ueber das Fundament der Erkenntnis*, in «Erkenntnis», IV, 1934 (tr. fr. di E. Vouillemin, Paris 1934); *Gesammelte Aufsätze*, Vienna 1938; *Grundzüge der Naturphilosophie* (Aus dem Nachlass herausgeg. von W. Hollitscher und J. Rauscher), Vienna 1948; *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit, Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre*, Monaco 1908, che purtroppo non abbiamo potuto vedere.

attività tale ricchezza e coerenza, da farne rimpiangere l'improvvisa prematura cessazione. Vero è che tale *Weltanschauung*, a causa della gratuita riduzione della filosofia ad analisi linguistica, non riesce a profilarsi che come un empirismo radicale assai simile ad un realismo dogmatico; ma la validità della sua posizione risiede proprio nel tentativo di fondare l'analisi linguistica sopra una valida concezione filosofica, nel rifiuto dell'afilosoficismo tipico dell'empirismo logico, nel riconoscimento dell'imprescindibilità di affrontare, sia pure in diversa maniera, quel problema della metafisica che la tradizione storica ci ha tramandato. Anche se la filosofia coincide per lui con l'analisi linguistica intorno al significato delle proposizioni scientifiche, ed è pertanto un insieme di atti (*Akte*) e non di proposizioni (*Sätze*), è facile avvertire nei suoi scritti il tentativo di sostituire alla presunta certezza della filosofia la certezza universale e definitiva della *wissenschaftliche Weltauffassung*. Fra le teorie neopositivistiche - scrive assai giustamente F. Barone - «la dottrina schlickiana è la sola a porsi la questione filosofica senza un semplicistico ricorso all'antifilosofia quale pura negazione di un atteggiamento extrascientifico» (2). Le critiche rivolte contro lo Schlick dal Carnap e dal Neurath, tipici rappresentanti dell'antifilosofia neopositivistica, testimoniano chiaramente l'impegno speculativo del Nostro.

Questo evidente impegno filosofico, che traluce da ogni sua pagina, spiega perché lo Schlick, a differenza degli altri neopositivisti, ci abbia dato uno studio di filosofia morale - *Fragen der Ethik* - che potrà essere discusso o magari rifiutato, ma che costituisce un solido tentativo di fondare un'etica integralmente naturalistica. La sua ricerca tenta di sottrarre l'etica al soggettivismo delle dottrine metafisiche e trascendentali, e di porla sul solido e oggettivo fondamento della scienza. Perché il paradosso delle morali razionalistiche è proprio di tentare, mediante l'affermazione dell'assolutezza dei valori, di costituire un'etica oggettivamente valida e di ottenere, invece, per l'incapacità di raggiungere questo risultato, proprio il contrario, ossia lo scetticismo etico. Un'analisi linguistica delle proposizioni affermanti l'esistenza di valori assoluti mostra, infatti, chiaramente che si tratta di combinazioni di parole affatto prive di significato. Sia che i valori assoluti si concepiscano come idee, sia come verità logico-matematiche, sia come doveri assoluti, in ogni caso si formulano asserzioni vuote e indimostrabili, perché inverificabili. Alla domanda: «gibt es absolute Werte?» lo Schlick, coerentemente al

(2) *Il neopositivismo logico*, p. 188.

suo orientamento empiristico, non può che rispondere mostrando la «*Leerheit der Hypothese absoluter Werte*» (3).

La critica dell'assolutismo etico è rivolta in modo particolare contro la dottrina etica di Kant. Pare allo Schlick che la «ragione pura pratica» kantiana non possa sfuggire a questo dilemma: o rimanere vuota parola, o concretizzarsi in una concezione realistica e vitale, che rifiuti per sempre i vuoti formalismi ed i gratuiti ricorsi alle mitologie teologiche, fondando così la morale sul terreno unicamente umano delle esperienze vitali. Una tale critica dell'etica kantiana risulta ovviamente semplicistica ed inadeguata, ma essa pare allo Schlick l'unica premessa per una trasformazione dell'etica da astratta in concreta, evitando così quel formalismo che costituisce il difetto più grave della *Kritik der praktischen Vernunft*: «Se esistessero dei valori, che fossero *assoluti* nel senso di non avere affatto rapporti con il nostro sentire, essi formerebbero un regno a sè, che non si mostrerebbe in nessun luogo nel mondo del nostro volere ed agire, perché un'impenetrabile muraglia li isolerebbe da noi. La vita scorrerebbe come se essi non esistessero. Per l'etica non esisterebbero affatto» (4). La critica dello Schlick in tanto è possibile, in quanto non vuole ammettere che la trascendenza del valore non esclude - e anzi unicamente rende possibile - la sua immanenza nella coscienza umana; ma si deve pure ammettere ch'essa cerca di realizzare una valida istanza: il rifiuto delle astrattezze intellettualistiche in una concezione «vitale» dell'etica.

Se, però, il Nostro rifiuta ogni etica teologica o razionalistica, non meno egli è lontano dall'emotivismo etico, che scaturisce dall'affermazione dell'indefinibilità del bene. Alla domanda se il bene sia definibile lo Schlick risponde facendo notare che la stessa difficoltà, che rende quasi impossibile una definizione di «bene» vale anche per concetti empirici come «verde». Egli non condivide le argomentazioni dei filosofi intuizionisti, secondo i quali come l'ottica tratta i suoi concetti fondamentali mediante una speciale facoltà, che si potrebbe chiamare «*Gesichtssinn*», così si potrebbe ammettere l'esistenza di un senso morale («*sittlicher Sinn*») capace di indicare la presenza (*Vorhandensein*) del bene e del male; di modo che bene e male, ancorché logicamente indefinibili, si mostrerebbero come qualità oggettive e presenti, al pari delle qualità empiriche, anche se il senso morale non ha un organo fisico come la

(3) *Fragen der Ethik*, Vienna 1930 (il vol. è il IV della collana *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, diretta dallo stesso Schlick in collaborazione con Ph. Frank), pp. 74-87. Ne esiste una tr. inglese di D. Rynin, col titolo *Problems of Ethics*, New York 1939; II ed. 1949.

(4) *Fragen*, p. 87.

vista. L'ipotesi del *sensu morale* appare allo Schlick come gratuita ed egli tenta una caratterizzazione (*Kennzeichnung*) dei concetti di *bene* e *male* non già in se stessi, ma mediante la descrizione delle situazioni in cui tali concetti si presentano. Il problema fondamentale dell'etica diviene allora il seguente: «Aus welchen Motiven handeln wir überhaupt?» (5). E si comprende che l'etica, così limitata, rientri nella psicologia, perché solo questa scienza può rispondere ad una *Hauptfrage* così formulata. Il carattere psicologico dell'etica viene perentoriamente affermato dallo Schlick: «Il problema centrale dell'etica è dunque soltanto l'indagine sulla spiegazione causale del comportamento morale; tutti gli altri problemi decadono nei suoi confronti a semplici domande preliminari o accessorie» (6).

Lo studio psicologico dell'agire umano sarà dunque in grado di mettere in luce dei valori, che non si potranno certo definire assoluti, ma saranno nondimeno oggettivi, in quanto ritrovati nella sostanziale natura dell'uomo. È possibile così determinare una *Motivationsgesetz* come risposta alla domanda: «warum handelt der Mensch?» (7): in ogni esperienza vitale è presente un sentimento di piacere o di dolore, che costituisce il motivo determinante dell'agire, in quanto il soggetto automaticamente si volge verso l'esperienza che comporti il massimo di piacere emotivo ed il minimo di dolore emotivo. La «legge di motivazione» risulta così fondata mediante il sentimento di piacere o di dolore, che costituisce la forza-agente di ogni atto umano, anche di quelli apparentemente altruistici, come il sacrificio e l'eroismo. La morale schlickiana si configura dunque come un deciso edonismo, ma una sua tipica caratteristica è che in nome dell'edonismo vengono criticati sia l'egoismo che l'utilitarismo astratto. L'egoismo si mostra come sottospecie dell'immoralità, in quanto assolutizza quel benessere individuale che solo nel benessere sociale può trovare la sua valida realizzazione: l'egoismo non risulta dunque immorale sul piano del *valore*, ma su quello stesso piano del *piacere* che costituisce per lo Schlick l'unico criterio etico. L'egoismo è un calcolo sbagliato, come mostra la disapprovazione sociale nei suoi confronti. La legge di motivazione mostra qui di unire ad un carattere naturale un carattere sociale, in quanto il piacere e il dolore non vengono assolutizzati in concetti astratti, ma sono tratti dal contesto sociale in cui si attuano. Questo è il motivo per cui il Nostro rifiuta l'utilitarismo benthamiano, che vuole formulare il concetto di bene (aritmetica

(5) *Fragen*, p. 19.

(6) *Fragen*, p. 20.

(7) *Fragen*, p. 27.

sociale), mentre dovrebbe semplicemente limitarsi a stabilire «che cosa nella società umana viene considerato come bene» (8).

La normatività delle proposizioni etiche, che consente la fondazione di una morale intersoggettiva, viene dunque ritrovata nella *Sittlichkeit* sociale, che unicamente consente una definizione del termine «buono». Fondare l'etica empiricamente significa porla sul terreno della società, la quale soltanto può mostrare, attraverso il comportamento più diffuso e la riflessione su di esso, quale sia il carattere dell'azione morale, che viene così determinata nel suo duplice significato, materiale (o di contenuto) e formale (o esteriore): «diciamo che il bene è bene soltanto perché viene considerato dalla società come fruttuoso (*nutzbringend*) - e ciò significa, in fondo, che aumenta il piacere (*lustfördernd*). Il significato *materiale* del termine «morale» si risolve nella denotazione di ciò che è utile (*förderlich*) secondo l'opinione dominante nella società (il suo significato *formale* consiste nell'essere incoraggiato dalla società)» (9).

L'etica schlickiana è dunque naturalistica e sociale ad un tempo, in quanto egli, ricollegandosi all'evoluzionismo biologico ottocentesco, considera la società come uno sviluppo della natura. V'è in lui qualcosa dell'ottimismo illuministico e positivistico, che lo induce ad esaltare un'etica vitale e istintiva, senza obbligazioni né sanzioni, certo, com'egli è, che lo sviluppo libero degli istinti vitali conduce al bene dell'umanità associata. Di qui la sua critica dell'ascetismo e di ogni comportamento sottomesso alla norma o alla sanzione, la sua esaltazione di un'etica del bene (= piacere) contro ogni etica del dovere. All'inno kantiano al *Pflicht* va dunque sostituita una *Apostrophe an die Güte*, con la quale si concludono le *Fragen*: «Bene, tu amato grande nome, che non contieni nulla di austero, che richieda una stima priva di amore, ma solleciti un seguito; che non minacci e non hai bisogno di stabilire alcuna legge.....» (10).

Ciò che lo Schlick non vuole ammettere è che una accettazione della legge del dovere non esclude la gioiosa partecipazione al bene: per lui sussiste un *aut-aut* fra il dovere, che annulla la spontaneità vitale, e il bene-piacere, che spontaneamente si realizza nelle azioni umane. È naturale ch'egli rifiuti il parziale ma deciso pessimismo kantiano, che riconosce la presenza nell'uomo di un *radikale Böse* e fa consistere l'azione etica proprio nel superamento dell'istinto vitale. L'uomo, per il

(8) *Fragen*, p. 65.

(9) *Fragen*, p. 71.

(10) *Fragen*, p. 152.

Nostro, è naturalmente buono, sia quando segue gli impulsi della natura sia quando si attiene alle norme sociali: «l'uomo è nobile, quando possiede la gioia; i valori morali sono così in alto, perché essi indicano le più alte gioie; i valori non stanno sopra di lui, ma sono in lui; essere buono è per lui naturale» (11). E *Freude*, per lo Schlick, non significa soltanto la soddisfazione degli impulsi naturali, ma anche, inseparabilmente, di quelli sociali, i quali, anzi, si rivelano apportatori di maggiore gioia dei primi. Un esatto intendimento dell'evoluzione naturale dell'uomo mostra chiaramente che tutti gli impulsi sono oggi, in qualche modo, sociali. Accusare una concezione come quella schlickiana di primitivismo e di animalità non appare sostenibile, se si pensa che egli fa della società un aspetto inseparabile della natura e riconosce che i *sozialen Triebe* superano tutti gli altri nella capacità di produrre gioia: «l'esperienza mostra con grande evidenza che gli impulsi sociali sono quelli che meglio assicurano ai loro portatori una vita gioiosa (*ein freudereiches Leben*) (12). Certo, la felicità non sempre è raggiungibile, perché nella natura esiste anche il male - e questo è un motivo sul quale lo Schlick, ovviamente, non si sofferma a sufficienza - ma l'uomo deve cercare, per quanto sta in lui, di porsi nella situazione migliore per ricevere la felicità, «*wenn es kommt*» (13). La disponibilità al bene, la gioiosa serena spontanea innocente apertura alla felicità (*Glückbereitschaft*), ecco il supremo *Moralprinzip*, che si può anche così formulare: «*Halte dich jederzeit glücksfähig, oder noch kürzer: Sei glücksbereit*» (14).

La stessa ottimistica fiducia nella naturale bontà dell'uomo informa tutta la politica dello Schlick, di cui danno chiara testimonianza non solo gli scritti pubblicati postumi dal Rauscher col titolo *Natur und Kultur*, ma la stessa attività didattica dell'Autore, il quale tanto condannò dalla cattedra viennese, nel semestre invernale 1935-36, il nazismo e il fascismo, che venne assassinato proprio alla vigilia dell'*Anschluss*. Nei suoi ultimi scritti lo Schlick ha riaffermato la derivazione della norma etica dalla società, cercando anche di capovolgere la affermazione, nel senso che la società non può non essere morale: «È anche vero che nel puro stato di natura non esiste né bene né male, che la morale comincia quando comincia la civiltà razionalmente costituita.

(11) *Fragen*, p. 150.

(12) *Fragen*, p. 136.

A. Aliotta, *Il nuovo positivismo e lo sperimentalismo*, Roma 1954, p. 226: «La sua (di Schlick) costruzione è in fondo una nuova edizione della vecchia teoria utilitaristica nella forma evolutiva».

(13) *Fragen*, p. 144.

(14) *Fragen*, p. 144.

La civiltà è un fatto morale. Il problema della civiltà è un problema morale» (15).

La critica del razionalismo etico viene qui accentuata, perché pare all'Autore che sia proprio la ragione a rendere possibile l'immoralità. L'ottimismo edonistico ottiene una riconferma, perché lo *status* etico (*Gesinnung*) costituisce il criterio capace di orientare, spontaneamente e infallibilmente, l'uomo verso il bene: «l'immorale è sempre il non-naturale, lo *status* morale non è per nulla qualcosa di estraneo alla natura, anzi lo si potrebbe più giustamente definire come quello *status* su cui riposa la civiltà «naturale», ossia quella civiltà buona, schietta, che non è opposta alla natura, ma ne è parte» (16). Il naturalismo etico schlickiano riconosce nella felicità e nella gioia gli unici criteri oggettivi, validi per tutti gli uomini: «Gioia e felicità forniscono agli uomini l'unico criterio di valore (*den einzigen Wertmassstab*) - della civiltà - e non solo della civiltà» (17). E anche in quest'ultima sua opera lo Schlick innalza il suo *Hymne an die Freude* con parole piene di commozione profonda, perché tutto è mezzo e premessa alla gioia: «Forza e salute sono valori smisurati, ma non si deve dimenticare che essi nulla valgono per se stessi, ma solo come mezzo e premessa della gioia, la quale rimane l'unico vero valore riposante in se stesso» (18).

Su questa riaffermazione dell'edonismo e del naturalismo lo Schlick fonda la sua politica, la quale dovrebbe assicurare le condizioni per una valida interazione fra natura e civiltà sulla base del valore comune della gioia. Esaminare in tutto il loro significato le dottrine politiche schlickiane fuoriesce dai limiti di questo lavoro, anche perché esse, ancorate come sono ad un individualismo cosmopolitico di stampo illuministico, non offrono nulla di originale: rimandiamo dunque all'attento studio di Pietro Chiodi, il quale ha mostrato con acutezza l'incongruenza esistente tra il naturalismo etico-politico (con il conseguente ottimismo edonistico) delle formulazioni teoretiche ed il moralismo assoluto (eroico e tragico) della sua attività morale testimoniato sino al sa-

(15) *Natur und Kultur*, herausgegeben von J. Rauscher, Vienna 1952, p. 17.

(16) *Natur*, p. 18. Abbiamo tradotto *Gesinnung* con «status». Questo termine è assai usato dallo Scheler, proprio per denotare la fondamentale attitudine etica in quanto sappia determinare il valore e la scelta (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1926, III ed., p. 604). Dato che lo Schlick rifiuta il sentimentalismo inglese, in quanto ritiene che ecceda nella valorizzazione del sentimento, abbiamo preferito tradurre con una parola («status») che possa includere anche componenti diverse da quelle affettive. Giustamente M. De Gandillac, traduttore francese del *Formalismus* (Parigi 1955), volta *Gesinnung* in *etat-d'esprit*.

(17) *Natur*, p. 15.

(18) *Natur*, p. 94.

crifcio. A noi interessa, invece, valutare in tutto il suo significato e nei suoi inevitabili limiti l'etica dello Schlick (19).

Unico fra gli empiristi logici il Nostro ha avuto il grande merito di non accantonare il problema etico, né di evitarlo bellamente con la comoda semplicistica teoria emotiva. Fondare l'agire morale su di un criterio oggettivamente valido; evitare gli scetticismi etici in una concezione capace di accordare virtù e piacere nella gioiosa attività sociale; fare della *wissenschaftliche Weltauffassung* la premessa e il mezzo per un miglioramento spirituale dell'umanità: ecco le valide esigenze del pensiero schlickiano, le quali risaltano ancor più nel loro significato se si pensa che proprio questo suo impegno unitario e globale è stato da altri empiristici logici impegnati assai meno di lui tacciato di «dogmatismo» e di «metafisica». Eppure, proprio il fallimento di questo suo tentativo costituisce la prova del grave limite della sua posizione e della necessità di sottrarla al suo più pesante gravame: l'empirismo ingenuo e realistico.

Che l'etica dello Schlick manchi di originalità è cosa fin troppo ovvia, dato ch'egli trae il suo duplice naturalismo morale, nella sua bipolarità di natura e società, sia dall'empirismo inglese che dalla sociologia positivista. Proprio questa duplice derivazione costituisce il più grave difetto della morale dello Schlick, il quale, come i suoi antenati spirituali, non è capace di spiegare il passaggio dall'idea di *utile* a quella di *bene*, per la mancata ammissione dell'indipendenza ed autonomia del valore. Come ha validamente mostrato il Barone: «Ammesso che il bene e il giusto siano la denominazione di ciò che la società ritiene utile, non si comprende tuttavia come possano essere sorti i termini indicanti i valori morali. L'esigenza di fondare il significato dei termini in base al criterio empirico di significanza non offre invero altra possibilità che la riduzione dei giudizi di valore ad asserzioni sull'utilità sociale, ma non concede di spiegare per quale strana deformazione linguistica le norme di «utilità» siano diventate norme del «bene» e del «giusto». Nella prospettiva dello Schlick non c'è la possibilità formale di formulare il problema etico, di rendere significante l'espressione di «norme morali» (20).

In realtà, tutto l'atteggiamento dello Schlick di fronte al problema etico accoppia ad un indubbio vivace impegno una mancanza di criticità problematica. Affatto dogmatica risulta la sua ingenua fiducia nel valore

(19) P. Chiodi, *M. Schlick*, in «Rivista di filosofia», 1954, pp. 26-35. La dottrina dello Schlick è definita come un «naturalismo carico di ipoteche metafisiche e di implicazioni romantiche» (p. 34).

(20) *Il neopositivismo*, p. 194.

etico-vitale dell'individuo, assai simile all'ottimismo veteropositivistico: ché l'uomo non è naturalmente buono e generoso, così come il Nostro pare credere, ma *può divenire* buono e generoso, qualora sappia soffocare certi impulsi e sviluppare certe altre nobili tendenze. L'esperienza di tutti i giorni e lo studio della storia ci mostra l'insostenibilità e la superficialità di una concezione ottimistica della natura umana. L'assoluto ottimismo, poi, - più ancora dell'assoluto pessimismo - finisce per diventare, anche se involontariamente, scuola di immoralità, perché nasce da una semplicistica e cutanea considerazione della natura umana. È invece proprio da una spregiudicata ed approfondita conoscenza della natura dell'uomo, riconosciuto ad un tempo nei suoi limiti e nelle sue aspirazioni positive (*lupus* e *deus*), che scaturisce la possibilità di una morale valida: è solo, infatti, l'ammissione che l'uomo *non* è naturalmente buono, e che pur esiste, indubitabile ed ineliminabile, il *Bene*, a consentire quel miglioramento della situazione umana, quella liberazione dalla schiavitù agli impulsi bassi e animali, in cui consiste la moralità e la libertà dell'uomo. Naturalismo ed edonismo incatenano l'uomo al fatto ed annullano con ciò la morale, che è sempre l'attività del possibile, e mai dell'impossibile o del garantito. Per questo lo Schlick non ha esaminato, nel suo acuto studio sull'etica, il problema della libertà, che, a suo parere, non è neppure un problema, ma un «falso problema» (*Scheinproblem*) (21).

Certo l'edonismo dello Schlick avanza una valida esigenza, sottolineando come il criterio di ogni azione umana sia sempre la quantità - qualità di gioia interiore che il soggetto trae dalla realizzazione dell'atto. In questo senso si può affermare che ogni vera morale è edonista. Un esame approfondito del concetto di piacere mostra però come ogni morale risulti edonista solo in quanto riesca a superare l'edonismo. L'edonismo si trova di fronte a questa alternativa: o si limita ad una mera tautologia, o cerca di concretamente definire il concetto di *piacere*. Ora una definizione del concetto di piacere ne mostra l'insufficienza intrinseca e richiede necessariamente un diverso concetto sul quale fondarlo: il concetto di *valore*. Solo fondando il piacere sul valore sarà possibile evitare quell'egoismo, che costituisce lo sbocco fatale d'ogni edonismo ingenuo: ogni genuina etica è dunque antiedonistica. D'altra parte il riconoscimento del valore non annulla il piacere, ma lo fonda e lo sostanzia nella misura in cui lo purifica, trasvalutando la *voluptas* in *beatitudo*: in questo senso ogni genuina etica è dunque edonista. L'errore dell'edonismo schlickiano è di scambiare il *piacere* col *valore*, as-

(21) *Fragen*, p. 105.

solutizzando un piacere non ancora garantito dal valore a valore auto-sufficiente. Come ha mostrato Max Scheler il motivo dell'azione non è mai il *piacere*, ma il *valore-del-piacere*: il piacere, come ogni altro stato affettivo, non può mai *essere* il valore, ma può solo *contenere* il valore (22).

L'empirismo schlickiano, dunque, pur avanzando alcune positive istanze, non riesce a comprendere il valore delle esperienze etiche più valide: eroismo, dedizione, amore, sacrificio non sono certo comprensibili in una concezione edonistica ristretta e dogmatica com'è, in fondo, quella del Nostro. Ciò che costituisce, però la dimostrazione più evidente dell'impossibilità della sua etica empiristica è la sua incapacità di realizzare quelle medesime esigenze edonistiche che pur si propone. Perché «l'uomo agisce umanamente, anche per conseguire quel piacere e quella felicità a cui la natura sua lo porta, solo se si affranca dalla immediata inclinazione al piacere, dall'istinto che lo scorge in maniera infallibile al conseguimento di esso, e si eleva al di sopra di questa sua greve naturalità nella sfera dello spirito e della libertà» (23). Non v'è dunque altro modo di realizzare la morale come piacere che fondare il piacere come morale, ossia superare l'edonismo materialistico nello edonismo spiritualistico, in una concezione, cioè, capace di graduare i piaceri in una serie di perfezione crescente dagli istinti vitali agli spirituali. La *summa voluptas* diviene così il *summum Bonum*, in quanto non v'è piacere più profondo della positiva realizzazione della spiritualità. In questo senso si può paradossalmente ma veridicamente affermare che le vere - le uniche - morali edonistiche sono le morali razionalistiche, in quanto l'ammissione del valore non esclude la realizzazione del piacere, ma unicamente lo rende possibile, in quanto lo fonda - sul e lo potenzia - nel valore, qualificandolo come valido e distinguendolo dallo istinto. Anzi, validamente i mistici hanno fatto coincidere il loro *status* di *raptus* con la gioia più alta e più pura (24); assai opportunamente il razionalismo etico di Spinoza ha rifiutato ad un tempo i torvi superstiziosi ascetismi e gli istintivi grossolani edonismi per l'atto gioioso dell'amore intellettuale di Dio, nel quale «quo maiore Lætitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est» (25).

(22) *Formalismus*, pp. 31, 259.

(23) G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Firenze 1946, p. 83.

(24) Le citazioni potrebbero essere numerose, ma basti pensare al *Mémorial* pascaliano: «Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix..... Joie, joie, joie, pleurs de joie»

(25) Spinoza, *Ethica*, IV, 45, scolio.

Queste trasvalutazione e fondazione dell'edonismo non è stata possibile allo Schlick per il permanere del dogma empiristico, che col suo realismo ingenuo è incapace di elevarsi al di sopra della gratuita identità bene = valore, già appesantita dalla proclamata coincidenza di bene e piacere. Se, dunque, è doveroso riconoscere l'impegno del Nostro, non si può che rifiutare la sua etica, che non solo manca di originalità, ma è incapace di giustificare le sue stesse esigenze. Il primo degli empiristi logici - primo non solo nel tempo, ma anche nell'importanza - ha chiaramente mostrato l'impossibilità di derivare un'etica coerente dalle premesse speculative del neopositivismo, ché ogni empirismo, limitando arbitrariamente il valore alla sua espressione nel finito, è incapace di superare la miopia di un troppo facile umanesimo e non riesce pertanto a garantire le condizioni necessarie per la fondazione di un'etica genuina: l'autonomia e la trascendenza del valore, e la capacità umana di sperimentarlo e attuarlo.

III

LA TEORIA EMOTIVISTICA DEI GIUDIZI MORALI

I - «*The Meaning of Meaning*» di Ogden e Richards

Influenza esercitata da quest'opera sul neopositivismo - La teoria emotiva dei giudizi morali - Le due funzioni del linguaggio: simbolico-affermativa ed emotivo-suscitativa - Inverificabilità della funzione emotiva - Differenza tra 'buono' e 'rosso' - L'impossibilità di un'etica scientifica - L'etica neopositivistica «in nuce».

Considerare come neopositivistica l'opera di C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1), non è certo possibile, perché essa, integralmente stampata nel 1923, ma già apparsa nella maggior parte su periodici negli anni 1920-22 e in taluni capitoli addirittura prima del 1910, risulta di molto anteriore allo sviluppo del *Wiener Kreis*. La tradizione storica alla quale l'opera dei due analisti inglesi chiaramente si riconnette è quella dell'illuminismo e del positivismo inglese, in particolare di Locke, che introdusse nel linguaggio filosofico il termine *semiotica* (2), di Hume, che affermò il carattere emozionale dei giudizi etici (3) e di Bentham per la sua teoria delle finzioni (4). L'opera, comunque, venne ripresa ed esaltata da tutti i neopositivisti, soprattutto quando il *Circolo di Vienna*, trapiantatosi in America, finì per inserirsi nella tradizione empiristica anglosassone. Morris e Stevenson, per non citare che due autori, riconoscono esplicitamente le sollecitazioni speculative dell'opera: come, del resto, si deve ammettere che lo sviluppo dell'empirismo logico mitigò il naturalismo comportamentistico della prima edizione di *The Meaning of Meaning*, che assunse nelle successive edizioni un orientamento più decisamente semantico.

Limitando la nostra analisi a quanto interessa il problema morale

(1) C. K. Ogden-I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, New York 1952 (II ristampa della X edizione), with *Supplementary Essays* by B. Malinowski and F. G. Crookshank.

(2) *An Essay Concerning Human Understanding*, libro IV cap. 21, par. 4; tr. it. di C. Pellizzi, Bari 1951, vol. II, p. 447 (995).

(3) *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte II, sezione I; ed. Green-Grose, vol. II, Londra 1909, pp. 233-51.

(4) Cfr. C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, New York 1932.

(5), è facile ritrovare nell'opera l'affermazione fondamentale dell'etica neopositivistica: il carattere emotivo dei giudizi morali. Ogden e Richards distinguono due funzioni del linguaggio, una *simbolica* ed una *emotiva*, una volta a produrre affermazioni (*to make statements*), l'altra a suscitare atteggiamenti (*to excite attitudes*) (6): «L'uso simbolico delle parole è l'affermazione (*statement*); il ricordare, confermare, organizzare e comunicare riferimenti (*references*). L'uso emotivo delle parole è una questione più semplice: è l'uso delle parole per esprimere o suscitare sentimenti e atteggiamenti» (7). Quando noi diciamo: «Urrà!», oppure: «La poesia è spirito», oppure: «L'uomo è un verme», noi non affermiamo nulla di vero o di falso, ma semplicemente, ci serviamo delle parole per suscitare certi atteggiamenti. Dato che tutto ciò che è vero o falso è verificabile sul piano conoscitivo (*theoretically verifiable*), come l'affermazione: «La torre Eiffel è alta 900 piedi», i giudizi morali non possono essere né veri né falsi: altra cosa è un'affermazione verificabile (*statement*), altra cosa il tentativo di modificare un atteggiamento (*appeal*).

Ora, secondo Ogden e Richards, tutti i giudizi morali sono emotivi: quando noi pronunciamo la parola 'buono', noi diciamo qualcosa che non è vero né falso. L'etica si serve della parola 'buono' come di un concetto univoco, mentre esso non è se non una collezione di omonimi, ottenuto astraendo da molti oggetti buoni la caratteristica comune (un buon letto, un buon calcio, un buon bambino, un buon Dio): «L'uso etico peculiare di 'buono' è un uso puramente emotivo. Usata in questo senso la parola non ha nessun altro significato e non ha funzione simbolica. Così, quando noi la usiamo nella frase: 'questo

(5) Rimandiamo, per un esame complessivo dell'opera al saggio di M. Black, *La teoria dell'interpretazione di Ogden e Richards*, nel vol. *Language and Philosophy*, tr. it. di F. Salvoni, Milano-Roma 1953, pp. 234-49.

(6) *The Meaning of Meaning*, p. VIII. Alla fine dell'opera (pp.226-7) le funzioni del linguaggio distinte divengono cinque:

1. - Symbolisation of reference;
2. - The expression of attitude to listener;
3. - The expression of attitude to referent;
4. - The promotion of effects intended;
5. - Support of reference;

ma in un primo momento l'indagine viene concentrata sulla distinzione tra significato simbolico-descrittivo e significato emotivo.

Cfr. I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, Londra 1959 (XV ed.), p. 267: «A statement may be used for the sake of the *reference*, true or false, which it causes. This is the *scientific* use of language. But it may also be used for the sake of the effects in emotion and attitude produced by the reference it occasions. This is the *emotive* use of language».

(7) *The Meaning of Meaning*, p. 149. Cfr. p. 223: «Oltre a simbolizzare un riferimento, le nostre parole sono anche segni di emozioni, atteggiamenti, inclinazioni, umori, interessi o stati della mente in cui avvengono i riferimenti».

è buono', ci riferiamo semplicemente a 'questo', e l'aggiunta di 'è buono' non porta nessuna variazione al nostro riferimento. Quando invece diciamo 'questo è rosso' l'aggiunta di 'è rosso' a 'questo' simboleggia un'estensione del nostro riferimento, cioè a qualche altra cosa rossa. Ma 'è buono' non ha una funzione *simbolica* paragonabile; serve soltanto come segno emotivo che esprime il nostro atteggiamento verso 'questo', evoca forse simili atteggiamenti in altre persone e le spinge ad azioni dell'una o dell'altra specie» (8).

La caratteristica delle affermazioni scientifiche è di essere tutte verificabili. Solo le proposizioni simboliche - cioè conoscitive - possono avere un carattere scientifico; non così le proposizioni etiche, che non affermano nulla di vero o di falso, ma esprimono soltanto l'approvazione o la disapprovazione del soggetto: «Naturalmente, se noi definiamo 'il bene' come 'ciò che noi ammettiamo di approvare', e diamo qualunque simile definizione quando diciamo 'questo è buono', faremo un'asserzione. È soltanto l'indefinibile 'buono' che noi affermiamo essere un segno puramente emotivo. Il 'qualcosa di più' o 'di diverso' che, come è evidente, non è incluso in nessuna definizione di 'buono', è l'uso emozionale della parola» (9).

In tal modo il volume di Ogden e Richards contiene *in nuce* tutta la tematica dell'etica neopositivistica: la distinzione tra il carattere descrittivo ed emotivo del linguaggio; il riconoscimento del carattere emotivo dei giudizi morali; la conseguente negazione della morale come scienza; il parallelismo tra etica ed estetica, entrambe caratterizzate dall'uso emotivo del linguaggio. Sono motivi, questi, che ricorrono in tutti i neopositivisti e che dovremo ampiamente ritrattare. Li abbiamo qui anticipati solo allo scopo di mostrare l'importanza di *The Meaning of Meaning*, che non valutiamo ora criticamente, riservandoci questo compito per gli ampi sviluppi che le teorie di Ogden e Richards otterranno nella letteratura neopositivistica.

(8) *The Meaning of Meaning*, p. 125.

(9) *The Meaning of Meaning*, p. 125, nota 1.

II - L'emotivismo di R. Carnap

Sua importanza nell'ambito dell'empirismo logico - Il rifiuto della metafisica - Le proposizioni etiche come pseudoproposizioni - L'approfondimento della teoria emotiva dei giudizi etici - Enunciati significanti e pseudo-problemi - Le due funzioni del linguaggio: espressiva e rappresentativa - Solo la seconda è verificabile - I due diversi significati dell'etica: ricerca psico-sociologica e filosofia morale - Insignificanza di quest'ultima - Il giudizio etico è *meaningless* - Possibilità di far rientrare la morale nella psicopsicologia - La morale del Carnap non vuole essere scetticismo etico - La comportamentistica sociale - Sfugge al Carnap il vero e proprio problema del valore - Duplice dogmatismo realistico: teoretico e pratico.

Se si volesse, tra i filosofi del neopositivismo, indicarne uno il quale, più d'ogni altro, rappresenti in tutto il suo significato questa non facilmente definibile corrente di pensiero, ci si dovrebbe riferire a Rudolf Carnap. Le sue ricerche, in quarant'anni di attività intensa e indefessa, rappresentano l'evoluzione stessa del *Wiener Kreis* dall'empirismo al formalismo ed al fisicalismo. Vero è che le sue ricerche riguardano, dal punto di vista dell'analisi del linguaggio, problemi di natura conoscitiva più che morale. Ma la sua importanza nella scuola neopositivistica è tale, che non è possibile tacerne, sebbene gli scarsi accenni al problema etico si ritrovino tutti nei primi scritti del Carnap.

Il breve famoso scritto *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1) rifiuta come insignificante ogni proposizione metafisica e definisce i metafisici come musicisti senza qualità musicali: «Né Dio né il Diavolo possono darci una metafisica» (2). Le proposizioni etiche sono proposizioni apparenti, pseudo-giudizi di valore, dato che non sono né logiche né verificabili. Ciò che costituisce il carattere specifico delle proposizioni etiche non è nulla di logico o di reale, ma un semplice stato sentimentale, emotivo, inesprimibile dal soggetto. Il Carnap nega all'etica ogni carattere normativo e la riduce alla semplice espressione di uno stato d'animo del soggetto: «Se invero si ammette

(1) *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», II (1931); tr. fr. di E. Vouillemin, Parigi 1954, col titolo: *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*.

(2) *Ueberwindung der Metaphysik*, p. 31.

un valore o una norma (secondo le idee della filosofia dei valori), non ci si può riferire a nessuna esperienza di controllo: non si può più procedere mediante deduzioni partendo da proposizioni sperimentali. Ciò che si dice non è dunque esprimibile mediante enunciati forniti di senso. In altri termini: o si danno per i predicati *bello* e *buono* e per gli altri, che figurano nelle scienze normative, dei criteri sperimentali; o non se ne danno. Nel primo caso, una proposizione che contiene un predicato di questo genere diventa un giudizio sperimentale su di un fatto, e non un giudizio di valore. Nel secondo caso diventa una pseudo-proposizione. Non si può dunque *constituire* una proposizione esprimente un giudizio di valore» (3).

La teoria emotiva dell'etica viene qui formulata per la prima volta in termini inequivocabili. L'intera *Moralwissenschaft* viene posta di fronte ad un imprescindibile *aut-aut*: o rientrare nel novero di tutte le altre scienze descrittive, empiricamente verificabili; o riconoscere di essere priva di significato e di costituire soltanto uno pseudo-problema (*Scheinproblem*). Questa teoria emotiva, destinata ad esercitare così grande efficacia su tutta l'evoluzione del neopositivismo, è nell'*Ueberwindung der Metaphysik* appena accennata, ma trova decisa ripresa ed approfondimento nella *Logische Syntax der Sprache* (4), che tenta di sostituire la *Wissenschaftslogik* alla *Philosophie*. Tutto ciò che non è riconducibile ad asserzioni logico-fattuali pare al Carnap privo di senso, di modo che la morale o rientra nella sociologia o riconosce - al pari della metafisica o dell'arte - la propria insignificanza: «L'analisi logica dei problemi filosofici mostra che essi hanno caratteri affatto distinti. Circa i problemi riguardanti oggetti che non rientrano nelle scienze speciali, l'analisi critica ha posto in chiaro che sono pseudoproblemi (*Scheinfrage*). Le supposte proposizioni della metafisica, della filosofia dei valori e dell'etica (se essa deve essere una disciplina normativa e non una ricerca psicologica e sociologica intorno a fatti) sono pseudo-proposizioni (*Scheinsätze*); esse non hanno nessun contenuto teoretico, ma sono soltanto espressioni di sentimenti (*Gefühlsäusserungen*), le quali a loro volta suscitano nell'ascoltatore sentimenti e arresti del volere» (5).

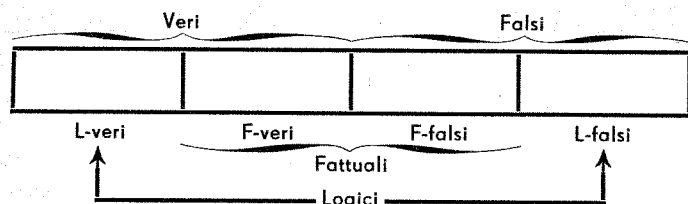
Gli unici problemi significanti sono quelli riguardanti le tautologie

(3) *Ueberwindung der Metaphysik*, p. 38.

(4) *Logische Syntax der Sprache*, Vienna 1934 (VIII vol. degli *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, diretti da Ph. Frank e M. Schlick).

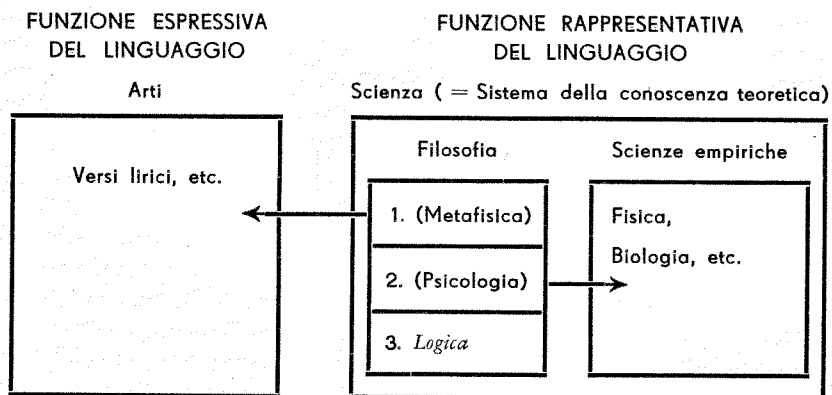
(5) *Logische Syntax*, p. 205. Dell'opera esiste una traduzione italiana di A. Pasquinelli (Milano 1961), fatta però non sull'edizione tedesca, ma su quella inglese (*The Logical Syntax of Language*, Londra 1937). Il passo da noi citato suona così: «L'analisi logica dei problemi filosofici mostra che

logiche o le sintesi fattuali: e sono i problemi sintattici. Gli enunciati significanti si possono così rappresentare (6):



Vi sono due tipi di scienza, la scienza *formale* e la scienza *empirica*: «La scienza formale consiste nelle proposizioni analitiche della logica e della matematica; la scienza empirica consiste nelle proposizioni sintetiche dei diversi campi di conoscenza fattuale» (7).

I giudizi etici veri e propri, cioè normativi, non rientrando né in L né in F, sono insignificanti: ciò che esprimono ha un semplice significato soggettivo o emozionale. Questa tesi del Carnap ha trovato la sua più ampia espressione nell'opera *Philosophy and Logical Syntax* (8), dove le funzioni del linguaggio, corrispondenti alle varie attività spirituali, vengono così classificate:



Il Carnap distingue la funzione espressiva (o emotiva) del linguaggio dalla funzione rappresentativa (o verificabile). Alla prima apparten-

questi sono di tipi assai diversi. Per quanto concerne le questioni oggettive, i cui oggetti non sono compresi nelle scienze elaborate rigorosamente, da un esame critico è risultato trattarsi di pseudo-problemi. Le fittizie proposizioni della metafisica, della filosofia dei valori, dell'etica (nella misura in cui è considerata una disciplina normativa e non uno studio psico-sociologico di fatti) sono pseudo-proposizioni: esse non hanno alcun contenuto logico, non essendo altro che espressioni di sentimenti che tendono a loro volta a suscitare sentimenti e volizioni in coloro che le ascoltano». (p. 377).

gono le *arti*; alla seconda le *scienze naturali*, nelle quali rientra anche la *psicologia*, ove non sia psicologia filosofica (nel qual caso è metafisica); la *metafisica* rientra nei «versi lirici», perché altro non è che l'espressione di uno stato d'animo soggettivo del tutto inverificabile: di modo che la filosofia si riduce alla *logica*.

E la *morale*? Il Carnap osserva che il termine «etica» è stato comunemente inteso in due diversi sensi:

1. - ricerca psicologica e sociologica intorno alle azioni degli esseri umani;
2. - filosofia morale, cioè dottrina intorno alle norme e agli imperativi etici.

Ora nel primo senso l'etica è una ricerca empirica e scientifica e rientra non già nel campo della filosofia, ma delle scienze naturali; nel secondo senso, invece, l'etica è una pretesa ricerca intorno al bene in sé, che vorrebbe determinare delle norme di condotta oggettivamente e universalmente valide. L'analisi sintattica delle proposizioni etiche, condotta secondo i criteri di verificabilità tipici del *Wiener Kreis*, mostra che gli imperativi morali non detengono alcun significato oggettivo, ma sono semplici espressioni emotive di uno stato d'animo, con le quali si cerca di persuadere se stessi o gli altri ad agire in un certo modo. Il giudizio imperativo:

1. - Non uccidere!

risulta del tutto equivalente al giudizio di valore:

2. - L'assassinio è un male,

dato che in entrambi si esprime la medesima emozione soggettiva, del tutto individuale e inverificabile, anche se la prima ha una forma grammaticale *imperativa* e la seconda *assertiva*: «un giudizio di valore non è altro che un comando espresso in una formula grammaticale fallace (*misleading*). Esso può avere influenza sopra le azioni umane e questa influenza può essere o no conforme ai nostri desideri; ma non né vero né falso. Esso non asserisce nulla e non può essere né provato né confutato» (9).

(6) *Foundations of Logic and Mathematics* (IEUS I, 3), Chicago 1939; tr. it. di G. Preti, Torino 1956, p. 20.

(7) *Logical Foundations of Unity of Science*, in *Encyclopedia and Unified Science* (IEUS I, 1), Chicago 1939; tr. it. nel vol. *Neopositivismo e unità della scienza*, Milano 1958, p. 79. Nello scritto *Formalwissenschaft und Realwissenschaft* (in «Erkenntnis», 1935) il Carnap distingue discipline *formali* che hanno a che fare con proposizioni *analitiche*, e discipline *reali*, che si esprimono mediante proposizioni *sintetiche*.

(8) *Philosophy and Logical Syntax*, Londra 1935 (ma noi citiamo dalle pagine contenute nella raccolta antologica di M. White, *The Age of Analysis*, Boston 1955, pp. 203-25 (la tavola cit. è a p. 221).

(9) *Philosophy and Logical Syntax*, p. 217.

La teoria emotiva dei giudizi morali trova in Carnap una espressione così decisa e perentoria, che ad essa non potranno non riferirsi tutti i filosofi morali del neopositivismo. Con essa si vuole eliminare per sempre la pretesa dell'etica filosofica a presentarsi come scienza oggettiva. O la morale è normativa, e allora è *meaningless*, o la morale è descrittivo-fattuale, e allora rientra nella psico-sociologia. Se una morale come filosofia non è possibile, è però dato costituire una morale come scienza dei costumi. Per attenerci agli esempi fatti, se le proposizioni 1 e 2, tipiche di un'etica normativa, risultano prive di significato, non così la proposizione:

3. - Se una persona uccide qualcuno, proverà un sentimento di rimorso;

la quale è un giudizio di fatto, *verificabile* in base a certe esperienze psicologiche intorno alle reazioni del soggetto, e per tanto *significante*. Mentre la terza è una *scientific meaningful proposition*; la prima e la seconda, invece, non detengono alcun *theoretical sense*, perché sono semplici *expressions*; una scienza etica dovrà dunque fondarsi esclusivamente su proposizioni del tipo 3. Infatti, non è che la terza sia vera in virtù della verità di 1 e 2; ma sono, invece, la 1 e 2 che vengono investite di un significato dalla validità (=verificabilità) della 3. Uccidere è un male perché chi uccide prova rimorso ed è punito dalle leggi; un uomo psicologicamente privo di ogni tendenza al rimorso, il quale vivesse in una società che non punisse l'assassinio, potrebbe benissimo non ammettere la normatività del divieto di uccidere.

Ciò non significa, ovviamente, che il Carnap rifiuti ogni norma morale e cada in una forma di scetticismo etico. Ché, anzi, egli ritiene che l'unico modo per evitare la soggettività dei valori sia proprio il rifiuto dell'etica filosofica, la dimostrazione della sua insignificanza e la fondazione di una scienza dei costumi verificabile mediante la psicologia, la sociologia e la storia. Di una tale scienza dei costumi il Carnap non si è mai occupato, tanto che sarebbe agevole, ma anche troppo semplicistico, criticare il suo atteggiamento nei confronti della filosofia dei valori mettendo in luce come alla parte critica, anch'essa schematica e in fondo superficiale, non corrisponda una definizione positiva. Perché il Carnap non fu né filosofo né sociologo e la sua opera non poteva essere rivolta ai problemi morali, ma solo a quella chiarificazione del discorso scientifico, che, permettendo una valida fondazione della psicologia e della sociologia, implicitamente favorisce la costituzione di una scienza dei costumi. Ma anche gli scarsi accenni a tale problema sono sufficienti a indicare quale soluzione egli auspicasse. L'etica neopositivistica deve per Carnap rientrare nella *scienza sociale*

o *comportamentistica sociale*, di modo che ogni problema etico possa venir formulato in termini di psicologia, biologia e fisica, cioè in «linguaggio cosale»: «non vi è una netta separazione tra psicologia e scienza sociale e, in taluni casi, non è chiaro se sia meglio assegnare un termine all'uno o all'altro campo» (10).

Sfugge al Carnap il vero e proprio problema del valore, che non è mai quello soltanto dell'analisi logica dei *value-statements*, né quello della descrizione fattuale dei costumi umani, ma sempre solo quello della ricerca di una norma intersoggettiva capace di fornire il criterio del giudizio sulle condotte date e di prescrivere come insostituibile una certa condotta; un criterio che, dovendo giudicare il valore delle situazioni fattuali, non può ovviamente derivare da esse, ma deve poter essere ritrovato *a priori*. Proprio il problema dell'*a priori* è totalmente assente delle indagini del Carnap e, come lo conduce alla dogmatica ammissione della realtà «fisica» del mondo, così lo porta inevitabilmente al realismo acritico nel campo dei valori, che per il Carnap esistono oggettivamente in quella realtà «fisica», ch'è appunto l'oggetto della psicologia e della sociologia: «Il valore non è simile all'esperienza vissuta (*Erlebnis*) ma sussiste indipendentemente dal *percipi* e nella esperienza vissuta (o meglio, nel sentimento di valore di cui è l'oggetto intenzionale) è soltanto conosciuto, allo stesso modo della cosa fisica, che non è di natura psichica e sussiste indipendentemente dalla sensazione di cui è l'oggetto intenzionale e in cui è soltanto conosciuta» (11). Questa oggettività, non potendo essere quella dell'oggettivismo intuitivistico fenomenologico, non può che essere quella fattuale della realtà fisica: e in tal modo il neopositivismo del Carnap finisce per riproporre, anche sul terreno etico, il medesimo realismo dogmatico del vetero-positivismo ottocentesco.

(10) *Logical Foundations*, p. 99; per una applicazione del fiscalismo alle scienze sociali rimandiamo al saggio di O. Neurath, *Foundations of the Social Science* (IEUS II, 1), Chicago 1944.

(11) *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlino 1928, p. 204. La fondazione di un'etica sociologica è stata tentata da Otto Neurath, che fu uno dei fondatori del *Wiener Kreis* e degli elaboratori, insieme col Carnap, del «fiscalismo» (di lui vedi: *Empiristische Soziologie*, Vienna 1931; ma noi ci riferiamo all'espressione più matura del suo pensiero: *Foundations of the Social Science*, Chicago 1944, che costituisce il numero 1 del II volume dell'IEUS, di cui il Neurath fu sino alla morte editore-capo). Come la psicologia studia il comportamento umano-singolo, così la sociologia quello umano-associato. Non più *etica*, dunque, ma *felicitologia* (p. 37); non più normativa, ma descrizione dei comportamenti (p. 17); non più termini come 'giustizia', 'bene', 'male', 'assoluto', etc., ma semplici giudizi di fatti (p. 14), fondati sulle scienze antropologiche. Occorre dire di più?

III - Descrizione ed emozione in J. A. Ayer

Efficacia dei suoi scritti - Ayer e Carnap - La dimostrazione dell'impossibilità della metafisica - La filosofia come analisi del linguaggio - Totale empirismo - I giudizi morali come semplici espressioni che non sono né vere né false - I quattro tipi delle proposizioni etiche - Le proposizioni etiche vere e proprie non sono verificabili - Simboli etici normativi e descrittivi - Inanalizzabilità dei simboli etici normativi - Il duplice rifiuto del naturalismo e dell'intuizionismo - La terza via: la teoria emotiva - I due elementi affettivo e imperativo del termine etico emotivo - La non-validità dei giudizi etici - Come lo Ayer vorrebbe evitare lo scetticismo amoralistico - La possibilità di un'etica descrittiva - Dalla filosofia alla psicologia - Carattere metodologico dell'analitica del linguaggio etico - I più recenti scritti dell'Ayer - La più critica ma sostanzialmente identica riaffermazione della teoria emotiva - Banalità di certe critiche rivolte contro l'Ayer - Limitatezza dell'indagine ayeriana confinata alla descrittiva semantica - Il ricorso alla *Sittenlehre* non spiega il passaggio (neppure nell'uso linguistico) dalla constatazione al riconoscimento della validità - L'uomo non può non formulare giudizi di valore - Anche Ayer ne formula - Etica realistica e dogmatica.

Una delle opere destinate a incontrare la maggiore fortuna nella letteratura neopositivistica fu l'agile volume di Alfred Jules Ayer: *Language, Truth and Logic* (1). La concisa densità dello scritto, la chiarezza dell'esposizione, la netta presa di posizione antimetafisica, il mancato ricorso a terminologie e formule astratte hanno certo contribuito al trionfo di un'opera, sia pur nei suoi innegabili limiti, solida e robusta quanto agile e spregiudicata, e ne hanno fatto, a quanto riporta il Joad, «quasi una Bibbia filosofica» (2). L'autore si era già imposto all'attenzione del pubblico inglese con un breve e forte articolo, il cui titolo

(1) Londra 1936. Il libro ebbe varie reimpressioni, ma la più importante fu la II ed. del 1946. Noi citiamo dall'ottava ristampa (1951), in tutto identica alla II ed. Si potrebbe avanzare il problema se l'Ayer fu o meno un neopositivista. Comunque si possa rispondere è certo che il suo volume ha potentemente influito sullo sviluppo dell'empirismo logico. Accettiamo la definizione di U. Scarpelli: «tra gli inglesi, può essere considerato il più vicino al positivismo logico» (*La natura della analisi del linguaggio*, in «Rivista di filosofia», 1955, p. 436). Lo stesso Joergensen di lui dice: «ha dato una penetrante esposizione dei principi fondamentali e dei risultati principali dell'empirismo logico, e li ha difesi in numerosi articoli e conferenze» (*The Development of Logical Empiricism* (IEUS I, 9), tr. it., Milano 1958, p. 209).

(2) Riferito dal Joad, *A Critique of Logical Positivism*, Chicago 1950, p. 9.

annunciava chiaramente il fine da lui perseguito: *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics* (3). Come ha notato il Barone, «l'evoluzione del suo pensiero segue nelle linee generali le diverse formulazioni date dal Carnap alle dottrine neopositivistiche» (4). Se, infatti, il breve articolo sulla impossibilità della metafisica si può far corrispondere all'analogo breve scritto del Carnap: *Ueberwindung der Methaphysik durch logische Analyse der Sprache* (5), il volume sul linguaggio, la verità e la logica corrisponde al volume carnapiano *Philosophy and Logical Syntax* (6). Con ciò non si vuole, ovviamente, negare originalità allo scrittore inglese, ma solo mostrare la sua piena adesione alle tesi del *Wiener Kreis*, ch'egli frequentò assiduamente. Non si può, d'altra parte, tacere la diversa origine dell'antimetafisica ayeriana nei confronti del neopositivismo viennese: se, infatti, quest'ultimo, si riconnette all'empiriocriticismo del Mach ed allo sviluppo delle scienze moderne, l'Ayer invece definisce il proprio pensiero come il logico sviluppo dell'empirismo inglese. Ne deriva una maggiore apertura problematica dell'inglese, più scaltrito nell'uso della terminologia filosofica, nei confronti dei suoi confratelli tedeschi, assai spesso compromessi dallo scientismo naturalistico.

Le tesi sostenute dall'Ayer sono assai note e sarà sufficiente richiamarne i punti essenziali allo scopo di intendere meglio la sua problematica morale. La filosofia, per Nostro, non ha per oggetto il mondo trascendente. Come già per Kant, il linguaggio non può trascendere il mondo dell'esperienza e le proposizioni metafisiche non hanno senso. Ogni espressione metafisica, infatti, non è verificabile, perché non esprime né una tautologia logica né una verità fattuale. Il metafisico pronuncia parole senza senso ed è una sorta di cattivo poeta. Compito della filosofia non è la ricerca intorno ai principi primi, ma solo una attività di analisi del linguaggio (non delle proprietà delle cose). I grandi filosofi infatti, non solo ora, ma sempre, hanno limitato la loro opera valida all'analisi del linguaggio: Platone, Aristotele e Kant sono stati «predominantly» analisti del linguaggio. Ogni vera filosofia non può essere che la logica intorno alle scienze. Le proposizioni aventi un senso sono o analitiche (tautologie) o sintetiche a posteriori (verità di fatto): solo esse possono essere verificate. È naturale, in base

(3) In «Mind», 1934, pp. 335-45.

(4) *Il neopositivismo logico*, p. 311.

(5) In «Erkenntnis», 1931. Scrive G. H. Wright che i due brevi scritti del Carnap e dell'Ayer esprimono le tesi neopositivistiche antimetafisiche «nella loro forma più brutale» (*Den logiska empirismen*, Helsinki 1943, p. 116).

(6) Londra 1935.

a tale criterio di verificabilità, che l'Ayer escluda ogni senso alle proposizioni affermanti l'esistenza di Dio e la sostanzialità-immortalità dell'anima.

Il radicale antimetafisicismo ayeriano suscitò innumerevoli critiche e polemiche, particolarmente da parte dell'Ewing (7) e del Broad (8), intorno alla validità del criterio di verificabilità. Non rientra nel fine propostosi da questo lavoro di discutere tali critiche e di mostrare le modifiche apportate al criterio nella prefazione alla seconda edizione di *Language, Truth and Logic*: rimandiamo pertanto all'esauriente esame di G. M. Crespi (9). Ci preme, infatti, esaminare dettagliatamente la prima parte del sesto capitolo - *Critique of Ethics and Theology* - che enuncia la teoria emotiva dei giudizi morali.

L'Ayer inizia la sua critica dell'etica confutando l'obiezione secondo la quale l'esistenza dei giudizi morali ed estetici come giudizi conoscitivi costituisce una critica contro una tesi radicale dell'empirismo: che, cioè, tutti i giudizi sintetici siano ipotesi empiriche. Bisogna dunque giustificare l'esistenza dei giudizi estetici e morali nell'ambito di una concezione integralmente empiristica: ciò è possibile mostrando che i giudizi di valore «non sono in senso letterale significanti, ma sono semplicemente espressioni di emozioni che non possono essere né vere né false» (10). Per dimostrare tale tesi l'Ayer cerca di distinguere analiticamente le proposizioni che comunemente si ritrovano nei trattati di etica. Se ne possono distinguere quattro tipi:

1. - proposizioni che esprimono definizioni di termini etici o giudizi intorno alla legittimità e possibilità di certe definizioni;
2. - proposizioni che descrivono i fenomeni dell'esperienza morale e le loro cause;
3. - esortazioni alla virtù morale;
4. - giudizi etici veri e propri.

(7) A. C. Ewing (*Meaninglessness*, in «Mind», 1937, pp. 347-64): «Come potremo mai sapere, in base all'esperienza sensibile, che non vi è alcuna parte del significato di un'asserzione che non si possa verificare? Il fatto che noi non abbiamo alcuna esperienza sensibile di tale parte non prova nulla, perché il punto è se in ciò che significhiamo vi sia qualcosa oltre l'esperienza sensibile; e come possiamo sapere dall'esperienza sensibile che non c'è?». Le interessanti tesi etiche dell'Ewing sono espresse in: *The definition of good*, Londra 1948 e *Ethics*, Londra 1953.

(8) C. D. Broad, *Are These Synthetic a priori Truths?*, in «Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society», vol. XV, 1936.

(9) G. M. Crespi, *Metafisica ed analisi logica del linguaggio*, in *Filosofia e linguaggio*, dell'Archivio di filosofia», 1950, pp. 38-90.

(10) *Language, Truth and Logic*, p. 103 (128-9). Questo capitolo era già scritto quando «apparve» la tr. it. di quest'opera, a cura di Giannantonio De Toni, Milano 1961. Senza modificare la traduzione dei passi, li abbiamo riscontrati ed abbiamo aggiunto il numero della pagina italiana tra parentesi.

L'errore dei filosofi morali è di non aver tenuto conto di questa distinzione. Infatti:

2. - queste proposizioni non riguardano l'etica, ma la psicologia e la sociologia;

3. - le esortazioni morali non sono proposizioni, ma esclamazioni e comandi: non riguardano pertanto né la filosofia né la scienza;

4. - i giudizi etici veri e propri non riguardano la filosofia morale, che viene pertanto limitata a proposizioni del tipo:

1. - un trattato di etica filosofica non dovrebbe aver a che fare con dichiarazioni etiche, ma solo con proposizioni di questo tipo 1.

Il problema è dunque di stabilire se proposizioni di tal genere - le uniche di cui si possa occupare un'etica filosofica - siano o no verificabili: data, infatti, la premessa ayeriana, conforme a tutto il neopositivismo, della validità delle sole proposizioni verificabili, si tratta di mostrare se le proposizioni etiche possono essere tradotte in proposizioni empirico-fattuali - e pertanto verificabili. Si tratta, cioè, di ridurre l'intera sfera dei termini etici alla sfera dei termini non-etici, cioè di tradurre i giudizi di valore etici in giudizi di fatto empirici.

Ayer distingue tra simboli etici normativi e simboli etici descrittivi. La frase «x è ingiusto» può essere usata in due diversi significati:

1. - questa proposizione esprime un giudizio morale intorno a un certo tipo di comportamento: si tratta allora di un simbolo etico *normativo*, tipico della *filosofia morale*;

2. - questa proposizione afferma che un certo tipo di comportamento è contrario al senso morale di una certa società: si tratta allora di un simbolo etico *descrittivo*, tipico della *sociologia*.

Ora, secondo Ayer, i concetti normativi sono irriducibili ai concetti empirici e sono pertanto inanalizzabili (*unanalysable*). Il naturalismo etico viene qui chiaramente rifiutato, soprattutto nella sua sottospecie dell'utilitarismo, in quanto i giudizi etici - *qua* normativi, non *qua* descrittivi - non sono traducibili in giudizi fattuali. D'altra parte l'Autore rifiuta anche l'intuizionismo etico, che altro non è se non assolutismo, e propone una terza via (*a third theory*), che deduce dall'indefinibilità dei termini etici non già la loro assolutezza, ma proprio la loro emotività. L'inalizzabilità dei concetti etici non significa, infatti, come vorrebbero certe filosofie assolutistiche, che essi detengano una validità assiomatica, ma, semplicemente, che sono pseudo-concetti: «La presenza di un simbolo etico in una proposizione non aggiunge nulla al suo contenuto fattuale» (11). Si prenda, ad esempio, la frase: «Hai fatto

(11) *Language*, p. 107 (136).

male a rubare quel danaro». Essa non contiene niente di più - dal punto di vista della sua verificabilità - della frase: «Hai rubato quel danaro». Ciò che trasforma quest'ultima frase nella prima non è un'ulteriore affermazione di fatto, ma, semplicemente, la disapprovazione morale, il tono di orrore con cui la pronuncio o il punto esclamativo che vi pongo in fondo. Ma questo coefficiente soggettivo o psicologico non aggiunge nulla al significato letterale della proposizione: «Serve soltanto a mostrare che l'espressione di ciò è accompagnata da certi sentimenti (*feelings*) in chi parla» (12). Generalizzando questo esempio, la proposizione: «Rubare danaro è male» non ha alcun significato fattuale; si tratta, cioè, di una proposizione che non è né vera né falsa ed equivale all'altra: «Rubare danaro!!», nella quale il doppio punto esclamativo esprime una disapprovazione morale.

I giudizi di valore non hanno dunque un carattere conoscitivo, non sono scientifici; sono semplici espressioni emotive che si propongono di eccitare o persuadere l'ascoltatore. In essi v'è un elemento *affettivo* da parte di chi parla, che è *imperativo* nei confronti di chi ascolta. Esaminiamo le quattro affermazioni:

1. - di' la verità;
2. - è tuo dovere dire la verità;
3. - dovresti dire la verità;
4. - è bene dire la verità.

Risulta evidente che fra di esse non v'è alcuna differenza fattuale. Il loro diverso significato risulta dalla diversa intenzione del soggetto, che

1. - esprime un comando;
2. - sotto forma di precetto morale;
3. - meno enfaticamente;
4. - sotto forma di suggestione.

Non è pertanto possibile stabilire un criterio per determinare la validità dei giudizi etici, i quali non sono che espressioni sentimentali che non possono essere né verificate né falsificate: «Essi sono inverificabili per la medesima ragione per cui sono inverificabili un grido di dolore o una parola di comando - perché non esprimono proposizioni vere e proprie» (13). Una volta posta l'identità: validità=verificabilità (nel senso dianzi chiarito) la conclusione non può che essere perentoria: «ethical judgements have not validity» (14).

(12) *Language*, p. 107 (136).

(13) *Language*, pp. 108-9 (139).

(14) *Language*, p. 110 (141).

Ma una concezione del genere non è forse viziata dal difetto di tutti i soggettivismi etici: lo scetticismo amoralistico? Se i giudizi di valore sono inverificabili, non consegue che ogni tipo di condotta è nel medesimo tempo ingiustificabile e giustificabile? Come trovare la possibilità di stabilire un criterio di condotta se i criteri di valore non hanno alcun senso? L'Ayer è ben cosciente di questa difficoltà e cerca di evitarla. L'affermazione della insignificanza dei termini morali ha senso solo come polemica nei confronti dei filosofi morali assolutistici e serve a mostrare come l'affermazione del valore assoluto, non essendo verificabile, conduca proprio allo scetticismo etico. Ciò che il filosofo inglese rifiuta è il carattere normativo dell'etica, da lui ricondotto al significato emozionale. È però possibile uscire dallo scetticismo etico, non già per mezzo di un'etica normativa, ma di un'etica descrittiva: non si tratta, insomma, di trattare altre questioni di valore - che sono per definizione irresolubili - ma di esaminare questioni di fatto. Il compito di una vera filosofia morale, cioè di un'etica conforme alle teorie dell'empirismo logico e scientifico, si esaurisce nella dimostrazione che i concetti etici sono pseudo-concetti e perciò inverificabili. Il compito successivo non spetta alla filosofia morale, ma alla psicologia e alla sociologia.

Questa conclusione negativa, che elimina per sempre le false pretese della metafisica morale, non è perciò il risultato definitivo dell'etica neopositivistica, ma solo la premessa metodologica di una nuova positiva fondazione, che, eliminando gli «idola» metafisici, consenta una definizione univoca - perché verificabile - del valore. La domanda etica, dunque, va concretizzata e posta nei seguenti termini: «Quali sono gli abiti morali di una persona o gruppo di persone, e per quali cause essi hanno proprio questi abiti e sentimenti?» (15). In tal modo, è chiaro, la morale, trasformatasi da normativa in descrittiva, finisce per coincidere con le scienze sociali: «L'etica, in quanto venga considerata come una branca della conoscenza, non è niente altro che un settore della psicologia e della sociologia» (16).

A questa concezione l'Autore s'è mantenuto fedele anche negli scritti più recenti, nei quali la paradossalità dell'*enfant prodige* (*Language, Truth and Logic* fu scritto a venticinque anni) si concreta in una concezione più accorta e criticamente più problematica, ma sostanzialmente identica alla precedente. L'Ayer è consapevole della validità di alcune critiche mosse contro il suo primo volume e cerca

(15) *Language*, p. 112 (145).

(16) *Language*, p. 112 (145).

pertanto di evitarle senza distaccarsi troppo dalle sue prime affermazioni. L'Autore ammette che si debbano ampliare le nozioni di *proposizione* e *fatto* sino a comprendervi anche quei giudizi etici che prima ne rimanevano esclusi, ma ci tiene a distinguere i *moral judgements* dagli altri, come un tipo particolare di proposizioni fattuali (*a queer sort of fact*), tanto particolare che risulta linguisticamente più corretto affermarne la non-fattualità: «Il giudizio morale esprime una attitudine nel senso che contribuisce a definirla» (17). Il carattere linguistico della espressione etica è ciò che unicamente interessa l'Ayer, il quale vede in essa delle semplici raccomandazioni (*recommendations*), non descrittive dunque: «A valuation..... is not a description at all» (18).

I termini propriamente etici, dunque, non sono descrittivi. L'Ayer conosce gli sviluppi che, sul piano etico, C. L. Stevenson ha dato alla teoria emotiva, e li condivide, perché il riconoscimento del duplice carattere descrittivo-normativo dei termini etici non esclude che essi, *in quanto* etici, non siano descrittivi: «A questi termini etici si può attribuire anche un significato descrittivo, ma non è *in quanto* descrittivi che essi sono etici» (19). La teoria emotiva viene così riconfermata ed il carattere *neutro* o *analitico* di essa pare allo Ayer garanzia sufficiente per respingere le accuse di scetticismo e di amoralismo: «Io non dico che le morali siano banali o insignificanti, o che non ci si dovrebbe preoccupare di esse. Perché anche questo sarebbe un giudizio di valore che non ho fatto e non desidero fare. E anche se desiderassi farlo, non avrebbe connessione logica con la mia teoria. Perché la teoria è interamente al livello di analisi» (20).

E come i *Philosophical Essays* mantengono intatto il punto di vista di *Language, Truth and Logic*, così anche l'ampia introduzione premessa alla seconda edizione di quest'opera (1946) riafferma la teoria emotiva, per cui «dal momento che l'espressione di un giudizio di valore non è una proposizione, la questione della sua verità o falsità non sorge neppure» (21).

La critica più violenta che sia stata sferrata contro l'Ayer è quella di Barrows Dunham, nel suo volume *Man against Myth*. Fra i miti della nostra epoca l'Autore annovera pure quello «che tutti i pro-

(17) *Philosophical Essays*, New York 1959, p. 238. Il volume contiene i seguenti saggi etici: *Analysis of Moral Judgements* (1949); *The Principle of Utility* (1948); *Freedom and Necessity* (1946).

(18) *Philosophical Essays*, p. 242.

(19) *Philosophical Essays*, p. 245.

(20) *Philosophical Essays*, pp. 245-6.

(21) *Language*, p. 22 (242).

blemi sono puramente verbali» (22). Nonostante non manchi di un certo *humour* l'opera risulta banale e filosoficamente insignificante. La tesi critica nei confronti dell'Ayer è che l'empirismo logico, dato il suo carattere metodologico neutrale, conduce al fascismo. Ad esempio, la frase: «Una sola bomba atomica può uccidere 50.000 persone» (giudizio di fatto) non può trasformarsi nel giudizio oggettivo di valore: «È male [che una sola bomba atomica possa] uccidere 50.000 persone», ma semplicemente nel giudizio emotivo: «Una sola bomba atomica può uccidere 50.000 persone!», dove il punto esclamativo, che esprime il tono di orrore con cui viene pronunciata la frase, potrebbe anche esprimere la soddisfazione emotiva di un altro soggetto: «secondo questa teoria, non è questione di vero e di falso; l'esclamazione d'orrore del primo e il ghigno di soddisfazione del secondo non sono che due diverse maniere di grugnire, e dei grugniti non si discute» (23).

Questa critica, oltre che estremamente superficiale, ci pare oltremodo ingiusta nei confronti di un'opera così impegnata come *Language Truth and Logic*. Tanto più che lo Ayer non esclude la possibilità di una definizione del bene nei termini di una scienza dei costumi. Ciò ch'egli nega, coerentemente alle premesse del suo sistema, è il carattere assoluto e normativo delle proposizioni etiche, che hanno un significato solo se sottratte alla soggettività emotiva e concretizzate mediante i giudizi di fatto della sociologia e della psicologia. La critica che si può muovere allo Ayer è un'altra: di essersi, cioè, fermato ad una semplice descrizione del linguaggio morale, senza chiedersi quale sia il criterio fondante della stessa possibilità di un linguaggio morale. La consueta limitazione empiristica del significato alla verificabilità logico-empirica non consente all'etica ayeriana se non il ricorso alle descrizioni sociologiche. In tal modo, le critiche che gli si possono rivolgere son le stesse che valgono nei confronti di ogni *Sittenlehre* che non si fondi sopra una *Wertlehre*: l'incapacità non solo di distinguere il valore morale dal cieco e servile conformismo, ma l'impossibilità di spiegare il passaggio - anche sul mero piano linguistico - dal fatto al valore, dalla constatazione del *che c'è* al riconoscimento della *validità* del constatato. Non solo la ragione dei filosofi sconfessa le teorie dell'Ayer, ma la stessa prassi della vita quoti-

(22) B. Dunham, *Man against Myth*, tr. it. di F. Lucentini col titolo *Miti e pregiudizi del nostro tempo*, Torino 1951, p. 219.

(23) *Man against Myth*, p. 234. Per avere un'idea dell'insignificanza dell'opera si pensi alla seguente affermazione: «In Spinoza è già l'essenza del socialismo, e, se avesse vissuto due secoli dopo, egli avrebbe potuto essere Carlo Marx» (12). Da tale accusa l'Ayer si difende in *Philosophical Essays*, p. 247.

diana: l'uomo, infatti, non può vivere senza pronunciare giudizi di valore e lo stesso Ayer, che riconosce l'emotività dei giudizi etici, può fare ciò solo affermando un giudizio di valore, cioè la necessità scientifica di evitare l'emotività soggettiva e di fondare una morale scientifico-sociologica. Non si sfugge al valore, come non si sfugge alla verità. La stessa sfiducia nel valore è possibile solo mediante l'affermazione - implicita o esplicita - di un nuovo valore, che consenta di giudicare errato o superato il primo. La mancanza di un approfondimento critico sull'apriori etico è nello Ayer parallela al mancato esame critico conoscitivo: e come nella teoria della conoscenza si profila nuovamente l'ombra minacciosa del realismo dogmatico, così nella teoria della morale il peso del fatto, acriticamente elevato a criterio di valore, finisce per schiacciare ogni aspirazione etica nella conformità ad uno stato di cose, che nulla garantisce valide sul piano morale, e smorza così nel conformismo sociale ogni assiologica aspirazione della persona.

IV

GLI SVILUPPI DELL' ETICA NEOPOSITIVISTICA

I - La critica del razionalismo etico in H. Reichenbach

Relatività e probabilità - Ampliamento del concetto di 'significante' e superamento del dogmatismo scientifico - La scommessa, il possibile, la scelta, il rischio - Il problema morale e la filosofia scientifica - Impegno appassionato delle sue ricerche - Il parallelismo etico-conoscitivo - L'innatismo socratico-platonico - La morale geometrica di Spinoza - Kant e la sintesi apriori morale - L'interpretazione sociologica della morale kantiana - La crisi del parallelismo etico-conoscitivo come crisi dell'apriori - Il fanatismo hegeliano - I giudizi sono analitici (a priori) o sintetici (a posteriori) - I giudizi morali non sono né analitici né sintetici - Il giudizio etico non è conoscitivo perché privo di senso logico-fattuale - Enunciato conoscitivo, enunciato imperativo e correlativo conoscitivo - Volontà e obbligazione - La morale della volizione - Il pericolo dello scetticismo etico - Il criterio dell'azione moralmente valida è dedotto dal *corpus sociale* - La volizione di gruppo - Morale e sociologia - L'adattamento sociale - Palese amoralismo dell'etica reichenbachiana - Il ruolo sociale della forza - Etica senza legge, morale senza criterio, agire senza norma - Impossibilità di un'etica neopositivistica.

Una chiara esposizione dei problemi morali da un punto di vista neopositivistico ci è stata recentemente offerta dal volume *The Rise of Scientific Philosophy* (1), di Hans Reichenbach. L'autore, come è noto, è il più significativo neopositivista del gruppo di Berlino ed ha preso come punto di partenza delle sue indagini le conclusioni epistemologiche che si potevano trarre dalla teoria della relatività (2): le scoperte einsteiniane hanno, secondo lui, dimostrato l'impossibilità di ammettere ancora la concezione kantiana della apriorità dello spazio e del tempo. Una indagine sul significato epistemologico della introduzione delle geometrie non-euclidee ha poi condotto il Reichenbach a formulare la tesi della relatività della geometria, cioè ad escludere ogni senso alle proposizioni concernenti la *verità* di una geometria (3). La stessa categoria della causalità non è un legame a-priori, come vole-

(1) University of California Press 1951. Abbiamo presente la III ediz. (1954), ma citiamo dalla traduzione francese di G. Weill, *L'avènement de la philosophie scientifique*, Parigi 1955.

V'è, ora, la tr. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Bologna 1961 (ad essa si riferisce il numero di pagina citato tra parentesi).

(2) *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, Berlino 1920.

(3) *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlino 1928.

va il razionalismo kantiano, ma un legame a-posteriori derivato dall'osservazione dei fatti empirici (4). Questo orientamento decisamente empiristico della *Naturphilosophie* reichenbachiana non poteva che avvicinarlo alle dottrine del *Wiener Kreis*: frutto di tale incontro fu l'opera più significativa del Reichenbach, nella quale egli sviluppa un concetto sempre presente nelle sue ricerche, il carattere, cioè, probabilistico di ogni asserzione scientifica (5). Ogni scienza naturale, infatti, non si limita a descrivere i fatti accaduti, ma cerca di indurre da tale descrizione una previsione probabilistica circa gli eventi che potranno accadere e di stabilire il grado di certezza di tale previsibilità. La logica neopositivistica, così come era stata formulata, non viene rifiutata, ma ulteriormente approfondita e avvalorata. Secondo tutti i teorici del *Wiener Kreis* le proposizioni dotate di senso (cioè quelle proposizioni che esprimono relazioni tra fatti che *possono* essere verificati empiricamente) debbono essere o vere o false: sono vere qualora l'accordo fra il senso e la realtà empirica venga *verificato*, false qualora il medesimo accordo venga verificato inesistente (in questo caso le proposizioni sono *falsificate*). Il Reichenbach fa notare che questa logica bipolare vale solo per i fatti passati, ma non per i futuri e sostiene pertanto la necessità di introdurre una scala di valori probabili, di cui i valori *vero* e *falso* siano i casi-limite. In tal modo il criterio di significanza viene spostato dalla verificabilità alla probabilità e il Reichenbach può agevolmente parlare di una «scommessa». La certezza assoluta non è mai possibile, perché il futuro è sempre (parzialmente) imprevedibile. Si tratta di puntare, così come fa il giocatore d'azzardo, su quell'evento, che pare più probabile: «Il fine della ricerca scientifica è di trovare in ogni situazione quale sia la nostra migliore *scommessa*; giungere a previsioni di cui possiamo essere certi non ci è possibile» (6).

(4) *Die Kausalbehauptung und die Möglichkeit ihrer empirischen Nachprüfung*. Questo scritto venne composto dal Reichenbach nel 1923, anche se fu pubblicato solo più tardi, in «Erkenntnis», III (1933), pp. 32-64: è dunque anteriore all'adesione dell'autore alla scuola di Vienna.

(5) *Wahrscheinlichkeitslehre. Eine Untersuchung über die logischen und mathematischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Leida 1935 (tr. inglese, *Theory of Probability*, Berkeley 1949).

(6) *Logistic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems*, in «Journal of Philosophy», 1936, p. 159.

Altre opere del Reichenbach: *The Logical Foundation of The Concept of Probability* e *On the Justification of Induction*, nei *Readings in Philosophical Analysis* di H. Feigl-W. Sellars, New York 1949, pp. 305-23, 324-29; *The Verifiability Theory of Meaning*, *The Philosophical Significance of the Theory of Relativity* e *The Principle of Anomaly in Quantum Mechanics*, nei *Readings in the Philosophy of Science* di H. Feigl-M. Brodbeck, New York 1953, pp. 93-102, 195-211, 509-20 (lo stesso volume riproduce pure lo scritto citato *The Logical Foundation*, etc.).

Discutere la validità dell'indagine scientifica reichenbachiana non risponde a quanto ci siamo proposti (7). Ci basta far notare come l'introduzione del concetto di probabilità conduca il Reichenbach a introdurre nella tematica neopositivistica categorie di straordinaria importanza per la fondazione di una qualsiasi etica: la categoria di *possibile*, di *scelta* e di *rischio*. Come ha mostrato il von Mises, un'interpretazione probabilistica del criterio di significazione elimina ogni astratto logicismo matematico ed introduce nella previsione scientifica un coefficiente irrazionale, di scelta possibile e rischiosa (8). Si comprende facilmente, per tanto, l'interesse del Reichenbach al problema morale, al quale egli ha dedicato pagine fra le più penetranti della letteratura neopositivistica. Nel volume sopra citato il Reichenbach si propone di esaminare storicamente come si sia giunti al sorgere della filosofia scientifica: «s'è sviluppata una filosofia scientifica che ha trovato nella scienza della nostra epoca gli strumenti necessari per risolvere i problemi che un tempo erano rimasti allo stato di congettura. Insomma, questo libro è stato scritto per dimostrare che la filosofia è passata dallo stadio della speculazione a quello della scienza» (9). Con il sorgere della filosofia scientifica si è compiuto il passaggio «dall'errore alla verità» (10) ed il neopositivista berlinese è pieno di esultanza per questo risultato, tanto che esprime «la speranza che la filosofia divenga un giorno così convincente e così potente come la scienza» (11).

Il Reichenbach si esalta al pensiero di questo compito ed il suo stile è, non solo nella prefazione, ma in tutto il volume, assai vivace ed appassionato, tanto che facilmente si nota una contraddizione fra tanto calore e la dichiarazione da lui fatta del carattere spassionato e oggettivo dell'analisi del linguaggio: «Consiglio il lettore a studiare il cosiddetto linguaggio scientifico con l'attitudine di un osservatore neutrale, così come un naturalista studia una specie rara di scarabeo; l'analisi dell'errore comincia con l'analisi del linguaggio» (12). *Felix culpa!*: ché il calore dell'esposizione contribuisce all'efficacia delle

(7) Rimandiamo pertanto agli scritti di L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, Torino 1934; e di F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Torino, 1953, pp. 67-82, 87-93.

(8) R. von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, tr. it. di V. Villa, Milano 1950, p. 259: «Il passaggio dalle osservazioni ai principi teorici generali non si può matematicizzare; non è una conclusione logica, ma una scelta, che si suppone resista a future osservazioni, ma che può in ogni tempo cambiare secondo i più diversi punti di vista».

(9) *The Rise*, p. 5 (7).

(10) *The Rise*, p. 7 (9).

(11) *The Rise*, p. 7 (9).

(12) *The Rise*, p. 9 (13).

tesi contenute nell'opera, le quali, se pur non convincono, attraggono potentemente l'attenzione del lettore.

Il volume è diviso in due parti: nella prima, che tratta lo sviluppo della filosofia speculativa, il quarto capitolo è dedicato alla delinea-zione del parallelismo etico-conoscitivo; la seconda parte, invece, espo-ne i risultati della filosofia scientifica in tutti i campi di indagine: il capitolo undicesimo cerca di definire la natura della morale alla luce delle teorie neopositivistiche. L'analisi del parallelismo etico-cono-scitivo prende come punto di partenza la morale socratico-platonica: l'analisi del Reichenbach non risulta del tutto soddisfacente, perché non riesce a penetrare i motivi più profondi del platonismo, ma è sostanzialmente esatta nel suo risultato: «Platone e Socrate hanno stabilito il parallelismo etico-conoscitivo, teoria secondo la quale la intuizione morale è una forma di conoscenza, cioè di sapere. Se un uomo commette delle azioni immorali, si può dire di lui che è ignorante, come di un uomo che commette errori di geometria. Egli è incapace di quell'atto di visione che gli mostra il bene, visione che è dello stesso ordine di quello mostratogli dalla geometria» (13). I giudizi morali hanno la stessa caratteristica dei giudizi della geometria: Pla-tone non distingue tra di essi e nel dialogo *Menone* li unisce singo-larmente. Come le regole geometriche hanno un carattere universale, così le massime morali detengono per tutti gli uomini una obligato-rietà assoluta: «Il doppio significato del termine *legge*, comando mo-rale, o legge della natura o della ragione, testimonia la costruzione di questo parallelismo» (14).

Tale parallelismo si presenta nella sua forma estrema nell'*Ethica* di Spinoza, che pretende di usare per la morale lo stesso metodo deduttivo in uso per la geometria. L'etica è per lui identica con la conoscenza, dato che volontà ed intelletto «unum et idem sunt»: «La sua morale è stoica: il bene non è diverso dal piacere intellettuale della conoscenza» (15). Secondo il Reichenbach questa morale è as-solutamente irragionevole, perché il fine della vita è la passione, nel senso pieno del termine; egli non riesce a comprendere che la vera morale è, per Spinoza, passione, se è vero che l'apatia va superata nell'*a-mor Dei intellectualis*. Ciò che gli preme far notare è che Spinoza ha dotato il parallelismo etico-conoscitivo di uno strumento potente: la deduzione logica. Le relazioni tra le leggi morali vengono dedotte

(13) *The Rise*, pp. 50-1 (58-9).

(14) *The Rise*, p. 51 (59).

(15) *The Rise*, p. 52 (60).

mediante il ragionamento logico: «Come nella geometria, gli assiomi della morale non sono che il punto di partenza delle costruzioni logiche, che conducono mediante catene di ragionamenti, a risultati sempre più validi» (16).

Questo carattere deduttivo della morale spinoziana offre, però, una notevole difficoltà. La deduzione logica, infatti, serve solo ad ac-cordare tra loro verità differenti, ma non a scoprire gli assiomi morali fondamentali. La logica, cioè, è un semplice strumento di legame, la cui funzione è perciò limitata a dedurre delle conclusioni partendo da principi già noti, ma non vale a mostrare la validità di questi principi: «L'analisi dimostra dunque che la validità dell'e-tica si riduce alla validità degli assiomi morali..... Per provare che la virtù è scienza, che i giudizi morali sono di tipo conoscitivo, biso-gnerebbe provare che gli assiomi morali sono di natura conoscitiva» (17). Bisogna dunque risalire dalle conseguenze dedotte ai principi assiomatici e stabilire che questi ultimi sono di natura conoscitiva, ma non deduttiva. Questo compito venne assolto da E. Kant, che costruì l'ultimo grandioso edificio del razionalismo morale.

La difficoltà permanente in Spinoza viene da Kant superata me-diante l'introduzione della sintesi a priori morale. Come la ragion pura teoretica costituisce giudizi universali e ampliativi, così la ra-gion pura pratica costituisce l'imperativo categorico, al quale vanno ricondotti tutti gli assiomi etici: «Nel sistema di Kant, il paralle-lismo etico-conoscitivo ha raggiunto il suo culmine, essendo fondato sopra un apriori sintetico dell'intelligenza, che comprende insieme gli assiomi della conoscenza e della morale e che ha la sua ultima scaturigine nella natura della ragione. «I cieli stellati sopra la mia testa e la legge morale nel mio cuore»; in questa famosa frase Kant simboleggia la dualità delle leggi della conoscenza e della morale che ottengono l'assenso di tutto lo spirito umano» (18).

Questo parallelismo etico-conoscitivo non pare valido al Reichen-bach, il quale cerca di mostrarne le debolezze. Già un esame del linguaggio usato da Kant nella *Kritik der praktischen Vernunft* ci mostra la contraddizione di fondare la morale sulla conoscenza lo-gica servendosi di uno stile non più freddo e secco, ma esclamativo ed imperativo; e il Reichenbach cita il passo famoso: «Pflicht! Du erhabener grosser Name.....». Una considerazione attenta e sociologi-

(16) *The Rise*, p. 54 (62).

(17) *The Rise*, p. 56 (64).

(18) *The Rise*, p. 57 (65).

camente fondata della morale kantiana ci mostra poi che la sua etica, lungi dall'essere qualcosa di assoluto e apriori, è invece la traduzione del *milieu* sociale nel quale visse: «La glorificazione del dovere rappresenta l'etica di una classe sociale povera, la cui esistenza è legata a un lavoro che non consente piaceri, e la morale di una casta militare, la cui regola è l'obbedienza al comando: l'una e l'altra sono caratteristiche della Prussia e di Kant» (19).

L'interpretazione della morale kantiana in termini sociologici non costituisce nulla di nuovo e il Reichenbach la mutua dalla letteratura veteropositivistica. È certo che essa lo conduce pure ad affermazioni fra le meno brillanti e più grossolane della sua opera, come la seguente: «La sua (di Kant) adorazione del dovere risente troppo del piacere che si trae dall'obbedienza e dalla soddisfazione che dona la schiavitù, tipici di una classe piccolo-borghese, che ha subito troppo a lungo l'autorità di una forte casta privilegiata» (20). La banalità di questa affermazione non merita di essere confutata, anche perché l'esame del parallelismo etico-conoscitivo si può ritenere fondamentalmente esatto. Il Reichenbach procede nel suo esame sostenendo che il parallelismo costituisce ad un tempo il valore ed il limite della morale kantiana: la sua esistenza, infatti, è legata alla sorte della teoria della conoscenza. Ora, siccome la gnoseologia kantiana si fondava su quel concetto di apriori, che lo sviluppo della scienza moderna ha mostrato falso, è naturale che lo scacco della morale kantiana tenga dietro allo scacco della sua teoria della conoscenza: «Kant non poteva prevedere che questo parallelismo sarebbe stato infine anche lo strumento della rovina della sua morale» (21). Lo stesso sistema hegeliano non modifica questa posizione, se non mostrandone il caso-limite, ossia la caricatura del razionalismo. Hegel mostra le conseguenze assurde di un razionalismo non controllato dalla logica: «Il sistema di Hegel non è che la povera costruzione di un fanatico..... Esso appartiene al periodo della decadenza della filosofia speculativa» (22).

All'esposizione e critica del parallelismo etico-conoscitivo fa da *pendant* il capitolo sulla natura della morale, che si sforza di sostituire la concezione conoscitivista ed aprioristica dell'etica con una concezione compatibile con i risultati della *scientific Philosophy*. Il Reichenbach distingue nella conoscenza due tipi di proposizioni: le

(19) *The Rise*, p. 58 (67).

(20) *The Rise*, p. 59 (67).

(21) *The Rise*, p. 57 (65).

(22) *The Rise*, p. 68 (77).

sintetiche, che sono riferibili a dati di fatto, e le analitiche, o tautologie vuote di contenuto. Si potrebbe obiettare che semplificare l'analisi dei giudizi ai sintetici (a posteriori) e agli analitici significa ignorare la scoperta kantiana della sintesi a priori; ma sappiamo che il neopositivismo in genere, e il probabilismo del Reichenbach ancor prima del sorgere del *Wiener Kreis*, nascono proprio dal rifiuto della kantiana sintesi a priori. Valido o meno che sia questo rifiuto, esso costituisce un elemento ineliminabile dal neopositivismo, che solo in tal modo riesce a essere un empirismo logico. Consideriamo dunque come provata la riduzione reichenbachiana dei giudizi alle due classi dei sintetici e degli analitici.

Ora il Reichenbach si chiede: le proposizioni morali a quale tipo appartengono? Non certo quello analitico, perché sarebbero vuote di significato. È il caso delle massime morali kantiane. Quando si definisce uomo virtuoso: *colui che agisce in maniera che la massima della sua volontà possa essere considerata come una legge universale*; si esprime una frase priva di senso, ancorché non insensata, non diverso da un giudizio tautologico (analitico) del tipo: l'uomo virtuoso è virtuoso. Nessuna proposizione analitica può dare una direttiva morale. Non rimane, allora, se non cercare di ammettere che le proposizioni morali sono sintetiche, che, cioè, vertano su dati di fatto. Ma tali proposizioni, tipiche di ogni morale descrittiva di tipo etno-sociologico, hanno certamente un senso, ma non detengono il necessario carattere di ogni morale: la normatività. Possiamo dunque concludere che tali proposizioni non sono né analitiche né sintetiche e che, pertanto, esaurendosi la conoscenza alla constatazione dei fatti (sintesi) o alla enunciazione di tautologie (analisi), un giudizio conoscitivo-morale non è possibile: «L'analisi moderna della conoscenza rende la morale conoscitiva impossibile. La conoscenza non comporta leggi, norme, e per conseguenza non si presta all'interpretazione dell'etica» (23).

Le proposizioni morali non sono dunque di tipo conoscitivo. Esse possono, sì, esprimere una relazione logica tra *mezzo* e *fine* ed essere pertanto del tipo: «*Se..... allora.....*»; ma non esprimono alcuna necessità. Per fare un esempio, la proposizione morale: *se il furto fosse permesso, non vi sarebbero società umane fiorenti*; si compone di due enunciati, che stanno nel rapporto di mezzo a fine. È evidente, infatti, che la condanna del furto non è fine in se stesso, ma è *mezzo* per ottenere il *fine* che noi desideriamo (una società umana fiorente).

(23) *The Rise*, p. 239 (268).

La necessità morale del *non rubare*, pertanto, non deriva dal riconoscimento logico di questa proposizione (come vedremo, poi, non è neppure una proposizione), ma solo dalla certezza della validità del fine: «la necessità logica non determina che le implicazioni tra assiomi morali e regole morali, ma non può rendere validi gli assiomi morali» (24). Se, dunque, nelle proposizioni morali vi sono elementi conoscitivi, questi non sono primari ed essenziali, ma costituiscono la tecnica logica neutra che consente il collegamento dei mezzi ai fini.

Cosa dunque sono gli assiomi morali, visto che non sono verità necessarie di tipo logico-conoscitivo? La risposta del Reichenbach non può essere dubbia ed è coerente alle tesi della scuola neopositivistica: «Gli assiomi morali non sono verità necessarie perché non sono per niente verità. La verità è un attributo degli enunciati, mentre l'etica non si esprime linguisticamente con degli enunciati, ma con delle direttive» (25). Si esamini, ad esempio, il comando: *Chiudi la porta!* Affermare che questo imperativo è vero risulta altrettanto assurdo che affermare che è falso; ogni proposizione imperativa non può essere né verificata né falsificata, e, dato che ogni proposizione sensata deve poter essere o verificata o falsificata, le proposizioni morali sono prive di senso logico-fattuale (e sappiamo che per i neopositivisti non esistono altri sensi diversi da questi): «Sebbene gli imperativi non siano né veri né falsi, essi sono compresi dalle altre persone, e possono dunque avere un senso che si può chiamare *strumentale* e che bisogna distinguere dal senso *conoscitivo* degli enunciati..... Inoltre ogni imperativo possiede un *correlativo conoscitivo* espresso dall'enunciato correlativo» (26). Per rimanere nell'esempio fatto noi possiamo distinguere tre diversi enunciati:

1. - Enunciato conoscitivo: *La porta è chiusa*; tale enunciato è verificabile nel piano empirico e può essere verificato o falsificato;

2. - enunciato imperativo: *Chiudi la porta!*; non sempre è espresso come un ordine, ma talvolta con un invito o un desiderio: *Vorrei che si chiudesse la porta*;

(24) *The Rise*, p. 241 (270-1)

(25) *The Rise*, p. 242 (271).

Scriva J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Londra 1950 (tr. it. di L. Geymonat, Torino 1950, p. 233): « il criterio positivista del significato include nel campo delle pseudo-proposizioni tutte le formule prescrittive e tutte le teorie. Non vi è possibilità di verificare una istruzione o un ordine. Le locuzioni, che esprimono istruzioni e ordini, sono prive di significato. I principi etici e le istruzioni dei manuali scientifici sono, dunque, altrettanto specie di non-senso».

(26) *The Rise*, p. 243 (272).

3. - correlativo conoscitivo: *X vuole che la porta sia chiusa*; tale enunciato può essere verificato in quanto conoscitivo; talvolta però è usato come un comando e allora rientra in 2.

Un imperativo morale appartiene sempre al tipo 2 ed è, dunque, «un'espressione linguistica di cui ci serviamo con l'intenzione di influenzare un'altra persona e di farle fare ciò che desideriamo o di impedirgli di fare ciò che non vogliamo» (27). Ogni giudizio morale esprime un atto della volontà, una scelta, mai un atto conoscitivo. Esso può essere rivolto sia alle altre persone che a noi stessi, ma è sempre caratterizzato come un atto di volontà dettato da un sentimento di obbligazione. Quando questo sentimento di obbligazione è generale, l'imperativo si può definire etico. L'esclusione dei fattori conoscitivi dalla scelta morale, assai coerente con l'emotivismo etico neopositivistico, fa dell'imperativo morale una semplice volizione. Tra conoscenza e morale non v'è nulla di comune: la conoscenza ci dice cosa è, la morale cosa *dovrebbe essere*. Analizzando grammaticalmente la frase: *Egli deve*; ci rendiamo subito conto che essa è sostituibile dalla frase: *Io voglio che egli deva*; ogni frase morale esprime semplicemente, con un linguaggio pseudo-oggettivo, un imperativo soggettivo da parte di chi parla. La teoria morale sostenuta dal Reichenbach è dunque una «morale della volizione» (28). Questo soggettivismo etico non è evitabile, dato che ogni termine morale, in ciò che ha di normativo, esprime una volizione di un soggetto: «Noi giungiamo alla conclusione che le direttive morali sono di natura volitiva, che esse esprimono decisioni volitive dalla parte di chi parla» (29).

Ma questo soggettivismo morale non rischia di essere uno scetticismo morale? Se ogni imperativo etico è una volizione soggettiva, come trovare un accordo tra le volizioni individuali contrastanti tra di loro? Questo pericolo è ben evidente al Reichenbach ed egli cerca di evitarlo ritrovando un accordo tra la volizione imperativa di ognuno e il bene di tutto il corpo sociale. Lo scetticismo etico è evitato - o meglio: eluso - derivando il criterio che permette di discernere imperativi legittimi e illegittimi dal *corpus sociale*. Le volizioni del soggetto, infatti, non sono mai volizioni individuali, ma di gruppo; l'individuo è il prodotto di una certa epoca storica e non può non adeguarsi alle norme dell'*humus* sociale in cui vive. Non

(27) *The Rise*, p. 242 (271).

(28) *The Rise*, p. 249 (278).

(29) *The Rise*, p. 251 (281).

esistono principi morali assoluti, perché non esistono forme sociali assolute. L'etica, dunque, è una volizione di gruppo: «Se l'etica consiste nel voler realizzare le volizioni, essa consiste pure nel modellarle mediante il *milieu* collettivo. Il partigiano dell'individualismo fa prova di corta veduta quando trascura la soddisfazione volitiva che si ritrae dall'appartenenza a un gruppo. Noi possiamo giudicare questa influenza del gruppo sulle volizioni come utile o nefasta, a seconda che noi sosteniamo il gruppo o lo avversiamo; ma noi dobbiamo ammettere che questa influenza del gruppo esiste» (30).

La morale valida, in accordo con lo sviluppo delle scienze, è dunque fondata. Essa consiste nell'aderire a quel criterio di condotta, che è socialmente ritenuto valido. Ogni problema morale, in tal modo, «diventa una questione di analisi sociologica». Le uniche difficoltà, secondo il Reichenbach, consistono nel fatto che, allo stato attuale e imperfetto della sociologia, che risolve i problemi ancora con incertezza e ambiguità, non è stato ancora possibile creare una fisica sociale, capace di stabilire i criteri morali con la medesima esattezza della scienza. Lo scientismo del Reichenbach tocca qui il suo punto culminante: la sua etica è una assolutizzazione del fatto, un invito al conformismo ed all'attaccamento sociale: «l'adattamento dei nostri scopi a quelli degli altri è l'essenza stessa dell'educazione sociale» (31).

Ma tale morale è, poi, veramente una morale? Certo il Reichenbach risponderebbe di sì. Ma se noi per morale intendiamo l'ubbidienza spontanea a una legge interiore, che identifichiamo con il bene comune, poche concezioni sono più antimorali di quella del Reichenbach, il quale scientificamente confessa che la molla della vita etica dei gruppi sociali è la forza: «la forza gioca un ruolo eminente nella gerarchia dei valori morali..... la forza dell'organizzazione sociale, la forza d'una classe sociale che ha scoperto gli interessi comuni dei suoi membri, la forza dei gruppi in cooperazione, la forza della parola e dell'opera scritta, la forza dell'individuo che modella il tipo di un gruppo grazie a un comportamento esemplare. Sì, è la forza che governa le relazioni sociali» (32).

L'etica del Reichenbach, dunque, riproduce, insieme con le teorie etiche del positivismo ottocentesco, anche i difetti tipici di questa corrente speculativa: la trasformazione gratuita del fatto in criterio di valore, l'ottimismo ingenuo della tecnica, l'annullamento di ogni

(30) *The Rise*, p. 256 (287).

(31) *The Rise*, p. 259 (289).

(32) *The Rise*, p. 260 (290).

oggettività morale nella relatività sociologica delle situazioni. Parlare di una morale si può, nella concezione del Reichenbach, solo a patto di togliere da questo termine ogni suo genuino significato. Il lettore, che ha seguito il Reichenbach attraverso tutte le sue opere, si chiede con sgomento, giunto a questa conclusione, se era necessario impegnarsi in così complicate ed ossessive analisi linguistiche per giungere al medesimo risultato della sociologia ottocentesca: un'etica senza legge, una morale senza criterio, un agire senza norma. Gli è che un agire morale ha un senso solo nell'ambito di una concezione metafisica. Una «filosofia», come il neopositivismo, che pretenda di limitarsi ad un'analisi dell'espressione linguistica, è incapace di dare un criterio assiologico. L'analisi semiotica - sia essa sintattica, semantica o pragmatica - è per definizione neutra e non può condurre che ad una morale del disimpegno: dato che l'impegno etico è sempre consistito nell'imporre o almeno nel riconoscere dei valori diversi da quelli comunemente riconosciuti e non già nell'adattarsi conformisticamente all'*habitat* sociale. L'incapacità del Reichenbach, così grande scienziato e metodologo, di darci una morale, è un'ulteriore riprova della impossibilità del neopositivismo di sostituirsi alle filosofie e della necessità di riproporre in tutta la sua insostituibilità, quel problema dell'apriori - conoscitivo ed etico - che il *Wiener Kreis* ha dogmaticamente accantonato.

II - Etica e sociologia in R. von Mises

Il probabilismo - Insignificanza della metafisica - Filosofia e scienza - L'avvento del *novus ordo* scientifico - L'etica non è ancora scienza ma può e deve essere scienza - Origine empirica degli imperativi etici - L'origine sociologica della norma - La normatività come persuasione psicologica - Impossibilità di una scienza assiologica - L'astrattezza della morale kantiana va superata mediante una concretizzazione sociologica - Impossibilità di una morale fondata sulle scienze naturali - La morale come descrizione del comportamento sociale - Lo scetticismo etico come conseguenza dell'assolutismo - La variabilità delle norme etiche - Sociologismo ottocentesco della morale vonmisesiana - Suo dogmatismo realistico.

Assai legato al neopositivismo del Reichenbach è il probabilismo di Richard von Mises. Come il Reichenbach, anche il von Mises enuncia una teoria statistica della probabilità (1); ma nell'ambito di questa comune concezione probabilistica il von Mises si distacca dalla concezione reichenbachiana, perché nega la possibilità di una matematizzazione dell'induzione sulla base della probabilità. Nell'opera più vasta - quanto a interessi - del Nostro, il *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, anche i problemi delle *Geisteswissenschaften* vengono trattati alla luce della filosofia neopositivistica: il von Mises, pur essendo, come il Reichenbach, membro del *Berliner Kreis*, è strettamente legato alle concezioni del *Wiener Kreis* attraverso l'opera dello Schlick, di cui risente in più concezioni l'influenza.

Come tutti i neopositivisti, anche il von Mises ritiene che solo le proposizioni logiche e quelle fattuali siano verificabili - sia pure con metodi probabilistici - e confina, pertanto, la metafisica nel campo dell'*Unsinnig*: «Le proposizioni metafisiche sono formalmente caratterizzate dal fatto che non sono concordabili con una parte essenziale delle regole del linguaggio comune e delle enunciazioni, che costituiscono il complesso della scienza, cioè non obbediscono

(1) Si vedono le seguenti opere: *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit* (Vienna 1928) e *Wahrscheinlichkeitsrechnung und ihre Anwendung in der Statistik und theoretischen Physik* (Vienna 1931).

alle regole della sintassi logica accettate in questi campi. In casi estremi esiste a mala pena una concordabilità entro la singola opera metafisica o entro quella data scuola. La mancanza di concordabilità ha per conseguenza una limitazione, o, eventualmente, la completa eliminazione del controllo sulle enunciazioni mediante l'osservazione» (2). Il von Mises non esclude che i problemi metafisici sorgano da esigenze reali: «Lo scopo che, in fondo, sta alla base degli sforzi dei metafisici non è fundamentalmente diverso da quello che perseguono le scienze: dare una riproduzione concettuale del mondo, descrivere la realtà, mostrare rapporti atti a guidare le azioni umane» (3). Questo scopo non è però realizzabile attraverso la metafisica, ma, soltanto, attraverso la scienza. Con ottimismo ed entusiasmo ottocenteschi, che tralucono del resto dallo stesso titolo dell'opera, il von Mises - novello Comte - annuncia la fine dell'era metafisica e l'avvento dell'*empiristische Wissenschaftsauffassung*: «I sistemi metafisici e religiosi, sorti dall'esigenza di una chiarificazione teoretica e di regole pratiche di comportamento, rappresentano tentativi rudimentali, perché non concordabili, di assolvere a compiti non assolti dalla scienza. Può essere che tali sistemi sopravvivano, in forme nuove o vecchie; comunque, la loro sfera d'influenza viene continuamente respinta dallo sviluppo della scienza, che stende un sistema di conoscenze completamente concordabili tra loro su una parte sempre più ampia degli interessi umani» (4). Mentre, infatti, le metafisiche ripetono senza continuità errori diversi, la scienza procede senza sosta, verso mete sempre più alte e radiose: «Siamo convinti che la concezione da noi esposta è un anello nella lunga catena di un'evoluzione, che può bensì avere a soffrire delle mutevoli condizioni esterne (politiche), ma nei suoi aspetti essenziali progredisce ininterrottamente; essa presumibilmente rappresenta l'unica strada su cui l'umanità muove verso la graduale diminuzione di quello stato di malessere che la affligge» (5).

Se, dunque, l'unica forma di sapere valido è la scienza, è naturale che il von Mises ammetta solo una trattazione scientifica della etica. Ciò non significa, però, che esista come scienza: Effettivamente, non si è finora riusciti, nonostante sforzi secolari, ad indicare

(2) *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung*, Vienna 1939; tr. it. di V. Villa, col titolo: *Manuale di critica scientifica e filosofica*, Milano 1950, pp. 399-400 (sul quale cfr. il resoconto di F. Rossi-Landi, in «Rivista di filosofia», pp. 424-39).

(3) *Kleines Lehrbuch*, p. 397.

(4) *Kleines Lehrbuch*, pp. 412-3.

(5) *Kleines Lehrbuch*, p. 561.

principi etici che godano il riconoscimento generale unanime, e non si prevede neanche che questa mèta dell'etica *normativa* possa mai venir raggiunta nel futuro» (6). Per trattazione scientifica dell'etica il von Mises intende soltanto l'analisi dei comportamenti e delle espressioni morali: «la possibilità di trattare i cosiddetti problemi dell'etica domandandoci che cosa si intenda con proposizioni di questa forma: *L'uomo vuole e deve, gli è lecito, è costretto.....* Nella descrizione del complesso dei fenomeni indicato da tali termini risiede per noi l'etica scientifica» (7).

Il primo risultato della trattazione scientifica dell'etica è il riconoscimento dell'origine empirica di tutti i termini etici aventi carattere normativo e imperativo: «Da originarie proposizioni imperative, dirette da una persona che dava ordini ad un'altra che li riceveva, si sono sviluppate a poco a poco prescrizioni di dovere impersonali e assolute. Esse vengono diffuse mediante le diverse forme di comunicazione tra i membri della comunità» (8). Non esiste alcun apriori etico e il dovere morale ha un'origine sociologica. Il carattere di normatività implicito nei termini etici altro non è che un espediente psicologico per renderli universalmente validi, ma non è affatto dimostrabile nei termini della descrizione scientifica: «Il rendere assolute le proposizioni imperative porta a supporre la esistenza di una scala obbiettiva di valori delle azioni morali. Ciò si spiega psicologicamente col forte bisogno pratico di una valutazione il più possibile unitaria e inconfutabile. L'osservazione spregiudicata non offre alcun riferimento per l'esistenza di un'intuizione morale comune a tutti gli uomini, indipendentemente dalle loro condizioni di vita e dalla loro situazione momentanea» (9).

Il riconoscimento dell'origine empirico-sociale delle massime etiche, introdotte psicologicamente a scopo persuasivo, esclude la possibilità di fondare una morale come scienza, cioè la pretesa di stabilire certezze etiche universali. Perché un'etica come scienza fosse possibile, sarebbe necessario poter effettuare un passaggio dalle proposizioni enunciativo-descrittive a quelle imperativo-normative: che è appunto ciò che il neopositivismo nega. È naturale che la conclusione di questo ragionamento non possa essere che la negazione di ogni possibile assiologia, che voglia presentarsi come scienza: «La concezione di una generale dottrina dei valori (assiologia), che

(6) *Kleines Lehrbuch*, p. 482.

(7) *Kleines Lehrbuch*, p. 484.

(8) *Kleines Lehrbuch*, p. 488.

(9) *Kleines Lehrbuch*, pp. 490-1.

dovrebbe comprendere valutazioni logiche, estetiche e morali, non ha alcun fondamento nell'esperienza. È fondata fra l'altro su un misconoscimento del carattere tautologico delle proposizioni logiche e matematiche. In nessun caso concreto si è riusciti finora a rendere soltanto plausibile il passaggio da proposizioni logiche a proposizioni imperative o a valutazioni» (10).

La critica del von Mises si dirige prevalentemente contro chi tentò nella più impegnata maniera di costituire un'etica scientifica: E. Kant. La critica fondamentale riguarda l'astrattezza dell'imperativo categorico: il *tu devi!* è incapace di prescrivere concretamente quale sia l'effettivo comportamento da seguirsi: «A nostro parere il principio di Kant non contribuisce affatto a risolvere un qualunque problema serio concernente il comportamento morale in una situazione concreta» (11). L'unica possibilità di rivalutare l'etica kantiana è di garantire l'imperativo categorico con un criterio concreto e oggettivo, che non può non essere che la determinazione di esso mediante la sociologia: «Il *principio della pura ragione pratica*, che Kant mette al culmine della sua etica, non offre un punto di riferimento preciso per giudicare il comportamento di un uomo in una qualche situazione, giacché presuppone che sia già noto quali principi siano idonei come fondamenti di norme generali. Il principio kantiano dice soltanto che il giudizio morale di ogni azione di un singolo è un problema sociologico» (12).

Se, poi, non è possibile fondare un'etica sulla metafisica, non si può neppure fondarla sulle scienze naturali. Vi sono stati, sì, tentativi di fondare la morale sulle scienze naturali, come l'evoluzionismo etico di Spencer e l'imperativo energetico di Ostwald; ma entrambi sono falliti - come destinato a fallire è ogni tentativo del genere - perché l'indagine scientifica è necessariamente limitata alla constatazione di connessioni tra i fenomeni espresse mediante enunciati dichiarativi, mentre le proposizioni etiche non possono avere carattere normativo. Ogni etica biologica o fisica è per definizione impossibile: «Tutti i tentativi di costruire un'etica (un sistema di norme assolute) su teorie della fisica o della biologia devono fallire poiché le proposizioni di queste scienze (come di tutte le altre) sono proposizioni enunciative e non normative. Tutte le norme sono poste, accettate e osservate in seguito a decisioni, che l'individuo prende sotto l'influsso dello stato e della società. Le ricerche scientifiche in proposito, e soprat-

(10) *Kleines Lehrbuch*, p. 494.

(11) *Kleines Lehrbuch*, p. 518.

(12) *Kleines Lehrbuch*, p. 519.

tutto sociologiche, non possono che indicare i rapporti fra i diversi gruppi di azioni e di processi» (13).

Se, allora, la morale non può essere fondata né sulla metafisica, né sulla fisica, né sulla psicologia, né su alcuna altra scienza, come è possibile indicare un comportamento umano valido intersoggettivamente? Il von Mises esce da questo *impasse* nell'unico modo possibile, cioè fondando la morale sulla sociologia, o dottrina descrittiva del comportamento sociale. Questo non significa che la morale possa venire fondata come scienza oggettiva in senso assoluto. La normatività delle proposizioni morali riflette solo, come abbiamo visto, preoccupazioni imperative di ordine psicologico. Ma tale normatività è indimostrabile e inverificabile sinché non sia tradotta in termini descrittivi, e perciò verificabili: «Con un atteggiamento sufficientemente critico di fronte al linguaggio non è conciliabile la concezione dell'esistenza di autentiche proposizioni normative, e con ciò una distinzione assoluta fra scienze normative ed enunciative» (14).

Normatività equivale ad inesprimibilità, come descrittività equivale a verificabilità e perciò a significato. Le proposizioni morali sono incomprensibili sul piano normativo ed in tal senso si può dire che è proprio l'assolutismo morale a condurre allo scetticismo etico, dato che questa normatività è una semplice categoria psicologica individualmente relativa. Una norma morale oggettivamente valida - se pur mai in senso assoluto, ma nel senso dell'adeguazione al gruppo sociale - è possibile invece se noi la fondiamo sulle indagini sociologiche del comportamento: «Chiamare scienze normative la teoria del diritto e dell'etica, per dare loro una posizione speciale nel quadro delle scienze, con un certo senso di privilegio e di maggiore fama, non appare compatibile col nostro atteggiamento critico del linguaggio. In quanto riflessioni accettabili come scientifiche nel senso più ampio della parola, esse costituiscono parti di una sociologia generale o, comunque, di un ramo della scienza per le cui proposizioni sussistono le stesse esigenze di controllabilità e di concordanza con l'esperienza, come in ogni altro settore di tutta la scienza» (15).

In tale concezione della morale come sociologia il von Mises cerca di far rientrare, con evidenti forzature ideologiche, filosofi come Socrate e Spinoza, interpretati l'uno come utilitarista e l'altro come edonista. La debolezza di tali interpretazioni è tale che non vale la pena

(13) *Kleines Lehrbuch*, p. 522.

(14) *Kleines Lehrbuch*, p. 505.

(15) *Kleines Lehrbuch*, p. 507.

di indugiarsi. Come, del resto, la tesi misiana della derivazione della religione dall'autoconservazione appare chiaramente il prodotto della limitatezza speculativa dell'Autore, che esamina solo l'aspetto biologico e sociale della religione - che spesso ne costituisce la più radicale negazione - trascurando il carattere solitario ed inesprimibile dell'esperienza religiosa nella sua forma più autentica e genuina - che non è, ovviamente, «verificabile!» - Ciò che importa notare è la riduzione del problema religioso dalla ricerca di una norma assoluta alla constatazione di costanti sociologiche del comportamento sociale: «L'osservazione spregiudicata delle norme morali vigenti nel nostro ambiente, spesso incerte e oscillanti, come pure l'esperienza storica e geografica, ci insegnano concordamente che i giudizi morali hanno il tipo di costanti naturali, ma sono delle variabili dipendenti dalla totalità delle condizioni sociali in cui vive il gruppo umano» (16).

Non diversamente dal Reichenbach, dunque, il von Mises riproduce sostanzialmente l'etica sociologica del positivismo ottocentesco, sia pure mediante una più scaltrita analisi del linguaggio. Ma la essenziale caratteristica del naturalismo positivista, cioè la dogmatica importanza attribuita al sociale rispetto all'individuale, si ripresenta con tutte le sue deleterie conseguenze anche nel probabilismo neopositivista del von Mises. L'etica del Nostro è, logicamente, appena accennata, dato il carattere manualistico dell'agile volume. Ma non si vede cosa di più avrebbe egli potuto dire, anche sviluppando i motivi accennati nell'ultimo capitolo della sua opera, rispetto al positivismo ottocentesco. Le critiche che contro l'etica sociologica si possono rivolgere - la gratuita elevazione del fatto a valore, l'arbitrario accantonamento del problema dell'apriori, l'incapacità di spiegare in termini comportamentistici le esperienze rare e anticonformistiche, il carattere tipicamente passivistico e consuetudinario della condotta indicata da tale morale come valida, il sostanziale scetticismo etico che permane sotto le dogmatiche riduzioni sociologiche, l'impossibilità di giustificare il sorgere del valore sullo stesso piano storico-sociale - valgono anche contro le teorie morali del von Mises, la cui riproposizione dei motivi del positivismo ottocentesco è una riconferma non solo della incapacità neopositivistica di costituire un'etica senza derivarla dal veteropositivismo, ma altresì della sostanziale identità dei due movimenti sulla base del medesimo inconfessato e incontrollato scientismo dogmatico.

(16) *Kleines Lehrbuch*, p. 513. Un interessante storia dell'etica da un punto di vista sociologico è il volume di C. Brinton, *A History of Western Morals*, New York 1959.

III - La morale sociale di A. Pap

Importanza degli *Elements* - Le correnti del neopositivismo - Il rifiuto della metafisica e la riduzione della filosofia ad analisi del linguaggio - Etica normativa ed etica analitica - Duplice rifiuto dell'assolutismo etico - Il metodo di verifica dei giudizi etici - *Moral rule* e *moral principle* - La fallacia naturalistica e l'intuizionismo - La teoria emotiva - Significato emotivo e descrittivo - Oggettività, soggettività e intrasoggettività - Relatività empirica e filosofica - Il relativismo sociale - Il «naturalistic approach» - Edonismo psicologico ed edonismo etico - Il problema del libero arbitrio - Il rifiuto dell'indeterminismo e del determinismo - La libertà condizionata e la possibilità della scelta - Significato e limite dell'etica papiana - L'utilitarismo non naturalistico e il suo circolo vizioso - L'inevitabilità dello scetticismo etico - Apparente superamento di esso mediante il conformismo sociale - La priorità del sociale come annullamento della libertà e della morale - Estraneità alla etica del problema delle tecniche persuasive per la loro neutralità - Le indagini del Pap non affrontano neppure il problema etico vero e proprio: ondeggiano tra un valore che non è e un essere che non vale.

Gli *Elements of Analytic Philosophy* (1) di Artur Pap costituiscono una sorta di *summula* del neopositivismo: e sia detto senza ironia e nel miglior senso del termine, dato che si tratta di un'opera esauriente, attenta e precisa, che cerca di esaminare la filosofia analitica in ogni suo aspetto. Alla fine del volume, che supera le cinquecento pagine, un glossario di tutti i termini usati ne chiarisce il senso e riesce di straordinaria utilità allo studioso. Nonostante tutta l'opera meriti un attento esame concentreremo - ai fini del presente studio - la nostra attenzione sopra il secondo capitolo: *Some Problems of Analytical Value Theory* (2).

Il Pap distingue nella filosofia neopositivistica quattro diverse correnti (*factions*):

1. - i *carnapiani*, che definiscono i concetti fondamentali della

(1) *Elements of Analytic Philosophy*, New York 1949.

(2) Ci siamo ampiamente serviti dello studio di Uberto Scarpelli, *Alcuni problemi della teoria analitica del valore nel libro «Elements di filosofia analitica» di Arthur Pap*, in «Rivista di filosofia», 1953, pp. 521-37, che è di primaria utilità per l'esame dell'opera papiana. Una chiara, anche se breve, recensione dell'opera è quella di P. Filiassi Carcano, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1951, pp. 290-2.

scienza mediante le costruzioni di linguaggi logico-formali (*ideal, formalized languages*);

2. - i *mooriani*, che concentrano la loro attenzione quasi esclusivamente sul linguaggio del senso comune (*language of common sense*);

3. - i *wittgensteiniani*, o positivisti terapeutici, che vogliono liberare la filosofia da quegli eterni problemi (*perennial problems*) che sono pseudoproblemi (*no genuine problems*);

4. - gli *indipendenti*, che con analisi pazienti e dettagliate cercano di chiarire i problemi delle scienze particolari (3).

Egli non si dichiara seguace di una di queste correnti e ciò dipende da una certa larghezza di vedute e da una connaturata moderazione dell'Autore. Questo, però, non comporta che il Pap sia incerto o confuso nelle sue scelte: ché, anzi, la sua adesione all'empirismo logico è piena e calorosa; ma solo che egli vuole evitare i settarismi della scuola e mostrare la vitalità di un movimento, che non si è mai fossilizzato in una scuola.

Del resto, il suo neopositivismo è al disopra di ogni sospetto e la sua larghezza di vedute non lo conduce mai a civettare con la metafisica: «Lo studio della filosofia analitica..... presuppone il gusto per il pensare e per il parlare esatto (*a palate for exact thinking and speaking*), e pertanto la filosofia analitica si rivolgerà naturalmente a chi abbia mentalità scientifica piuttosto che agli entusiasti religiosi, ai poeti ed ai pittori» (4). Il rifiuto della metafisica e la riduzione della filosofia all'analisi del linguaggio sono gli assiomi neopositivistici che il Pap accetta senza incertezze, cosicché egli riconosce «che il linguaggio filosofico dovrebbe essere uno strumento di chiarificazione (*clarification*) e non di confusione (*obfuscation*)» (5). Si tratta, dunque, di esaminare i problemi sotto l'aspetto semantico e non sotto l'aspetto metafisico: «in generale, tutti i tipici problemi filosofici del tipo: «qual'è la *natura* di X», possono essere interpretati come problemi di analisi logica, del tipo: «qual'è il significato della parola 'X' o di qualunque suo sinonimo», o: «qual'è il significato dell'affermazione contenente la parola 'X'» (6).

Alla luce di questa valida proposizione dei problemi il Pap si chiede: «What is Ethics?». L'etica va anzitutto distinta dallo studio del comportamento umano (*human behavior*), perché in tal senso essa sarebbe una semplice branca della psicologia. Una scienza mo-

(3) *Elements*, pp. IX-X.

(4) *Elements*, p. VI.

(5) *Elements*, p. VII.

(6) *Elements*, p. VII.

rale non cerca mai di stabilire come gli uomini si comportano, ma come devono comportarsi. L'etica dovrebbe dunque definirsi come la «*normative science of human conduct*» (7): ma una tale definizione risulta una *contradictio in adiecto*, perché nessuna scienza può essere normativa. Non rimane, allora, se non trattare l'etica come *analitica*: «la definizione dei termini etici ed ogni problema legato a tale definizione (come la definibilità dei predicati normativi in generale, i metodi per verificare i giudizi di valore) è il compito dell'etica analitica. L'etica analitica è così una branca della filosofia analitica» (8). Ciò che alla lucida intelligenza del Pap preme chiarire è in primo luogo la netta distinzione tra l'etica analitica e le altre discipline affini, onde poter svolgere un'indagine centrata e appropriata: «L'etica analitica come branca della filosofia analitica, dovrebbe essere chiaramente distinta dall'etica empirica, dallo studio genetico e descrittivo delle valutazioni morali, e dalle morali propagandistiche» (9).

Non deve stupire, dunque, che l'etica analitica non si occupi di stabilire *che cos'è il bene*, ma, semplicemente, di analizzare il significato del linguaggio etico. La possibilità di definire in termini univoci e intersoggettivi il bene è legata ad una delle due seguenti condizioni:

1. - esiste una realtà ontologica trascendente che è in sè *Bonum* (Idee, Dio, Assoluto, etc.);
2. - il criterio del Bene è definibile in termini scientifico-induttivi sulla base delle scienze naturalistico-sociali.

L'empirismo logico, come è noto, rifiuta la prima tesi come metafisica e la seconda come viziata dalla fallacia naturalistica: è naturale che il concetto di bene risulti in tal modo indefinibile. L'analista morale non deve neppure chiedersi: *che cos'è il bene*, ma, semplicemente: *qual'è il metodo per verificare i giudizi etici?* Tale metodo venne, secondo il Pap, fissato dallo Stuart Mill con la massima: «Tutto ciò che può essere provato come buono, lo può solo dimostrando che è mezzo per qualche cosa che è ammesso come buono senza prova» (10). Il metodo di verifica del giudizio etico è dunque un sillogismo, nel quale il termine *buono* compare nella conclusione solo perché è già contenuto nelle premesse. Il Pap lo schematizza in questa forma:

1. - premessa maggiore: *y* è buono;
2. - premessa minore: *x* ha come conseguenza *y*;

(7) *Elements*, p. 13.

(8) *Elements*, p. 13.

(9) *Elements*, p. 16.

(10) *Elements*, p. 23.

3. - ergo: *x* è (almeno strumentalmente) buono.

È naturale che il termine *x* può essere in (3) definito buono solo perché in (2) è definito come mezzo per conseguire *y*, che in (1) è definito buono. Si potrebbe anche dire, riprendendo una definizione introdotta con terminologia analitica dallo Stevenson riprendendo una distinzione del Moore, che *y* è intrinsecamente buono, e *x* estrinsecamente. Ma ciò che preme soprattutto al Pap di rilevare è l'impossibilità di dimostrare l'assioma morale (1): *y* è buono. Un bene strumentale, infatti, trae la sua validità dall'essere mezzo per il fine del bene intrinseco. Ma questo bene intrinseco - che non può pertanto essere provato mediante una deduzione - non è dunque definibile. Il bene strumentale ed estrinseco, che il Pap definisce anche «*moral rule*» è provato valido dalla premessa maggiore, definita dal Pap «*moral principle*»: se, però, il *moral rule* è definibile mediante il *moral principle*, questo non è definibile, perché altrimenti cesserebbe di essere un *moral principle* e diverrebbe un *moral rule* rispetto ad un nuovo *moral principle* indefinibile: «Se giustificare una regola morale *significa* derivarla da un principio morale, deriva dal vero significato di «giustificare» in questo contesto che un principio morale non può essere giustificato nel suddetto senso di «giustificazione». È il medesimo tipo di impossibilità che si intende dicendo: «gli assiomi non possono essere provati»; gli assiomi non possono essere provati perché un assioma è, per definizione, una proposizione che è ammessa per vera in ogni dimostrazione. Se io non posso provare un assioma è perché ogni proposizione che io riesca a provare dovrei chiamarla un teorema, non un assioma. Analogamente, una proposizione etica giustificabile è per definizione una regola, non un principio. Sarebbe ridicolo constatare che un'affermazione come «le norme morali definitive non possono essere giustificate» è una comune tautologia, dello stesso tipo come «le particelle indivisibili non possono essere ulteriormente divise» (11).

Il Pap, dunque, ritiene che i *moral principles* siano indefinibili ed indimostrabili. Egli si riallaccia all'etica di G. E. Moore, negando la possibilità di esprimere un termine morale mediante un termine descrittivo: «la fallacia naturalistica» dell'empirismo consiste appunto in questa immotivata pretesa di tradurre i giudizi di valore in giudizi di fatto. Ma, come rifiuta il naturalismo, così il Pap rifiuta l'intuizionismo, cioè quella teoria etica, secondo la quale il bene verrebbe intuito

(11) *Elements*, pp. 28-9.

o appreso da un «hypothetical sixth sense» (12). Com'è possibile, allora, mantenere il concetto di indefinibilità dei termini etici senza cadere nell'intuizionismo? Il Pap risolve questo problema nella stessa maniera dello Stevenson: attribuendo ai termini etici un significato emotivo. Certo ogni termine etico detiene *anche* un significato descrittivo: ma oltre a questo ha pure un significato emotivo, che, in quanto tale, è indefinibile, se si pensa che la medesima parola suscita talora diverse reazioni psicologiche: «La parola *guerra*, sia che evochi un senso di terrore o un senso di eroico coraggio, dal punto di vista descrittivo significa la stessa cosa» (13). Il significato semantico è lo stesso, ma il significato emotivo è diverso, perché lo scopo dei termini etici non è conoscitivo, ma pragmatico: «Concordamente alla *teoria emotiva*, le principali funzioni dei giudizi etici sono l'espressione e la motivazione, non la descrizione di uno stato non osservabile di cose» (14).

Questa accurata distinzione permette all'analitica morale di evitare molti errori e mistificazioni (*mystifications*), nei quali sono caduti molti filosofi morali confondendo l'aspetto conoscitivo e quello emotivo delle *ethical sentences*. È naturale che il Pap, fedele alla *emotive theory*, rifiuti il carattere oggettivo dei valori: «i valori sono funzioni delle condizioni ambientali ed organiche» (15); non esistono valori senza le aspirazioni umane (*men's desires*). L'affermazione della oggettività del valore è possibile solo trasformando il giudizio: (1) *io attribuisco valore a x*, nel giudizio: (2) *x è un valore*; o il giudizio: (1) *noi dovremmo fare x*, nel giudizio: (2) *x è un dovere*. Il passaggio da (1) a (2) è in ogni caso un procedimento di astrazione e di ipostatizzazione, che non è né giustificabile né verificabile.

Se, però, il Pap rifiuta il carattere oggettivo del valore, egli, d'altra parte, non accetta neppure il soggettivismo etico, secondo il quale il valore esisterebbe solo nella mente. Tale soggettivismo è decisamente rifiutato dal Pap, che comprende come esso conduca allo amoralismo scettico: pur non detenendo alcun significato ontologico-metafisico i termini etici debbono però avere un carattere intersoggettivo, che il Pap, con un ampliamento semantico, non esita a definire *oggettivo*. Questo carattere intersoggettivo viene chiarito dal Pap con esempi tratti dalle due scienze valutative: l'etica e l'estetica. Dire, per esempio, che la «Nona» di Beethoven è grande (*great*) significa

(12) *Elements*, p. 32.

(13) *Elements*, p. 33.

(14) *Elements*, p. 34.

(15) *Elements*, p. 35.

affermare un valore non soggettivo, ma oggettivo - se pure non sul piano naturalistico -: «*x è grande = df se y fosse un osservatore competente e y percepisse x, allora y ammirerebbe x*» (16). Dato il parallelismo tra la teoria emotiva del valore estetico e la teoria emotiva del valore etico l'esempio testè riferito è facilmente applicabile anche alle *ethical sentences*.

Come il Pap rifiuta il soggettivismo etico, così egli si oppone alla definizione «relativismo etico» usata nel senso tradizionale del termine. Egli ammette che ciò che è bene in una società non lo è in un'altra (esempio: la poligamia), ma cerca di distinguere la tesi filosofica dalla tesi empirica. Mentre, infatti, l'*empirical thesis*, di cui si servono gli antropologi nella loro critica degli assoluti valori metafisici e religiosi, afferma che tale diversità di valore esiste di fatto; la *philosophical thesis*, invece, afferma che, dato che i termini morali si riferiscono a relazioni di conformità o difformità tra il comportamento umano e le regole sociali, è possibile che tale diversità di valore esista. Mentre, cioè, il relativismo empirico si riferisce alla realtà fattuale, il relativismo filosofico concerne semplicemente l'analisi del linguaggio.

Tale relativismo il Pap volentieri ammette, purché sia inteso come relativismo sociale e non individuale. In tal modo il principio utilitaristico della maggior felicità per il maggior numero di uomini possibili viene implicitamente ammesso, dato che la possibilità di superare l'individualismo morale - o egoismo - si fonda sulla trasformazione del relativismo da egoistico a sociale. Il relativismo egoistico (*egoistic relativism*) fa coincidere la proposizione: «*x è buono*» con l'altra: «*a me piace x*». Il relativismo sociale (*social relativism*) ammette invece la possibilità di un valore intersoggettivo.

La possibilità di un valore intersoggettivo risulta evidente non già sul piano individuale, ma su quello sociale. Se, infatti, il giudizio: «*x è buono*» equivale a: «*x è intersoggettivamente desiderato*», e quest'ultimo equivale a: «*x promette di essere piacevole*» (sia in senso materiale che spirituale), è possibile definire il valore in termini di utilità, benessere, felicità, piacere - tutti termini che, grosso modo, si equivalgono -. In ciò consiste quello che il Pap definisce «*naturalistic approach to ethics*»: «un avvicinamento naturalistico all'etica è strettamente congiunto con un'analisi edonistica di *bene* e *male* nei termini di *piacere* e *dolore*. L'edonismo etico può essere

(16) *Elements*, p. 38. Il segno = *df* vale «uguale per definizione».

definito, alquanto rozzamente, dal principio che «x è buono» è equivalente a «x produce piacere» (17).

Come il relativismo filosofico si distingueva dal relativismo empirico, così l'edonismo etico «non deve essere confuso con l'edonismo psicologico, che non è una teoria concernente il criterio della moralità, ma concerne la questione *genetica*: che cosa motiva la condotta umana?» (18). Gli sviluppi che tale edonismo ottiene nell'indagine papiana sono: la differenziazione dei piaceri e lo stabilimento di tecniche adatte per misurarli; la critica della morale kantiana, che costituisce col suo concetto di dovere assoluto l'ostacolo più grande nei confronti di ogni edonismo; la definizione dell'utilitarismo come del più importante sistema di edonismo etico; la riconosciuta implicazione pragmatistica dell'edonismo; il tentativo di non ricadere nella fallacia naturalistica definendo l'utilitarismo nei termini della «persuasive definition»; l'eliminazione del contrasto tra virtù e felicità. Tutti sviluppi assai logici ed ovvii, che già lo Schlick aveva tratto dalle sue premesse empiristiche. Un interesse particolare offre l'ultima parte del capitolo, dedicata al problema del «free will».

Secondo il Pap il problema del libero arbitrio non ha mai ottenuto una soluzione rigorosamente valida, perché è sempre stato posto in termini linguisticamente inesatti. Bisogna dunque cercare di definire con precisione cosa si intenda con l'espressione «libero arbitrio». L'autore al quale il Pap si appoggia in questa definizione è il Locke, che gli suggerisce questa definizione di *libero arbitrio*: «A compì liberamente l'azione $x = df$ se A non avesse scelto di fare x , non avrebbe fatto x . In questo senso di *libero*, dunque, una scelta libera sarebbe una scelta che una persona non avrebbe fatta se non avesse scelto - di» (19). L'errore delle filosofie assolutistiche consiste nella medesima domanda: se il volere sia libero; perché essendo sempre il volere motivato, la domanda si sposta sul motivo del motivo, sul motivo del motivo del motivo, e così via senza fine, sino a giungere a proposizioni che sono pseudoproposizioni perché cercano di risolvere pseudoproblemi. Insomma, il libero arbitrio fu sovente inteso come assoluta indeterminazione, possibilità gratuita di scelta, libertà incondizionata (*unconditional freedom*). Dato che una tale libertà risulta inesistente ed assurda, si passò dalla postulazione dell'assoluta libertà all'affermazione del totale determinismo: due posizioni entrambe dog-

(17) *Elements*, p. 43.

(18) *Elements*, p. 43. Il termine *genetico* è usato dal Pap nel senso di causale (cfr. *Glossary*, sotto *definition*, p. 485).

(19) *Elements*, p. 56.

matiche. È naturale che ogni atto sia parzialmente determinato: ma questa parziale determinazione - proprio perché *parziale* - non esclude una parziale libertà. Che sarà, appunto, una libertà condizionata (*conditional freedom*) e parziale: ma sarà pure l'unica libertà possibile per l'uomo.

Ciò che al Pap preme di mostrare è che questo più concreto concetto della libertà condizionata non conduce necessariamente al fatalismo, perché il condizionamento relativo non esclude una scelta. Non si deve confondere *determinazione* e *costrizione*, perché il primo termine è necessario a fondare una nozione concreta di libertà, mentre il secondo ne costituisce la completa negazione: «Se *determinismo* è usato nel senso dianzi definito, allora, evidentemente, si può essere un determinista e nello stesso tempo credere all'esistenza di una *libertà condizionata*: un'azione è condizionatamente libera se non sarebbe stata compiuta qualora l'agente non avesse scelto di compierla. L'opposto della libertà in questo senso non è il determinismo ma la *costrizione*» (20).

Questa la ricca analisi dei problemi morali compiuta dal Pap nella sua problematica esauriente opera. È vero che essa non si distacca dai risultati raggiunti dallo Stevenson, ch'egli cita nella prefazione, insieme col Feigl ed il Carnap per le «valuable critical suggestions» (21) che ne ha tratto. Rispetto a *Ethics and Language*, però, l'opera del Pap offre qualcosa di più e ciò costituisce ad un tempo il suo pregio e il suo limite: pregio, perché egli non si limita ad un'analisi metodologica intorno al linguaggio morale, ma tenta di fondare un'etica conforme alle teorie neopositivistiche, sia pure sotto la forma, com'egli dice di un *approach*; limite, perché l'essersi impegnato in una definizione positiva dell'etica lo espone a critiche che contro lo Stevenson non avrebbero neppure ragione di essere formulate.

La via d'uscita, mediante la quale il Pap pensa di poter evitare il disimpegno delle semplici analisi linguistiche, è l'utilitarismo. È bene ciò che piace ai competenti, che sono quindi in grado di sta-

(20) *Elements*, p. 60. Per una soluzione simile del problema del libero arbitrio si veda lo studio *The Freedom of the Will* redatto da «The University of California Associates», nei *Readings in Philosophical Analysis* di H. Feigl-W. Sellars, New York 1949, pp. 594-615. La tesi sostenuta è la seguente: Non esistono atti liberi nel senso dell'indeterminazione. Tutti gli atti sono determinati da un motivo. L'errore delle filosofie è di aver confuso *freedom* e *indetermination*, mentre si può parlare di atti liberi solo in quanto *più* o *meno* determinati. La determinazione non esclude la responsabilità e non conduce necessariamente al fatalismo.

(21) *Elements*, p. XI.

bilire una regola morale intersoggettiva, la quale, pur non detenendo una validità assoluta - termine, questo, che irrita l'empirista logico - ha però un valore oggettivo e consente un relativo accordo etico. La «competenza» deve essere stabilita con criteri validi, per poter affermare che il giudizio dei «competenti» vale rispetto ai giudizi formulati da selvaggi o da ignoranti; ci vuole, cioè, un criterio capace di stabilire oggettivamente la competenza, indipendentemente dalla risposta del soggetto, di cui dobbiamo stabilire la competenza, nei confronti dei valori etici ed estetici. Ma tale criterio non è palesemente ritrovabile sul piano empirico dei fatti, dato che si finisce sempre per cadere in un circolo vizioso: si definisce competente chi detiene la capacità di comprendere il valore, ma si definisce poi il valore in base alla capacità del competente di riconoscerlo come tale. Finché si tenta di trarre il valore dai fatti lo scetticismo etico non è evitabile (22). Non deve stupire, allora, che il definire il naturalismo etico - come fa il Pap - nei termini soggettivi degli interessi umani di gruppo conduca il nostro Autore ad asserire candidamente che male è ciò che il gruppo disapprova e bene ciò che il gruppo, mediante i suoi educatori, cerca di imporre come valore nella gioventù: «Che un individuo non voglia ciò che è buono significa che le sue preferenze non sono condivise dagli altri. Questi *altri* possono essere la maggioranza, come nella democrazia, o una minoranza privilegiata, come nell'aristocrazia o nello stato fascista» (23).

La gravità di questa affermazione risulta evidente. La condotta dell'individuo è determinata da quella del gruppo - non importa quale gruppo sia - e la libertà personale consiste unicamente nell'accettare il condizionamento sociale. La morale non è altro che cieco conformismo; e non di fronte a principi assoluti, ma di fronte alla società. Stupisce che il Pap possa ancora parlare, nella sua concezione, di libero arbitrio. Questa priorità del sociale sull'individuale, o, ch'è lo stesso, del fatto rispetto al valore, conduce infatti all'annullamento della libertà personale, che non può concepirsi diversamente che come possibilità di agire, in una certa società, anche contro le norme di comportamento di questa, in nome di un valore, che non è possibile derivare dalla società, perché costituisce il criterio per giudicarne la validità

(22) Chi ha mostrato chiaramente l'impossibilità di fondare il criterio del vero sull'autorità dei competenti è stato G. Rensi, in *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*; Milano 1939. Rimandiamo al nostro studio *Scetticismo e misticismo nel pensiero di G. Rensi*, Siracusa 1958, pp. 27-ss.

(23) *Elements*, p. 39.

morale. In questo senso, la società esercita sull'individuo non una azione di condizionamento, ma di coazione e di annullamento.

Il problema morale vero e proprio - che è quello del valore a priori - sfugge completamente all'analisi del Pap, il quale ci offre degli esempi di descrizione morale e delle regole di propaganda morale, ma non riesce mai a dirci che cosa veramente costituisca l'atto morale nella sua essenzialità. L'analisi del linguaggio non elimina qui lo scetticismo etico, ma semplicemente lo nasconde o lo ignora. Il Pap riesce a mostrare l'utilità della teoria emotiva per educare i giovani o suggestionare le masse: «Il bambino trova lo stimolo linguistico consistente nel giudizio morale: *x* è *cattivo* associato spesso con qualche stimolo spiacevole, come una punizione corporale, e impara in seguito a *trasferire* la spiacevolezza dello stimolo associato al giudizio morale e ad astenersi nel futuro dal comportamento di questo tipo chiamato *cattivo*» (24). Noi non dubitiamo della utilità di queste coercizioni educative, ma ci rifiutiamo di credere che le tecniche persuasive abbiano qualcosa di comune con i valori morali.

Le tecniche persuasive, infatti, sono, come ogni metodologia meramente scientifica, neutrali rispetto ai valori e possono venire facilmente usate anche per scopi palesemente immorali. Il problema etico, infatti, non è quello della diffusione delle idee morali, ma quello di stabilire un criterio oggettivo capace di definire *che cos'è il valore*. È naturale che il Pap non riesca a ritrovare tale criterio: l'aver accantonato senza neppure affrontarlo il problema dell'apriori etico lo conduce ad ondeggiare continuamente tra lo scetticismo o agnosticismo etico tipico delle analisi semantiche del neopositivismo e la ricaduta in quel naturalismo, che pur vorrebbe tener lontano dalla sua concezione. Spesso, infatti, il giudizio etico viene addirittura definito nei termini comportamentistici di una legge psicologica: «se un certo tipo di stimolo agisce su un certo tipo di osservatore, l'osservatore reagisce in un certo modo» (25). Qui il *naturalistic approach* non è lontano dalla *naturalistic fallacy*.

Pur con tutti i suoi pregi, dunque, l'indagine impegnata e serena del Pap non convince, costretta, com'è, a ondeggiare tra un valore che non è e un essere che non vale.

(24) *Elements*, p. 34.

(25) *Elements*, p. 38.

IV - Scienza e morale secondo H. Feigl

L'ambiguità del termine 'etica' - I cinque tentativi - L'appello emozionale-motivazionale - Le sei funzioni del linguaggio - La teoria emotiva e il rifiuto della morale metafisica - Il pericolo del relativismo anarchico superato nella morale sociale - La nuova società e l'umanesimo scientifico - Scienza e democrazia - La morale del Feigl come egoismo beninteso - Sua mancanza di originalità.

Una breve, ma, nella sua concisione, essenziale definizione dell'etica neopositivistica è contenuta nello scritto di Herbert Feigl: *Logical Empiricism* (1), che riassume i risultati del movimento. L'autore, tedesco emigrato in America, è uno dei principali esponenti del neopositivismo, ch'egli diffuse tra i primi negli Stati Uniti. Membro prima del Wiener Kreis ed ora del comitato redazionale della *International Encyclopedia of Unified Sciences*, pubblica dal 1949 la rivista *Philosophical Studies*, ch'egli dirige insieme con W. Sellars. Con quest'ultimo pubblicò nel 1949 un'importante antologia di scritti neopositivistici, i *Readings in Philosophical Analysis* (2); insieme con M. Brodbeck, poi, pubblicò una seconda non meno importante raccolta, sotto il titolo *Readings in the Philosophy of Science* (3). Lo scritto sopra citato costituisce una delle più oneste e chiare esposizioni delle dottrine neopositivistiche: ci limiteremo ad analizzarne l'ultima parte, riguardante *Value-Theory, Ethics, and Outlook on the Social Problems*.

(1) Fu pubblicato per la prima volta in *Twentieth Century Philosophy*, New York 1943. Noi citiamo dalla ristampa nell'opera di cui alla nota seguente (pp. 3-26). Le più importanti opere del Feigl sono: *Theorie und Erfahrung in der Physik*, Karlsruhe 1929; *Zufall und Gesetz*, Vienna 1929; *The Logical Character of the Principle of Induction, Operationism and Scientific Method* e *Some Remarks on the Meaning of Scientific Explanation* (tutti nell'opera citata alla nota 2); *The Scientific Outlook: Naturalism and Humanism, Notes on Causality* e *The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism* (tutti nel volume citato alla nota 3).

(2) H. Feigl-W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, New York 1949.

(3) H. Feigl-M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York 1953.

Il Feigl comincia col rilevare l'ambiguità del termine *etica*, col quale vengono designati cinque diversi tipi di tentativi:

1. - la «visione morale», cioè la scoperta e dimostrazione di una condotta etica;
2. - esortazioni morali, educazione e propaganda;
3. - studi empirico descrittivi sui valori morali concreti;
4. - tecnologia della vita «buona»;
5. - analisi logica delle proposizioni e dei termini etici.

Gli imperativi etici sono dunque:

- in 1. - scoperti o intuiti;
- in 2. - proclamati e perorati;
- in 3. - studiati come dati di fatto;
- in 4. - effettuati nella pratica;
- in 5. - analizzati nel loro significato. In ogni caso si tratta di proposizioni espresse mediante un appello emozionale-motivazionale (*emotional-motivational appeal*). Secondo le morali assolutistiche un imperativo etico era deducibile da principi a priori, ma un esame concreto del significato degli imperativi ha invece mostrato chiaramente che ogni carattere conoscitivo è estraneo al carattere normativo-imperativo delle proposizioni morali: esse non sono né vere né false, ma esprimono semplicemente inviti, suggestioni, esortazioni e comandi espressi con un accento emotivo (*emotive language*).

Già all'inizio dell'articolo (4) il Feigl aveva distinto le seguenti funzioni del linguaggio:

Cognitive meanings	Non-cognitive meanings
<i>Purely formal</i>	<i>Pictorial (Imaginative)</i>
<i>Logico-arithmetical</i>	<i>Emotional (Affective)</i>
<i>Factual (= Empirical)</i>	<i>Volitional-motivational (Directive)</i>

Conformemente alle tesi neopositivistiche, solo le proposizioni aventi un significato conoscitivo possono essere verificate; le proposizioni appartenenti al secondo gruppo (estetiche, morali, metafisiche) hanno un carattere emotivo e sono prive di ogni senso logico o fattuale.

La teoria del carattere emozionale del linguaggio morale mostra inequivocabilmente l'impossibilità di fondare una morale su basi metafisiche. Ma si rischia, poi, di andare incontro ad un pericolo assai più grave: «La Scilla dell'assolutismo metafisico della teoria dei valori può così venire evitata. Ma come evitare la Cariddi di un rela-

(4) *Logical Empiricism*, p. 7.

tivismo anarchico dei valori?» (5). Il Feigl non si dissimula il pericolo, perché è convinto di poterlo evitare agevolmente. Infatti, quel criterio morale che non è ritrovabile mediante processi meramente conoscitivi a priori, risulta evidente da una considerazione empirica e fattuale delle cose. Tutti gli uomini, pur essendo per natura egoisti, possono facilmente convincersi che una vita sociale ordinata e retta su sentimenti altruistici è quanto di meglio ciascuno possa desiderare nel proprio interesse: «Il relativismo etico - cioè la tesi che le valutazioni dipendono da bisogni e interessi, e che questi bisogni e interessi non sono stabiliti eternamente o a priori non implica il cinismo o lo scetticismo morale» (6). L'evoluzione dell'umanità, infatti, mostra che il senso morale si è sviluppato progressivamente e che gli uomini attuali sono più sensibili alle idee di giustizia e lealtà. Il Feigl conclude ottimisticamente il suo scritto preconizzando - invero con un linguaggio molto emotivo - una nuova società umana, nella quale la morale divenga un fatto riconosciuto da tutti, e ritrova nel filosofo la capacità di guidare gli uomini verso questa meta: «Con lo smuovere pregiudizi e confusioni, col diffondere l'istruzione mediante la chiarificazione delle idee fondamentali, egli occupa un indispensabile ruolo di guida nel pur tortuoso cammino del progresso umano» (7).

Questa fiducia nell'umanesimo scientifico costituisce un tratto comune di tutti gli scritti feigliani. Nel saggio *The Scientific Outlook: Naturalismus and Humanismus* si cerca di rispondere all'obiezione antineopositivistica, secondo la quale «la scienza non può stabilire valori. Essendo in grado (tutt'al più) d'indicare come stanno le cose, essa, per sua stessa natura, è incapace di suggerire quel che dovrebbe darsi» (8). Questa accusa appare al Feigl sospetta, data la sua origine teologica e metafisica, ma ugualmente cerca di confutarla, sostenendo che «un'umanità matura dovrebbe saper determinare i propri criteri di valore in base alle sue stesse necessità, aspirazioni, ed ai fatti della situazione sociale» (9). La scienza, è vero, si occupa dei fatti, e non dei valori, ma i risultati delle indagini scientifiche possono costituire la base di quella certezza probabilistica, che è capace di suggerire quale comportamento si debba, in una certa situazione, sce-

(5) *Logical Empiricism*, p. 25.

(6) *Logical Empiricism*, pp. 25-6.

(7) *Logical Empiricism*, p. 26.

(8) *The Scientific Outlook*, tr. it. nel vol. *La filosofia contemporanea in USA. Metodo, valori, comportamento*, Asti-Roma 1958, pp. 275-92 (p. 290).

(9) *The Scientific Outlook*, p. 290.

gliere: «Si deve agire, come capita spesso nella vita, sulla base delle più alte probabilità attingibili, anche se esse, in sé e per sé, sono abbastanza basse. Simili valutazioni probabilistiche possono comunque venir rese sempre più attendibili mediante l'impiego del metodo scientifico» (10).

La scienza, dunque, non può prescrivere criteri di valutazione, ma solo costituire le condizioni che permettano al soggetto una scelta motivata e cosciente di quell'atteggiamento che appare più valido e probabile. Per questo il Feigl è fiducioso che lo sviluppo e la diffusione del *Scientific Humanism* condurranno l'umanità alla piena realizzazione degli ideali democratici: «Il pensiero e la riflessione sociali maturi (esemplificati, rispettivamente, dalla scienza e dalla democrazia) hanno un importante elemento in comune: il progresso viene determinato dalla pacifica concorrenza delle idee, in quanto esse sono sottoposte a controllo intersoggettivo. La pianificazione cooperativa fondata sulle più affinate cognizioni accessibili è l'unica via rimasta ad un'umanità in risveglio, imbarcatasi nell'avventura della scienza e della civilizzazione» (11).

L'ottimismo del Feigl è molto simile all'ingenua esaltazione per il progresso tipica del positivismo ottocentesco. Gli è che la sua morale non è diversa dalla morale del positivismo inglese, cioè dalla morale dell'egoismo beninteso, della trasformazione dell'egoismo da individuale a sociale. La breve indagine del Feigl è un'ulteriore conferma dell'incapacità del neopositivismo di costituire un'etica senza mutuarla da una diversa tradizione filosofica. E le ovvie critiche che contro di essa si potrebbero rivolgere sono le stesse che tradizionalmente vengono avanzate nei confronti delle morali positivistiche. Non è però il caso di sviluppare una critica dettagliata nei confronti del Feigl, sia per la scarsità quantitativa delle sue analisi etiche, sia perché egli non avanza nessuna pretesa di originalità nei confronti di altre teorie neopositivistiche, che abbiamo a suo tempo criticato.

(10) *The Scientific Outlook*, p. 291.

(11) *The Scientific Outlook*, p. 291.

V

PRAGMATISMO E NEOPOSITIVISMO

I - *La morale di J. Dewey nei suoi rapporti col neopositivismo.*

Rapporti tra Dewey e il neopositivismo - Ricca problematica etica delle sue indagini - Impossibilità di definire il morale senza il sociale - L'interazione tra natura e società evita la duplice astrazione dell'individualismo irrazionalistico e del materialismo bio-fisiologico - Interazione e transazione - Il nuovo individualismo - Origine empirica della coscienza e dell'obbligazione - Responsabilità morale e responsabilità sociale - Critica dell'apriorismo etico - Morale e ambiente - Critica del naturalismo etico - L'inesistenza del *bonum* trascendente e del bene come *fatto* non esclude la possibilità di una morale umana - Carattere esistenziale e storico dell'etica - La «ricerca della certezza» - Umanesimo neoilluministico - Rifiuto del finalismo e del meccanicismo - Carattere feudale della credenza nel *summum bonum* - Carattere situazionale dell'agire - Rifiuto della distinzione assolutistica tra fini (o beni) intrinseci ed estrinseci (come tra imperativi categorico e ipotetici) - Il rifiuto della distinzione tra mezzi e fini come relazionismo e organicismo etico - Gerarchia, processo e valore - Il migliorismo come superamento di ottimismo e pessimismo - Lo strumentalismo come frutto della ragione finita - La critica dello scetticismo morale - La possibilità dei giudizi di valore - Validità e significato - Interazione conoscitivo-pragmatica dei giudizi sia scientifici che etici - Superamento del dualismo tra fatto e valore - Morale, sociologia e psicologia - Carattere pragmatico dell'attività giudicativa - Scienza e morale - L'operazionismo: ogni giudizio è di valore - I due pericoli: l'irrazionalismo e l'intellettualismo - Un altro dualismo rifiutato: quello tra significato normativo e descrittivo - La morale del Dewey è problematica ed esistenziale - Il rifiuto dell'emotivismo etico non è gratuito, perché l'emotivismo viene accettato e inserito in una più valida concezione empiristica - Perché Dewey collaborò all'*Encyclopedia* - I pregi del lavoro scientifico collaborativo - Carattere etico della scienza - Unità e coerenza delle tesi etiche deweyane dai primi scritti alla *Theory of Valuation* - Il superamento dell'assolutismo e dello scetticismo - Il dogmatismo emotivistico - La possibilità di una morale scientifica - L'ampliamento storicistico del naturalismo - Influenza positiva del pragmatismo sul neopositivismo - Vano tentativo del Dewey di fondare una morale - Come la sua ricerca permanga sul piano dell'esigenza irrealizzabile - La ricaduta nel comportamentismo - Il pericolo dello scetticismo per l'incapacità di distinguere giudizio di valore e giudizio etico - Se non si affronta il problema dell'apriori etico si ondeggia tra materialismo e scetticismo.

Un accenno alle dottrine morali di John Dewey non poteva ovviamente mancare in uno studio concernente il problema morale nel neopositivismo. Il fascicolo dedicato alla *Theory of Valuation* nella *International Encyclopedia of Unified Science* (numero 4 del II volume) è

dovuto al filosofo strumentalista e, sebbene questo fatto non sia certo sufficiente per considerare Dewey come un neopositivista, è naturale che fra lui e la corrente dell'empirismo logico vi siano rapporti, di concordia e di critica, che vanno chiariti ai fini del presente studio. Certo non è possibile esaminare tutta la ricca problematica deweyana sui problemi etici, anche perché l'orientamento strumentalistico e melioristico della sua filosofia pone tutta la sua concezione come un'etica. I vari problemi particolari sono nel Dewey tutti coerentemente organizzati e strettamente connessi, tanto che è accaduto a tutti coloro che hanno studiato un particolare problema della filosofia deweyana di vedersi costretti a trattare tutto il sistema (1). La nostra indagine, invece, dovrà necessariamente limitarsi alla trattazione della morale del Dewey nei suoi rapporti col neopositivismo.

Il carattere tipico della morale deweyana, che il filosofo americano mantenne coerentemente in ogni fase della sua evoluzione filosofica, è il riconoscimento dell'impossibilità di definire il morale senza il sociale. L'esistenza dell'uomo è un'esistenza sociale, dato che l'uomo vive in relazione con gli altri uomini nella società. La vita sociale dell'uomo è la sua stessa vita naturale: «i fatti sociali sono essi stessi fatti naturali» (2). Il rifiuto del carattere sociale o relazionale degli eventi umani ha condotto ad un duplice contrastante ma egualmente deleterio risultato: o all'individualismo irrazionalistico, che nega ogni valore alla società perché ammette solo gli individui atomisticamente irrelati, o al materialismo biofisiologico, che considera il sociale come determinato dai fenomeni fisici, vitali e mentali. A queste due astrazioni, che esaltano l'individuo come tale o lo negano completamente, il Dewey oppone la sua concezione dell'interazione tra fisico-vitale-mentale e sociale, di modo che l'ambiente sociale, legato alle strutture materiali e da esse parzialmente determinato, reagisce su queste modificandole: «Questo non significa, però, che essi (il fisico, il vitale e il mentale) non abbiano un'esistenza descrivibile fuori del sociale, ma che, sino a quando si manifestano e operano fuori di quella larga interazione che forma il sociale, esse non mostrano quella piena

(1) Citiamo gli studi che ci sono stati più utili per lo studio del filosofo americano: L. Borghi, *J. Dewey e il pensiero contemporaneo negli Stati Uniti*, Firenze 1951; A. Visalberghi, *J. Dewey*, Firenze 1951; e soprattutto: G. Corallo, *La pedagogia di Giovanni Dewey*, Torino 1950. La nostra esposizione sarà teoretica, data la fondamentale unità degli scritti del Dewey. Rimandiamo, per un'analisi storica, allo studio di H. M. Stuart, *Dewey's Ethical Theory*, nel volume *The Philosophy of J. Dewey*, della «Library of Living Philosophers», a cura di P. A. Schilpp, Nuova York 1951 (II ed.).

(2) *Philosophy and Civilization*, Nuova York 1931, p. 81.

forza e significato, che costituiscono tradizionalmente l'oggetto della filosofia» (3).

Affrontare il problema morale non è possibile senza questo preventivo collegamento col sociale, al punto che si potrebbe addirittura dire che il morale è il sociale considerato nella complessità dei suoi rapporti di *interazione* e, come dirà l'ultimo Dewey, di *transazione* (4). L'errore delle dottrine morali precedenti era quello di separare nettamente l'individuale e il sociale, opponendoli come due entità irrelate, mentre il loro rapporto è di interazione, al punto che l'uno non può stare senza l'altro: «La società è composta d'individui: nessuna filosofia, quali che siano le sue pretese alla novità, può porre in dubbio o alterare questo fatto ovvio e fondamentale. Di qui nascono tre alternative: la società deve esistere nell'interesse degli individui; o gli individui debbono ricevere dalla società i loro fini e i loro modi di vivere; o la società e gli individui sono correlativi, organici, l'uno in rapporto agli altri, richiedendo la società il servizio e la subordinazione degli individui e al tempo stesso esistendo per servirli» (5). Contro l'*individualismo vecchio* e contro la *teoria gerarchica* il Dewey si fa sostenitore di questa nuova concezione organicistica e relazionale, ch'egli definisce anche *individualismo nuovo* (6).

Esaminando il problema morale da un punto di vista sociale - che è, come abbiamo veduto, l'unico possibile punto di vista, - ci si accorge che tanto la *coscienza* quanto l'*obbligazione morale* derivano dalla pressione esercitata dalla società sull'individuo e hanno pertanto un carattere empirico: «La morale, poiché riguarda la condotta, sorge dagli specifici fatti empirici» (7). L'intelligenza valutativa è, come ogni altra facoltà umana, una funzione sociale, che trae alimento dalla comunità di cui l'uomo è parte: «Noi sappiamo già da prima come gli

(3) *Philosophy and Civilization*, p. 86.

(4) *Knowing and the Know*, Boston 1949. In quest'opera scritta dal Dewey in collaborazione con A. F. Bentley, alla scienza vengono attribuite (non senza un'intendimento polemico antineopositivistico):

a) *interaction*, cioè l'azione reciproca o interconnessione causale fra i fenomeni;

b) *transaction*, cioè la visione totale della complessività del cosmo, la capacità di affrontare nuovi problemi, la visione dinamica della realtà.

Su questo problema rimandiamo agli studi di A. Visalberghi, «*Interazione e Transazione nella ricerca logica e scientifica*», in «*Rivista di Filosofia*», 1955, pp. 415-31, e 1956, pp. 57-71; ora ristampati in *Esperienza e valutazione*, Torino 1958, pp. 5-36.

(5) *Reconstruction in Philosophy*, Nuova York 1920, tr. it. di G. De Ruggero, Bari 1931, p. 193.

(6) *Individualism Old and New*, Nuova York 1930; tr. it. di F. Villani, Firenze 1948.

(7) *Human Nature and Conduct*, Nuova York 1922; tr. it. di G. Preti e A. Visalberghi, Firenze 1958, p. 313.

altri agiranno e la prescienza è il principio del giudizio portato su di una azione. Noi sappiamo *con* essi: ecco la coscienza..... L'obbligo è il principio della responsabilità. Noi siamo tenuti responsabili dagli altri delle conseguenze dei nostri atti. Essi fanno ricadere su di noi il loro piacere e dispiacere per queste conseguenze» (8).

La responsabilità morale è responsabilità sociale. Questa considerazione non è un ideale morale, un *dover-essere*, ma la semplice constatazione di un *fatto*: «Questi due fatti, che il giudizio morale e la responsabilità morale sono l'opera prodotta in noi dall'ambiente sociale, dimostrano che tutta la moralità è sociale; non perché noi *dovremmo* tener conto dell'effetto dei nostri atti sul benessere degli altri, ma come dato di fatto» (9). Sia che l'uomo se ne renda conto o no, la sua condotta è sempre condizionata dalla società: fra l'ambiente sociale e l'uomo vi è un'interazione simile a quella esistente nel camminare tra le gambe e l'ambiente fisico. Non è possibile evadere dalla socialità: il rifiuto della socialità è anch'esso atto sociale, in quanto reagisce ad una società in cui indiscutibilmente l'uomo si trova dentro.

Ogni teoria che affermi l'esistenza di una coscienza, o legge, o *apriori* morale, indipendente dalla socialità dell'uomo appare al Dewey totalmente errata. Quando l'uomo agisce moralmente, lo fa per lo stesso motivo per cui non mette la mano sul fuoco: come sa che si brucerebbe la mano, così sa che ogni azione immorale lo esporrebbe allo sdegno e all'avversione della società. Il diritto non è qualcosa di eterno o di trascendente, ma è, semplicemente, l'insieme delle pressioni coattive che la società esercita su di noi: «L'autorità del diritto consiste nell'urgenza delle richieste altrui; nell'efficacia delle altrui insistenze. Ci possono essere buoni argomenti per chi sostenga che in teoria l'idea del diritto è subordinata a quella del bene, in quanto la prima fissa la strada adatta per raggiungere il bene. Ma in realtà essa indica la totalità delle pressioni che la società esercita su di noi per farci pensare e desiderare in certi modi. Perciò il diritto può davvero diventare la via verso il bene soltanto se gli elementi che compongono tale incessante pressione vengano illuminati e se i rapporti sociali divengono essi stessi razionali» (10).

L'uomo può svolgere la sua esistenza soltanto *dentro all'habitat* sociale in cui vive. E' solo l'interazione tra singolo e società che

(8) *Human Nature and Conduct*, p. 334.

(9) *Human Nature and Conduct*, p. 335.

(10) *Human Nature and Conduct*, p. 345.

consente la vita degli individui e dei gruppi sociali. Si può affermare in questo senso che «la morale è la più umana di tutte le cose. Essa è certo la più vicina alla natura umana: è irriducibilmente empirica, non teologica né metafisica né matematica» (11). L'uomo esiste *in* ambiente e dipende da questo ambiente come una pianta dipende dalla luce e dal terreno. Risolvere i problemi morali è possibile solo collegandoli alle scienze empiriche dell'uomo: fisica, biologia, psicologia, storia. Ciò non significa, però, che la morale si riduca alle scienze empiriche: essa è collegata ad esse, ma è qualcosa di più.

Il Dewey vuole evitare l'errore del naturalismo, che crede di poter ammettere l'esistenza di un *bonum* in natura e cade così nel determinismo e nell'amoralismo, perché si limita a giustificare il fatto in quanto tale. Il valore non è trascendente, ma non è neppure derivabile dalla natura in quanto tale. Esso è, invece, frutto della interazione tra l'uomo e l'ambiente, non è un *fatto*, ma un *progetto*, nel quale l'uomo valuta il presente per controllare il futuro e si serve della previsione del futuro per rendere l'attività presente più larga ed elevata: «La morale sta non nella percezione del fatto, ma nell'*uso* che essa fa della percezione di esso. E' una supposizione mostruosa il credere che il suo solo uso sia quello di impartire benedizioni al fatto e al suo prodursi. E' compito dell'intelligenza dire quando si debba usare il fatto per conformare e continuare, e quando per variare condizioni e conseguenze» (12).

Derivare il *bonum* da Dio o dalla Natura o dallo Spirito appare al Dewey palesemente impossibile e, qualora pur lo fosse, nocivo alla libertà del soggetto, che dovrebbe conformare la sua attività ad una norma prefissata ed estranea. La norma morale non è né ideale né fattuale, né trascendente né immanente, né divina né naturale, ma essenzialmente umana, perché scaturisce da una interazione tra l'intelligenza dell'uomo e l'ambiente: «Qui come altrove l'alternativa non sta tra il negare i fatti a favore di qualche cosa cui si dà il nome di ideali morali e l'accettare i fatti come dati definitivi: resta la possibilità di ammettere i fatti e di usarli come una sfida per l'intelligenza a modificare l'ambiente e a cambiare le abitudini» (13).

Ciò che al Dewey preme di sottolineare è il carattere *esistenziale* e *storico* dell'etica. Esistenziale e sociale indicano, infatti, per Dewey la stessa situazione: «La morale è connessa con la realtà dell'esistenza,

(11) *Human Nature and Conduct*, p. 313.

(12) *Human Nature and Conduct*, p. 316.

(13) *Human Nature and Conduct*, p. 319.

non con ideali, fini e obblighi indipendenti dalla realtà concreta. I fatti da cui essa dipende sono quelli che sorgono dagli attivi rapporti degli esseri umani fra di loro, le conseguenze delle loro attività le quali si intrecciano le une con le altre nella vita del desiderio, della credenza, del giudizio, della soddisfazione e dell'insoddisfazione. In questo senso la condotta e quindi la morale sono sociali» (14). Il riconoscimento del carattere esistenziale dell'etica assume un particolare significato se si tien conto che l'esistenza é, per Dewey, *precaria* e diventa *stabile* solo mediante l'azione intelligente dell'uomo e la cooperazione sociale in quella che si può definire *la ricerca della certezza* (15). Ora tale ricerca è sempre una ricerca storica, che si effettua *dagli uomini tra gli uomini per gli uomini*. Storico, qui, come esistenziale, equivale ancora a sociale. Il naturalismo del Dewey vuole nettamente differenziarsi non solo dagli intellettualismi idealistico-religiosi, ma altresì dal materialismo positivisticò, che trascura l'aspetto storico, cioè l'interazione sociale, dei fatti umani. Di qui un più ricco concetto di esperienza, sul quale è possibile fondare una morale più profonda e più vasta: «Quando assimiliamo l'esperienza alla storia piuttosto che alla fisiologia delle sensazioni indichiamo che la storia denota l'insieme delle condizioni oggettive, le forze, gli eventi, e la registrazione e la valutazione di questi eventi fatte dall'uomo.... Senza il sole, la luna, le stelle, le montagne e i fiumi, le foreste e le miniere, il suolo, la pioggia e il vento, la storia non ci sarebbe. Queste cose non sono condizioni esterne della storia e dell'esperienza; fanno integralmente parte di esse. Ma d'altro lato senza gli atteggiamenti e gli interessi umani, senza la registrazione e l'interpretazione, queste cose non sarebbero storia» (16).

La morale del Dewey vuole essere umanistica e neoilluministica. E' naturale ch'essa rifiuti nettamente l'idea di un fine ultimo, verso il quale tutte le cose, gerarchicamente ordinate, tendono come a meta ultima e definitiva. In questo senso si può dire che il meccanicismo, che fa tutto dipendere da una causa prima, e il finalismo, che tutto orienta verso un fine ultimo, sono due identiche concezioni deterministiche, che finiscono per negare la libertà umana. L'errore consiste nel considerare iniziato o concluso un ordine di successioni causali, nel quale noi

(14) *Human Nature and Conduct*, p. 347.

(15) Ci riferiamo particolarmente al II cap. (*Existence as Precarious and as Stable*) di *Experience and Nature* ed al volume *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Nuova York 1929.

(16) *Experience and Nature*, Chicago 1925; tr. it. (parziale) di N. Abbagnano, Torino 1948, pp. 4-5.

viviamo e siamo impegnati. In realtà non è possibile se non astrattamente porre la successione fuori del processo e considerarla come iniziata o conclusa, perché esiste certo la successione, ma non la causa prima né il fine ultimo: «Comunque sia definita, la causalità consiste nell'ordine della successione e non nell'ultimo termine, il quale come tale è irrilevante alla causalità, sebbene possa senza dubbio essere, in più, il termine iniziale di un altro ordine di successione..... In linea di fatto la causalità è un altro nome per l'ordine stesso della successione; e dal momento che questo è un ordine storico che ha un principio e una fine, non vi è niente di più assurdo che porre la causalità soltanto all'inizio o alla fine» (17).

Attentamente scrutata, la dottrina del *summum bonum* si rivela come la traduzione, sul piano etico, del dualismo intellettualistico tipico della mentalità prescientifica o antiscientifica. Le innumerevoli dispute sui fini ultimi, sul bene sommo e sul valore assoluto, che non hanno mai avuto, perché non possono avere, una soluzione oggettiva, derivano dal perdurare di una mentalità astratta vecchia di duemila anni: «La credenza in qualcosa di unico, finale e supremo non è forse un prodotto intellettuale di quell'organizzazione feudale che sta scomparendo storicamente e di quella credenza in un cosmo connesso e ordinato, dove il riposo val più del movimento, che è scomparsa dalla scienza naturale?» (18).

In realtà non esistono né fini né principi né criteri assoluti, perché la stessa parola *assoluto* è senza senso, dato ogni atto umano è *in situazione*. Ogni fine che l'uomo si propone è sempre particolare, perché è tipico di un individuo spazialmente e temporalmente determinato, che gli stessi principi generali interpreta in un senso tutto proprio: «Noi non possiamo cercare o conseguire la salute, la ricchezza, il sapere, la giustizia, o la gentilezza in generale. L'azione è sempre specifica, concreta, individualizzata, unica. E, conseguentemente, i giudizi sugli atti da compiere debbono essere allo stesso modo specifici. Dire che un uomo cerca salute o giustizia significa soltanto dire che egli cerca di vivere sanamente o giustamente» (19). L'ammissione dei fini ultimi, purtroppo, è servita sempre di pretesto a chi voleva giustificare l'isolamento e l'irresponsabilità.

(17) *Experience and Nature*, p. 48.

Come ha recentemente mostrato J. Maritain (*La philosophie morale*, Paris 1960, p. 504), «ce que Dewey se propose c'est une réduction systématique et rigoureuse de la valeur à la relation moyen à fin».

(18) *Reconstruction in Philosophy*, p. 171.

(19) *Reconstruction in Philosophy*, p. 175.

Così pure il Dewey rifiuta uno dei caposaldi della morale assolutistica: la distinzione tra imperativi categorici e imperativi ipotetici, o, com'egli dice, tra fini (o beni) intrinseci e strumentali (o estrinseci). Tale distinzione tende a mostrare la superiorità dei beni aristocratici nei confronti di quelli comuni alla grande massa ed è una conseguenza del dualismo tra lavoro e cultura («il più grande dualismo che ora opprime l'umanità - la divisione tra ciò che è materiale, meccanico, scientifico da una parte, e ciò che è morale e ideale dall'altra») (20). E come va rifiutata la tesi della distinzione tra fini intrinseci ed estrinseci, così bisogna pure rigettare l'altra tipica affermazione dell'etica assolutistica: la distinzione tra beni materiali e spirituali, fatta con lo scopo di mostrare la superiorità di questi su quelli. Se è vero, contro i dualismi metafisici, che l'uomo è unità stretta di struttura fisica e psichica, di materiale e di spirituale, dette tesi andranno ricoverate ed esposte nei musei filosofici, al pari delle teorie sulle glandole pineali, sugli epicicli e sui flogisti: «La credenza nei valori fissi ha dato origine a una divisione di fini in intrinseci e strumentali, gli uni validi in sè, e gli altri solo come mezzi in servizio di beni intrinseci. Anzi, spesso si pensa che l'inizio della saggezza, della discriminazione morale, consista proprio nel fare questa distinzione. Da un punto di vista dialettico la distinzione è interessante e sembra inoffensiva. Ma, portata nella pratica, ha un significato tragico. Storicamente, essa è stata la fonte e la giustificazione di una dura e rigida differenza tra i beni ideali da una parte e i beni materiali dall'altra» (21).

Il rifiuto della distinzione tra fini intrinseci e strumentali, come dell'altra tra beni spirituali e materiali, non è, del resto, che una conseguenza di un'originale teoria deweyana, che chiaramente mostra il carattere relativistico e organicistico in senso relazionale della sua filosofia: la negazione della possibilità di distinguere nettamente mezzi e fini. Questa distinzione, infatti, sarebbe possibile solo ammettendo una serie finita di vari termini, nella quale ciascuno è mezzo rispetto al fine superiore e fine rispetto al mezzo inferiore. Ma tale gerarchia di fini, che si deve necessariamente far concludere in un fine ultimo, non è ammissibile in una concezione relativistica, per la quale mezzi e fini non sono che eventi interagenti reciprocamente, che possono

(20) *Reconstruction in Philosophy*, p. 181. Per la critica del dualismo tra cultura e lavoro si vedano tutte le opere pedagogiche del Dewey, e, in particolare, *The School and Society*, Chicago 1899, tr. it. di E. Codignola e L. Borghi, Firenze 1949; *Democracy and Education. A Introduction to the Philosophy of Education*, Nuova York 1916, tr. it. di E. Agnoletti, Firenze 1949.

(21) *Reconstruction in Philosophy*, p. 178.

continuamente cambiare il loro ruolo: «Il giudizio che sia effettivamente giudizio (che soddisfi le condizioni logiche del giudizio) istituisce mezzi e conseguenze (fini) in *istretta relazione coniugata* fra loro. I fini devono venire giudicati (valutati) in base ai mezzi di cui ci si può avvalere per raggiungerli, proprio nella stessa misura in cui i materiali esistenziali devono venire giudicati (valutati) rispetto alla loro funzione di mezzi materiali per realizzare una situazione risolta. Un fine intenzionale è infatti esso stesso un mezzo, e precisamente un mezzo procedurale» (22).

Ciò non significa che non sia possibile distinguere *means* ed *ends*, ma solo che bisogna rifiutare ogni dualismo netto fra questi due gruppi di eventi, che finirebbe per esprimere quel giudizio morale assolutistico, che il Dewey definisce «fallacia moralistica» (23). La distinzione è possibile, invero, solo sul piano del processo; è, cioè, una distinzione intenzionale, proiettata dal soggetto nel tentativo di risolvere il problema che lo urge. In un certo senso si potrebbe dire che tutto è mezzo e fine, perché nulla è unicamente mezzo o unicamente fine: «I mezzi sono mezzi: sono degli intermediari, dei termini medi. Afferrare questo fatto significa smetterla col comune dualismo di mezzi e fini. Il *fine* è soltanto una serie di atti considerata ad uno stadio remoto; e il *mezzo* è soltanto la stessa serie considerata ad uno stadio più vicino. La distinzione di mezzo e fine sorge quando si dà uno sguardo generale al *corso* di una *linea* d'azione proposta, di una serie connessa nel tempo. Il *fine* è l'ultimo atto che si pensa; i mezzi sono gli atti che devono essere compiuti nel tempo prima di esso. Per *raggiungere* un fine dobbiamo distogliere la nostra mente da esso e stare attenti all'atto che deve essere compiuto subito dopo: dobbiamo fare di questo il fine» (24).

Ogni valore assoluto è, per il Dewey, un non-senso. Il valore non precede il processo, ma emerge dal processo stesso. La vita in tal senso non è né un bene né un male, ma è bene o male a seconda che venga migliorata o peggiorata. Il mondo in cui viviamo è caratterizzato dalla relatività e dal mutamento; affermare che è il migliore o che è il peggiore dei mondi possibili significa in ogni caso dire qualcosa di assurdo, perché non constatabile da parte dell'esperienza, che ci mo-

(22) *Logic, the Theory of Inquiry*, Nuova York 1938; tr. it. di A. Visalberghi, Torino 1949, p. 637.

(23) *Experience and Nature*, p. 17.

(24) *Human Nature and Conduct*, p. 41. Per la reciprocità di fini e mezzi cfr. pure *Experience and Nature*, pp. 185-6, 335-8, 366-71 dell'edizione inglese (citiamo da quella del 1929, Londra).

stra invece una mescolanza di bene e di male. Inoltre, l'assoluto ottimismo conduce alla certezza della riuscita ed è sovente fonte di delusione; l'assoluto pessimismo ingenera lo sconforto e l'inazione; solo il rifiuto di entrambi può permettere quell'azione fiduciosa nella possibilità di migliorare il mondo, che non è garantita né dalla Natura né dallo Spirito né da Dio, ma che pone in azione la libertà, la responsabilità e il rischio del soggetto. Al pessimismo e all'ottimismo il Dewey contrappone il suo *migliorismo*: «Esso è l'attivo processo di trasformazione della situazione esistente. Non la perfezione come una meta finale, ma il processo incessante del perfezionarsi, del divenir maturo, dell'affinarsi è l'aspirazione della vita. Onestà, industriosità, temperanza, giustizia, come salute, ricchezza e sapere, non sono beni da possedere come se esprimessero fini prefissi da raggiungere; ma sono direzioni del mutamento nella qualità dell'esperienza. Lo sviluppo è il solo *fine* morale» (25).

La filosofia del Dewey è strumentalismo ed è naturale che ogni entità abbia un carattere strumentale rispetto al processo di cui fa parte. Ogni a priori morale viene rifiutato come insignificante e inutile. Lo strumentalismo, infatti, rifiuta ogni assolutismo dei valori e abbandona ogni ricerca di quella verità assoluta, che, essendo ovviamente irraggiungibile, provoca la disperazione pessimistica e lo sconforto: «Abbandonare la ricerca della realtà e del valore assoluti e immutabili può apparire come un sacrificio. Ma questa rinuncia è la condizione per impegnarsi in un compito di maggiore vitalità. La ricerca dei valori che possono essere assicurati e condivisi da tutti, perché poggiano sui fondamenti della vita sociale, è una ricerca nella quale la filosofia non troverà rivali ma coadiuvatori negli uomini di buona volontà» (26). Compiere questa strumentalizzazione, che è poi una umanizzazione, della filosofia, in cui consiste la vera e genuina «Copernican revolution», non significa rinunciare alla *ragione*, ma solo alla Ragione *assoluta*, in nome della fede illuministica nella ragione *finita*: «È la costituzione di una fede nell'intelligenza, come l'unica e indispensabile credenza necessaria alla vita morale e sociale» (27).

Se, però, il Dewey si oppone all'assolutismo morale, per il quale il valore è immutabile e trascendente, con non minore energia si

(25) *Reconstruction in Philosophy*, p. 184.

(26) *The Quest for Certainty*, p. 311.

(27) *Philosophy and Civilization*, p. 35. Per questa «fede nell'intelligenza» si vedano pure le ss. opere: *The Need for a Recovery of Philosophy*, Nuova York 1917 (tr. it. di L. Borghi col titolo *Intelligenza creativa*, Firenze 1957); *A Common Faith*, Nuova Haven 1934 (tr. it. di G. Calogero, Firenze 1949).

schiera contro la tesi dello scetticismo morale, che nega la possibilità di definire e di sperimentare il valore. La tesi dello scetticismo morale, cioè della indefinibilità e insperimentabilità dei giudizi di valore, è tipica, sotto il nome di teoria emotivistica, del neopositivismo, ed è assai significativo che il Dewey la rifiuti. Già nell'*Ethics* redatta insieme con J. H. Tufts (1908) veniva pienamente ammessa la possibilità dei giudizi di valore: «I giudizi morali sono giudizi di *valore* (*value*). Essi caratterizzano atti e tratti del carattere in quanto abbiano un *valore* (*worth*), positivo o negativo..... Noi non ci accontentiamo di una constatazione meramente esteriore intorno al tempo quale è misurata scientificamente dal termometro o dal barometro. Noi lo definiamo buono o cattivo: termini di valore» (28). Vero è che in questa opera permaneva ancora una separazione troppo marcata tra giudizio di fatto e giudizio di valore, ma già in essa era chiaramente affermata una teoria, cui Dewey manterrà sempre fede: quella della definibilità e sperimentabilità dei giudizi di valore: «Ogni giudizio morale è sperimentale e soggetto a revisione per opera del suo effetto» (29).

Lo scritto più significativo intorno al carattere logico dei giudizi morali è il saggio sulle *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*, il quale, pubblicato per la prima volta nel 1903 e ripubblicato solo nel 1946 nei *Problems of Men*, mostra la singolare coerenza del Dewey su questo problema e appare quasi come una chiarificazione dell'autore della *Theory of Valuation* nei confronti dell'emotivismo neopositivistico. In esso il Dewey intende «discutere le obiezioni affermanti che tra i giudizi morali e fisici c'è una tale differenza intrinseca che il controllo dell'attività giudicatrice in un caso non offre alcuna base per inferirne la possibilità di un simile controllo nell'altro» (30). Se tale obiezione fosse vera, infatti, una trattazione scientifica della moralità sarebbe per definizione impossibile: è naturale, pertanto, che Dewey cerchi di confutarla.

I tratti distintivi del procedimento scientifico sono essenzialmente due: la determinazione della *validità* e del *significato*. Ora un giudizio morale può essere scientifico solo se è *valido* e *significante* nello stesso senso dei giudizi scientifici. La teoria che nega la scientificità dei giudizi morali si regge sopra una netta distinzione tra giudizi scientifici

(28) *Ethics*, p. 290 (citiamo dall'edizione 1952, Nuova York, che riproduce l'edizione rifatta nel 1932).

(29) *Human Natur and Conduct*, p. 298.

(30) *Problems of Men*, tr. it. di G. Preti (*Problemi di tutti*) Milano 1950, p. 265. Contiene pure i ss. saggi etici: *Valuation Judgements and Immediate Quality; Further as to Valuation as Judgement; Some Questions about Value; Ambiguity of «Intrinsic Good»*.

e giudizi morali. Ma tale separazione non è ammissibile in una concezione strumentalistica, perché:

1. - i *giudizi scientifici* non sono meramente conoscitivi, ma pragmatico-operativi (logico-intellettuali);

2. - i *giudizi etici* non sono meramente emozionali, ma anch'essi pragmatico-operativi (logico-morali).

Il dualismo tra giudizi scientifici (o di *fatto*) e giudizi etici (o di *valore*) viene in tal modo mostrato come un frutto della mentalità intellettualistica, che il nuovo empirismo scientifico e operazionistico presume di aver definitivamente eliminata. E il risultato notevole di tale eliminazione è la constatazione della validità e della significanza, cioè della scientificità, dei giudizi etici. Certo, i metodi di verifica del significato saranno diversi da quelli in uso per i giudizi scientifici e verranno fondati sulla scienza psicologica: «Ogni proposizione della teoria morale la quale voglia riferirsi alla nostra coscienza morale stabilisce relazioni la cui validità in definitiva deve essere provata mediante l'analisi psicologica: proprio nello stesso modo che ogni giudizio su uno speciale fenomeno fisico deve alla fine soddisfare a certe condizioni generali di realtà fisica stabilite all'analisi fisica» (31).

Se dunque il dualismo tra giudizio di fatto e giudizio di valore viene superato dalla considerazione del carattere conoscitivo-pratico dei giudizi scientifici e del carattere pratico-conoscitivo dei giudizi morali, la conclusione non può che essere il riconoscimento della possibilità di una morale come scienza, ove la si fondi sulla psicologia e sulla sociologia. Se, infatti, la *psicologia* tratta l'atto di colui che giudica, la *sociologia* invece si occupa del contenuto giudicato: «Che si richiede per formare un giudizio sul teatro o sulle condizioni dell'azione tale da facilitare una conoscenza il più possibile adeguata dell'agente? Si risponde: una scienza sociale che analizzi il contenuto come combinazione di elementi nello stesso modo che l'analisi psicologica determina l'atto come un'insieme di atteggiamenti» (32). L'etica è così determinata nelle sue componenti oggettiva e soggettiva, come fatto (sociologia) e come atto (psicologia), al pari di ogni altra scienza. Ogni scienza, etica o no, nasce dalla *situazione* come *progetto* dell'uomo rivolto al futuro. Per questo ogni scienza è pratica, ogni scienza è morale, come, del resto, la morale è scientifica: «Poiché la vita umana è continua, il postulato supremo di *tutta* la scienza (quella non-etica come l'etica) è la pos-

(31) *Problems of Men*, p. 295.

(32) *Problems of Men*, pp. 299-30.

sibilità di usare qualsiasi modo di esperienza per aiutare la formazione di qualsiasi altra» (33).

Il rifiuto del dualismo tra fatto e valore viene ripreso con più matura coscienza e più acuta penetrazione nel nono capitolo della *Logic*, dedicato a *I giudizi di valutazione pratica*, e inserito nella generale concezione strumentalistica. Nel rifiuto del carattere meramente conoscitivo dei giudizi scientifici lo strumentalismo si pone come assolutamente originale nei confronti dell'empirismo e del razionalismo tradizionali, che esaurivano la funzione del giudizio scientifico nella definizione. Lo strumentalismo, invece, parte dal riconoscimento del carattere strumentale delle proposizioni scientifiche, che non si limitano ad enunciare fatti ma tentano una trasformazione intenzionale della realtà: «ogni ricerca controllata e ogni istituzione di un'asserzione fondata contiene necessariamente un fattore *pratico*, un'attività che agisce ed opera riplasmando il materiale esistenziale antecedente, costituente il problema d'indagine» (34).

Ogni giudizio, scientifico o morale, è contemporaneamente conoscitivo e pratico. La teoria emotivista delle proposizioni etiche viene qui nettamente rifiutata, mostrando che senza l'esistenza di un fattore intellettuale e conoscitivo la decisione sarebbe manifestamente impossibile. I giudizi morali hanno anche un carattere conoscitivo: altrimenti si dovrebbe «negare che in ogni forma di vita pratica entri il benché minimo elemento d'intelligenza, ed affermare che tutte le decisioni su questioni pratiche sono i prodotti arbitrari dell'impulso, del capriccio, dell'abito cieco, o della convenzione. L'agricoltore, il meccanico, il pittore, il musicista, lo scrittore, il dottore, l'avvocato, il mercante, il capitano d'industria, l'amministratore o imprenditore, devono costantemente indagare su ciò che lì per lì sia il meglio da farsi. Se la decisione raggiunta non è conseguita ciecamente ed arbitrariamente, deve essere ottenuta riunendo ed esaminando dati evidenziali valutati per la loro importanza e la loro applicabilità, e elaborando e controllando

(33) *Problems of Men*, p. 302. Una critica della tesi deweyana circa la possibilità di una trattazione scientifica della morale è avanzata da P. Romanell, *Verso un naturalismo critico. Riflessioni sulla recente filosofia americana* (con prefazione di N. Abbagnano), Torino 1953. L'Autore nega la deduzione del *valore* dal *fatto* e ripropone la distinzione tra etica *descrittiva* e *normativa*. L'interesse della sua posizione deriva dal comune rifiuto dell'emotivismo neopositivistico e della fallacia naturalistica.

Si veda anche la discussione tra C. D. Leake e P. Romanell, *Can We Agree? A Scientist and a Philosopher Argue about Ethics*, Austin 1950, dove alla tesi del Leake, che propone un'etica descrittiva e biologica, il Romanell oppone il carattere necessariamente normativo dell'etica e l'irriducibilità di essa, in quanto problema filosofico, alla scienza (su questo vol. cfr. la chiara recensione di N. Abbagnano, in «Rivista di filosofia», 1953, pp. 224-6).

(34) *Logic*, p. 225.

piani d'azione nella loro capacità affettiva di fungere da ipotesi: cioè, di costituire delle idee» (35).

Similmente, ogni giudizio scientifico non è meramente conoscitivo o, come voleva il vecchio positivismo, fattuale, bensì ancora pratico e operativo. Anche lo scienziato, nel suo operare, valuta e sceglie, cioè pronuncia giudizi di valore: «la condotta della ricerca scientifica, sia fisica che matematica, è un modo della *pratica*; lo scienziato all'opera è soprattutto un pratico, ed è costantemente impegnato nell'elaborare giudizi pratici: decisioni su ciò che si deve fare e sui mezzi da impiegare per farlo» (36). Gli è che per Dewey, conformemente al carattere organicistico della sua filosofia, ogni giudizio è di valore. I giudizi pratici sono prevalentemente valutativi, ma non possono essere contrapposti ai giudizi scientifici, considerati come semplicemente descrittivi. Il Dewey ha qui buon gioco a mostrare l'inconfessato presupposto metafisico che regge la distinzione tra fatto e valore, come pure l'affermazione della loro eterogeneità compiuta dal neopositivismo. Si può parlare di carattere *più o meno* valutativo, ma nessun giudizio manca del carattere valutativo, neppure quelli più apparentemente fattuali: «poiché la scelta di realtà che servano da soggetto determinato e di idee che servano da predicato di possibilità (o fine intenzionale) è necessariamente implicita in ogni giudizio, l'operazione di valutazione è inerente al giudizio come tale» (37).

Il riconoscimento del carattere meramente emotivo dei giudizi etici conduce all'irrazionalismo, come all'intellettualismo conduce l'affermazione del significato meramente descrittivo dei giudizi scientifici. E irrazionalismo e intellettualismo sono appunto i due pericoli che lo strumentalismo vuole evitare proclamando il carattere operativo, cioè pratico, della scienza: «Non c'è alcuna indagine che non comporti giudizi pratici. L'uomo di scienza deve continuamente valutare l'informazione che egli trae dalle sue proprie osservazioni e dai ritrovati altrui; deve valutare altresì quale sia la sua influenza sulla scelta dei problemi da affrontare e delle attività di osservazione, esperimento e calcolo da espletare. Mentre da un lato egli *conosce*, nel senso di capire, sistemi di materiali concettuali, ivi comprese le leggi, egli deve d'altro lato compiere un apprezzamento del loro valore ed applicabilità come condizioni della particolare indagine intrapresa» (38).

Una conseguenza della concezione strumentalistica deweyana è pu-

(35) *Logic*, p. 226.

(36) *Logic*, p. 227.

(37) *Logic*, p. 250.

(38) *Logic*, p. 243.

re il rifiuto di un altro dualismo caro all'assolutismo etico: quello tra significato *normativo* (dei giudizi di valore) e *descrittivo* (dei giudizi di fatto). Dato che questo dualismo si ritrova ancora in taluni autori neopositivistici, l'importanza della critica del Dewey risulta evidente. Il dualismo è una tipica conseguenza della ipostatizzazione di alcuni fini concreti del processo, che vengono astratti dalla loro relazione coi mezzi in quello che è il continuo mezzi-fini ed eretti arbitrariamente a fini-in-sè. In realtà, invece, dato il rifiuto deweyano del dualismo tra fini e mezzi, ogni affermazione ha contemporaneamente un carattere normativo e descrittivo, perché strumentale, in un processo di interazione relazionale: «I contenuti delle proposizioni concernenti materie di fatto e quelle esprimenti le possibili alternative d'azione (comprensive quella adottata) non sono né autodeterminanti né autosufficienti. Sono determinanti con riferimento a un risultante futuro vagheggiato e perciò hanno carattere strumentale ed intermedio. Non sono validi in se stessi e per se stessi, perché la loro validità dipende dalle conseguenze che si verificano agendo in base ad essi - nella misura in cui tali conseguenze effettivamente conseguono dalle operazioni, le proposizioni hanno valore normativo e non sono inessenziali sovrastrutture» (39).

Il carattere strumentale dei giudizi di valore consente all'etica deweyana di porsi come morale *esistenziale e problematica*. Ogni valutazione pratica parte da una certa situazione esistente e la deliberazione deve tener conto di quattro diversi fattori della situazione:

1. - la mutabilità dei suoi elementi costitutivi;
2. - l'interazione tra questi elementi e i nuovi introdotti al fine di modificare la situazione e migliorarla nel futuro;
3. - la valutazione delle attività che si debbono compiere;
4. - l'intervento dell'indagine mediante l'osservazione, l'illazione e il ragionamento.

Questa complessità dei fattori della situazione mostra la problematicità di ogni azione morale, il rischio che il soggetto deve affrontare in una decisione che non è mai garantita, ma che è scelta solo mediante procedimenti induttivi e probabilistici. E del resto, è solo la problematicità dell'esistenza che rende possibile una scelta e perciò consente la formulazione di un giudizio di valore: «Noi valutiamo soltanto quando un valore, nel senso di oggetto di fruizione, sia diventato problematico» (40).

La ricchezza e la profondità delle indagini del Dewey lo portano

(39) *Logic*, p. 230.

(40) *Logic*, p. 241.

a rifiutare una tesi così semplicistica e acritica qual'è quella dell'emotivismo etico, nel tentativo di fondare una morale più comprensiva e realistica. Il neopositivismo è qui battuto nella sua teoria morale più tipica ed è battuto tanto più, in quanto la critica del Dewey non nasce da una pregiudiziale metafisica, ma da quella stessa esigenza empiristico-relazionale, che, affermata alquanto ingenuamente dai membri del *Wiener Kreis*, trova nello strumentalismo deweyano una realizzazione filosoficamente più scaltrita e moralmente più impegnata. La tesi emotivistica dei giudizi morali viene qui rifiutata non in nome della riproposizione del razionalismo etico, bensì in virtù di quello stesso orientamento empiristico e scientifico, al quale i neopositivisti non hanno saputo mantener fede. La critica del Dewey scardina la tesi emotivistica perché accetta - riducendola nei suoi giusti limiti - la tesi emotivistica, ma la riconosce insufficiente a spiegare la complessità e la ricchezza problematica dell'etica: in tal modo il neopositivismo viene vinto sul suo stesso terreno, da un'indagine tanto più significativa, in quanto aliena da ogni polemica e dettata da un sincero senso di collaborazione culturale.

Bisogna però rispondere a un problema, che certo non può non venir affrontato, una volta che si ammetta l'orientamento parzialmente - ma sostanzialmente - antineopositivistico dell'etica deweyana: perché il Dewey accettò di redigere, per l'*International Encyclopedia of Unified Science* un volume tanto importante e significativo quale la *Theory of Valuation*? Per rispondere a questa domanda bisogna tener presente il carattere collaborativo che il lavoro filosofico riveste negli Stati Uniti. La concezione scientifica della filosofia, che costituisce uno dei caratteri comuni al pragmatismo e al neopositivismo, fa sì che nessun filosofo costituisca sistemi filosofici mediante un lavoro solitario e individuale. Il filosofo americano è molto meno superbo di quello europeo e il suo lavoro è di tipo scientifico, cioè collaborativo: è raro che un autore pubblici un volume senza averlo non solo dato in lettura a un certo numero di «componenti», ma anche modificato secondo i suggerimenti di questi. Il filosofo scientifico considera la verità come frutto di una ricerca sociale e sa che essa sarà tanto più ricca, quanto più vasta sarà stata la collaborazione e lo scambio di vedute fra i ricercatori. Questa concezione sociale del lavoro filosofico è alla base di quella *unified science*, di cui l'*Encyclopedia* vuole offrire i *foundations*. Per rispondere, dunque, alla domanda posta, dobbiamo prendere come punto di partenza il primo fascicolo del volume primo dell'«Enciclopedia», e in particolare il saggio del Dewey ivi contenuto: *Unity of Science as a Social Problem*.

I pregi dell'atteggiamento scientifico vengono dal Dewey distinti in due gruppi:

1. - negativi: emancipazione dalla schiavitù alle abitudini, liberazione dai pregiudizi e dai dogmi, superamento dell'egoismo individualistico;

2. - positivi: passione per la ricerca, capacità di discriminazione, abitudine di attenersi ai fatti, concretezza storica e sociale, sviluppo della tolleranza.

In tal senso si può affermare che la scienza ha un evidente carattere pratico, cioè umano e culturale. La fede nell'atteggiamento scientifico appare al Dewey necessaria per rendere la vita genuinamente umana e migliore: «E' decisamente desiderabile, e sotto certe condizioni attuabile, che tutti gli esseri umani diventino scientifici nei loro atteggiamenti, vale a dire genuinamente intelligenti nel loro modo di pensare o di agire. Ciò è attuabile, perché ogni persona normale ha le capacità potenziali che rendono possibile tale risultato. È desiderabile, perché questo atteggiamento costituisce in sostanza l'unica alternativa al pregiudizio, al dogma, all'autorità, all'esercizio della forza di coercizione in difesa di interessi particolari» (41).

Lo spirito collaborativo ha dunque indotto il Dewey ad accettare l'invito dei direttori della *Encyclopedia*. Egli sapeva di poter collaborare senza dover rinunciare a nessuna delle sue idee e sperava di riuscire - come di fatto poi avvenne - a introdurre nel neopositivismo una dimensione umanistico-pragmatica, assai consona al nuovo ambiente nel quale il *Wiener Kreis* si era trasferito. È avvenuto così che l'edificio neopositivistico, nel suo quattordicesimo piano, risulta costruito con materiale tratto da una diversa tradizione speculativa: quella del pragmatismo trasformato dal Dewey in strumentalismo. Chi esamini, infatti, la *Theory of Valuation*, non solo vi ritroverà, espresse con singolare coerenza, tutte le tipiche tesi della morale deweyana, ma altresì il rifiuto di quella tesi emotivistica dell'etica, che costituisce, come abbiamo visto, la tipica teoria morale del neopositivismo. Scrive, col consueto acume, Aldo Visalberghi, che nella *Theory of Valuation* «trova posto una più ampia giustificazione teoretica dell'indissolubilità del

(41) *Unity of Science as a Social Problem*, in *Encyclopedia and Unified Science* (IEUS, I 1), tr. it., p. 68. Scrive F. Brancatisano in una nota alla sua traduzione italiana della *Theory of Valuation* (con saggio introduttivo di A. Visalberghi, Firenze 1960): «la genuina mentalità scientifica è insieme consapevole atteggiamento morale perché essa è essenzialmente tolleranza, comprensione, antidogmatismo, e quindi porta seco la esigenza della libera comunicazione e dell'intendimento reciproco» (p. 103).

giudizio scientifico e della valutazione pratica, giacché non soltanto ogni valutazione è un giudizio, ma anche ogni giudizio, sia pure il più *teoretico*, ha un aspetto valutativo» (42).

Due sono, secondo il Dewey, le teorie etiche fondamentali: l'assolutismo etico, che ammette l'esistenza di valori morali *a priori*, e lo scetticismo etico, che facendo dei valori semplici espressioni emotive nega la possibilità di una morale come scienza. È significativo che il Dewey non perda tempo a criticare la prima tesi e cerchi invece di mostrare, con molte argomentazioni, l'unilateralità della seconda. La tesi neopositivistica sostiene l'indefinibilità, l'inverificabilità e l'insignificanza logica dei giudizi morali, che esprimono semplici stati emotivi: «Espressioni sul tipo di 'buono', 'cattivo', 'giusto', 'ingiusto', 'amabile', 'orrendo', ecc., sono considerate della stessa natura delle interiezioni, o quali fenomeni come l'arrossire, il sorridere, il piangere, o anche quali stimoli per muovere altri ad agire in certi modi, così come quando uno dice «ih!» ai buoi o «hip!» a un cavallo. Esse non dicono o stabiliscono nulla, nemmeno riguardo ai sentimenti: semplicemente mostrano o manifestano questi ultimi» (43).

Sostenere la tesi della «Value-Expression as Ejaculatory» (44), affermare, cioè, che ogni giudizio morale equivale a una semplice espressione emotiva logicamente insignificante non appare possibile al Dewey per molti motivi, che tutti già conosciamo dalle altre opere e ch'egli riprende nella *Theory of Valuation*. Il Dewey non nega che le «value-expressions» siano anche «ejaculatory» (45), ma sostiene la possibilità di definirle in termini scientifici e di verificarle empiricamente: che si tratti di «valuation-propositions» o di «potatoes» non v'è poi molta differenza, perché si tratta sempre di «proposizioni circa dati di fatto» (*about matters-of-fact*) (46). Ogni giudizio è contemporaneamente di fatto e di valore, come ogni evento e contemporaneamente mezzo e fine. Il rifiuto del *fine ultimo* viene qui riconfermato il nome di quella situazione relazionale, che il Dewey chiama espressivamente «the con-

(42) J. Dewey, *Logic*, tr. it., pp. 12-3 (introduzione del traduttore). Per i rapporti fra il Dewey e il neopositivismo rimandiamo pure al saggio di S. Hook, *The Desirable and Emotive in Dewey's Ethics*, nel *Symposium*: S. Hook, J. Dewey, Nuova York 1950, pp. 194-216; e al IV cap. («Aspetti logico-linguistici e scientifici delle valutazioni») del vol. *Linguaggio, scienza e filosofia* di A. Pasquinelli, Bologna 1961.

(43) *Theory of Valuation* (IEUS, II, 4), tr. it., p. 12. L'edizione inglese da noi tenuta presente è la settima ristampa, Chicago 1952.

(44) *Theory of Valuation*, p. 12.

(45) *Theory of Valuation*, pp. 78 ss. Cfr. anche *The Quest for Certainty*, pp. 225-6.

(46) *Theory of Valuation*, p. 32.

tinuum of ends-means» (47).

Non esiste valore senza giudizio di valore, né giudizio di valore senza valutazione, né valutazione senza attività intelligente, né attività intelligente senza situazione esistenziale problematica. La tesi emotivistica del linguaggio morale va certo accettata, in quanto essa mostra quel carattere che nei giudizi morali è prevalente; ma esagerarla sino a rare dell'*emotionality* l'unico fattore dei *moral judgements* pare al Dewey un errore assai simile a quello del razionalismo etico, perché, non diversamente da questo, isola un elemento che solo nella relazione con gli altri acquista significato. «Un valore è *finale* nel senso che esso rappresenta la conclusione di un processo di valutazioni analitiche delle condizioni che operano in un caso concreto e che includono impulsi e desideri da un lato e condizioni esterne dall'altro» (48): ogni giudizio dell'uomo è di valore, perché sorge dal progetto intenzionale e strumentale di modificare la realtà per migliorarla. Contro l'emotivismo neopositivistico, che è poi scetticismo morale, il Dewey afferma la possibilità e la inevitabilità di una morale scientifica: «Le valutazioni esistono di fatto e sono suscettibili di osservazione empirica, di modo che le proposizioni su di esse sono empiricamente verificabili» (*empirically verifiable*) (49).

Tale morale scientifica è possibile mediante la determinazione del suo contenuto compiuta da due scienze: la psicologia, che si occupa delle emozioni e del comportamento; e la sociologia, che descrive le condizioni culturali in cui l'azione si svolge. La conclusione alla quale il Dewey giunge nella *Theory of Valuation* è singolarmente coerente a quella già raggiunta nelle altre opere: «la pretesa separazione che esisterebbe fra il «mondo dei fatti» ed il «regno dei valori» sparirà dalle credenze umane soltanto quando si constaterà che i fenomeni di valutazione hanno la loro immediata sorgente nei modi biologici di comportamento e traggono il loro concreto contenuto dall'influenza delle condizioni culturali. La ferrea e invalicabile linea di demarcazione che da alcuni si suppone esistere fra il linguaggio «emotivo» e quello «scientifico» è un riflesso dell'abisso che ora esiste fra il lato emozionale e quello intellettuale nelle relazioni e nelle attività umane. Il distacco che esiste nella vita sociale di oggi

(47) *Theory of Valuation*, p. 62. Cfr. p. 81: «Il risultato netto è: I) che il problema della valutazione, sia in generale che nei casi particolari, concerne cose che hanno fra loro la relazione che c'è tra mezzi e fini; II) che i fini sono determinabili solo sulla base dei mezzi che sono implicati nel produrli; III) che i desideri e gli interessi debbono essere essi stessi valutati come mezzi nella loro interazione con le condizioni esterne o ambientali».

(48) *Theory of Valuation*, p. 70.

(49) *Theory of Valuation*, p. 88.

fra le idee e le emozioni, specialmente fra le idee che hanno una garanzia scientifica e le emozioni incontrollate che dominano la pratica, il distacco tra l'affettivo ed il conoscitivo, è probabilmente una delle principali sorgenti dei cattivi adattamenti e delle insopportabili tensioni di cui soffre il mondo» (50).

Scriva Enzo Paci: «Se il neopositivismo deve essere ripensato secondo un orizzonte storicistico questo orizzonte deve implicare anche il problema della natura, il problema delle strutture esistenti del processo naturale e storico, la connessione, infine, tra le strutture dei valori» (51). Questo è appunto il risultato raggiunto dal Dewey nella sua *Theory of Valuation*: rendere possibile una morale scientifica ed empirica, sottraendo i valori al logicismo neopositivistico e storicizzandoli nei loro rapporti con la situazione esistenziale e relazionale. Ma tale risultato è stato possibile solo attraverso il rifiuto della tipica teoria neopositivistica dell'emozionismo etico. Questa considerazione ci pare apporti una nuova conferma alla tesi che questo studio si propone di dimostrare: l'incapacità del neopositivismo non diciamo di risolvere, ma pur di affrontare il problema morale, senza appoggiarsi sopra diverse e più qualificate tradizioni filosofiche.

Abbiamo tracciato un rapido profilo della morale deweyana non certo con la pretesa di esaurire il problema, che è vasto quanto l'immensa produzione del filosofo, ma solo allo scopo di mostrare le

(50) *Theory of Valuation*, p. 97. L'opposizione del neopositivismo all'etica del Dewey è chiara in molti scritti, dei quali vogliamo citare solo due dei più significativi per la statura dei loro autori. Il Dewey pubblicò nel «Journal of Philosophy» (20 dicembre 1945, pp. 701-12) un breve saggio dal titolo *Ethical Subject-matter and Language*. In esso l'Autore, riferendosi espressamente allo Stevenson, nega che esistano significati emotivi che non siano anche descrittivi o conoscitivi e mostra come le emozioni abbiano cause fisiche, altrimenti non potrebbero essere né espresse né intese: l'emozione è sempre emozioni «di, su, a» (*of, about, to*). Il punto di vista neopositivistico venne riaffermato da A. Pap, *Reply to Dewey's «Ethical Subject-matter and Language»*, nel medesimo «Journal of Philosophy», 18 luglio 1946, pp. 412-4. Una critica generale dello strumentalismo deweyano è il saggio di M. Brodbeck, *La filosofia di J. Dewey*, tr. it. di A. Agnelli, in «Rivista di Filosofia», 1959, pp. 391-422. I difetti dello strumentalismo sarebbero essenzialmente due: I) la negazione della datità (p. 402); II) l'eliminazione della distinzione tra fatto e valore (pp. 415 ss.): «L'essere ed il dover essere rimangono separati. Solo affrontando il primo, possiamo agire intelligentemente sul secondo. Caricando ogni cosa sul processo, lo strumentalismo nega ad un tempo la stessa nozione di «fatto» e quella di responsabilità personale nella decisione morale. Può una persona riflessiva, sopravvissuta all'ultimo quarto di secolo, abbracciare alla leggiera tale ontologia? E così che in un'America euforica lo strumentalismo è ora in decadenza» (p. 422).

(51) E. Paci, Introduzione a *Neopositivismo e unità della scienza* (tr. it. di IEUS, I, 1 e 9), p. 8. Del Paci cfr. anche gli *Appunti sul neopositivismo*, in «Aut-aut», n. 21 (maggio 1954), pp. 204-19.

connessioni e i dissensi tra il suo strumentalismo e il neopositivismo: se il neopositivismo americano si mostrerà, nei confronti del *Wiener Kreis*, più impegnato e agguerrito intorno ai problemi del valore, ciò è dovuto all'influenza di una lezione così profonda quale quella del Dewey. Nell'espone la sua morale ci è capitato di lasciarci andare ad una simpatia, che le opere del Dewey suscitano spontanea, ma ciò non ci impedisce di scorgere la debolezza anche della sua più matura e valida speculazione. Non è qui il caso di indugiare in una critica, che fuoriesce dai limiti di questo studio, anche perché molte tesi del Dewey verranno più ampiamente criticate nello svolgimento del lavoro, trattando le dottrine etiche dei neopositivisti statunitensi. La morale del Dewey, come in genere tutta la sua concezione, appare viziata dal difetto di ogni empirismo naturalistico: la deduzione del valore dal fatto. Nonostante l'orientamento pragmatistico, infatti, la morale del Dewey sfocia sempre più nel materialismo, se è vero che «la cosa più urgente da fare è l'instaurazione di un legame fra le scienze fisico-chimiche e quelle psicologico-sociali, considerando come intermediaria la biologia» (52). Perché il Dewey sente, da filosofo qual è, la necessità di ritrovare un criterio etico oggettivo, ma le premesse empiristiche del suo sistema lo inducono a trovarlo - né potrebbe essere diversamente - nel comportamento sociale, equiparando gratuitamente il dato di fatto al valore, cioè annullando il valore nel fatto. Dato poi che la descrizione del comportamento testimonia un'irriducibile pluralità di valori, per non ammettere l'incapacità di evitare lo scetticismo etico, la morale deweyana eleva, con democratico ottimismo, a norma morale oggettiva il comportamento del gruppo quantitativamente prevalente. Ma ciò non è lontano dal *materialismo*.

Il Dewey riesce ad evitare la tesi emotivistica dei giudizi morali affermando che ogni giudizio, non importa quale, è giudizio di valore. Tale affermazione, però, nel tentativo di sottrarsi ad una forma di scetticismo, finisce inevitabilmente per riproporre uno scetticismo peggiore, perché camuffato e nascosto dalla apparente positività del giudizio: se, infatti, ogni giudizio è di valore, nessun giudizio può

(52) Scrive F. Brancatisano nella citata edizione italiana della *Theory of Valuation*: «il Dewey mostra la indissolubilità del giudizio scientifico e della valutazione pratica, dato che ogni valutazione è un giudizio e dato, d'altronde, che ogni giudizio, sia pure il più «teoretico», ha un aspetto valutativo. Questa tendenza a colmare il solco tra scienza ed attività pratica, nel complesso, è condivisa dagli altri collaboratori dell'«Enciclopedia» e si presenta quale espressione di un nuovo illuminismo, con una maggiore coscienza critica rispetto a quello del Settecento e con la stessa fiducia di quello nella possibilità che ha l'uomo di trasformare la sua condizione per mezzo della ragione e della scienza» (p. 103).

reclamare per sé la qualifica di morale. L'agire disinteressato dell'apostolo e quello egoistico del criminale sono entrambi *valuations* sia pure diverse. È necessario pertanto introdurre un criterio capace di trasformare il *giudizio di valore* (che di per sé è amorale) in *giudizio etico* (che implica dunque una definizione di *bonum*). Già abbiamo veduto come questo criterio venga tratto dal contesto sociale, o situazione: perché solo legando il giudizio di valore ad un criterio sociologico intersoggettivo è possibile evitare quel difetto che, nonostante ogni tentativo in contrario, permane nella dottrina del Dewey: l'incapacità di definire oggettivamente il bene, l'impossibilità di fissare una direttiva di condotta universalmente valida, l'inevitabilità dello *scetticismo* etico.

Questa, infatti, è la inevitabile conseguenza di ogni dottrina morale, che non voglia affrontare il problema dell'apriori etico: l'ondeggiare continuamente, senza possibilità di definitiva decisione, tra il materialismo e lo scetticismo.

(53) *Unity of Science of a Social Problem*, p. 63. Questo capitolo era già terminato quando è comparso l'interessante studio di A. Bausola, *L'etica di J. Dewey* (Milano 1960), che esamina con impegno e criticità tutto lo svolgimento della morale deweyana. Non vogliamo poi ignorare uno scritto assai significativo, che qui citiamo perché agisce sulle orme del Dewey: *Esperienza e valutazione* del Visalberghi (già cit. alla nota 4), il cui compito è «di connettere insieme la dimensione logica e la dimensione psicologico-sociale dell'attività valutativa» (p. 2).

II - *L'empirismo scientifico di Ch. Morris*

Sintesi di pragmatismo e neopositivismo - Ricca problematica morale - Il carattere della filosofia scientifica - L'astrattezza del protoneopositivismo - L'apporto del pragmatismo - L'empirismo scientifico - Le tre dimensioni della semiotica: sintattica, semantica e pragmatica - Positive conseguenze etiche di questo concetto - L'unità delle scienze naturali e di quelle socio-umanistiche - I problemi filosofici e le implicazioni umanistiche della semiotica - Il discorso e i suoi sedici tipi - Il superamento del dogmatismo emotivistico - L'ampliamento di «meaning» e la possibilità del «moral discourse» - Il discorso morale come «apprezzativo-stimolante» - Discorso morale e discorso propagandistico - L'intersoggettività del discorso morale dedotta dal comportamento sociale - L'etica comportamentistica di *The Open Self* - Idea e ideale - Credenza e atteggiamento - Il rifiuto dell'assolutismo etico - Società chiusa e società aperta - La tolleranza e la democrazia - L'evasione dall'impegno sociale e le sue tre manifestazioni: irrazionalismo, determinismo, peccato - L'integrazione tra l'uomo e l'ambiente - Il relativismo oggettivo - Lo spettro del relativismo evitato dal criterio oggettivo comportamentistico - La tipologia biologica-etica - Endomorfi, mesomorfi ed ectomorfi - La somatotipizzazione - Aspetto non meramente biologico, ma sociologico e semantico del comportamentistico del Morris - I quattro aspetti della scienza dell'uomo - Il relativismo etico e la tipologia etica: i tredici «paths» - La ricerca statistica sul «path» più valido: il tipo maitreyano - La varietà delle scelte - Impegno attivo ed entusiasta del Morris anche nelle sue formulazioni più semplicistiche - L'esigenza dell'*io aperto* e la sua irrealizzabilità sul piano del comportamentismo sociale - La dogmatica accettazione del fatto - La ricaduta nella fallacia naturalistica - L'incapacità di spiegare l'atto morale anticonformistico: Socrate - Duplice annullamento dell'individuo e della società - Non è possibile unificare condotte etiche diverse se non ammettendo la apriorità di un criterio unificante indeducibile dallo studio statistico e quantitativo delle condotte - Irrelazione di individuo e società: individualismo anarchico o cieco conformismo.

Il tentativo di Charles Morris di costituire la sua filosofia come sintesi di pragmatismo e di neopositivismo fa sì che l'autore americano possa essere considerato ad un tempo come pragmatista senza essere neopositivista o come neopositivista senza essere pragmatista. Questo affermiamo nei confronti di chi volesse censurare la nostra decisione di dedicare pagine al Morris in un volume dedicato al problema morale nel neopositivismo. La sua partecipazione alle idee del nuovo movimento per l'unità della scienza è testimoniata dalla attività da lui

svolta presso l'*International Encyclopedia of Unified Sciences*, della quale è diretto-associato, con due monografie: *Scientific Empiricism* e *Foundations of the Theory of Signs*. (1). Dell'*Institute for Unified Science* egli è vice-Presidente. Se, dunque, si volesse da taluno rifiutare la critica che delle teorie morrisiane conclusivamente faremo negando la appartenenza di lui al movimento neopositivistico, ci pare, dato che il Morris tratta con ampiezza e impegno non comuni il problema morale al punto che tutta la sua filosofia, anche quella apparentemente più scientifica, può essere definita filosofia morale, che così facendo si apporterebbe un'ulteriore conferma alla nostra tesi della inesistenza di una morale neopositivistica.

Alla filosofia scientifica il Morris aderisce entusiasticamente, tanto da ritenere che «lo sviluppo del metodo scientifico sperimentale è forse il contributo intellettuale più significativo della civiltà occidentale» (2). Filosofia scientifica significa filosofia positiva, che rifiuta per sempre la metafisica, che il Morris definisce col Peirce «lo scimmiotto della matematica» (3). Questo risultato, ottenuto per mezzo dei progressi incalzanti della critica delle scienze, rappresenta la più alta coscienza dello sviluppo logico dell'occidente ed è merito del neopositivismo di avere sintetizzato e formulato questi risultati, mostrando definitivamente l'insignificanza della metafisica. Ma il neopositivismo nella sua prima formulazione appare al Morris troppo unilaterale, schematico e astratto: il suo difetto consiste nell'aver considerato il linguaggio come uno strumento autosufficiente, avulso dai processi sociali che lo condizionano nella storia. La conseguenza di questo orientamento è stata di trascurare l'aspetto pragmatico-strumentale del linguaggio, che il pragmatismo ha invece sempre considerato come essenziale: «La funzione del pragmatismo è stata quella di rendere esplicita la importanza strumentale delle idee in generale, e dei risultati del procedimento scientifico in particolare..... L'importanza data al relazionale e al funzionale, conseguente all'intonazione biologica del pragmatismo, attirò l'attenzione su aspetti relazionali e funzionali dell'esperienza sino allora trascurati, e il riconoscimento del contesto sociale in cui ragione e conoscenza sorgono e operano, rese evidente

(1) La prima si trova nel I fascicolo del I volume (Chicago 1938) ed è tradotto con gli altri articoli nel volume *Neopositivismo e unità della scienza*, con introduzione di E. Paci, Milano 1958; la seconda costituisce il II fascicolo del II volume (Chicago 1938) ed è tradotto da F. Rossi-Landi, *Lineamenti di una teoria dei segni*, Torino 1954.

(2) *Scientific Empiricism*, p. 106.

(3) *Scientific Empiricism*, p. 108.

l'artificiosità del concetto soggettivistico e individualistico di esperienza cui erano spesso ricorsi gli empiristi inglesi» (4).

E una sintesi tra l'empirismo radicale, il razionalismo metodologico e il pragmatismo critico vuole appunto essere la filosofia del Morris, ch'egli chiama «empirismo scientifico». La *semiotica*, o teoria-scienza dei segni in generale, studia il processo segnico (o *semiosi*) nelle sue tre dimensioni:

1. - *sintattica*: vengono studiate le espressioni segniche in sé (come suoni o figure), facendo astrazione dai rapporti e dai significati;
2. - *semantica*: vengono studiate le espressioni segniche in sé, nei loro rapporti e significati, facendo astrazione dal soggetto che usa i segni;
3. - *pragmatica*: vengono studiate le espressioni segniche concentrando l'attenzione sul soggetto che impiega i segni.

Il neopositivismo aveva, nella sua prima fase, limitato la sua attenzione ai primi due aspetti della *semiosi* (Dsin-Dsen) ed è merito dell'empirismo pragmatistico aver fatto nascere un interesse per la dimensione Dp del segno (o del linguaggio, che è un «tipo particolare di sistema segnico» (5). In tal modo il Morris può dare della lingua, cioè del linguaggio storicamente e socialmente determinato, la seguente più ricca definizione, perché tiene conto di tutti i suoi aspetti (Lsin - Lsen - Lp): «Una lingua nel pieno senso semiotico del termine è una qualsiasi collezione intersoggettiva di veicoli segnici, l'impiego dei quali sia determinato da regole sintattiche, semantiche e pragmatiche» (6).

Questo più ricco concetto della *semiotica* consente al Morris di evitare la chiusura dei protoneopositivisti nei confronti del problema morale e di affrontare con ricchezza e profondità di analisi il problema del valore, secondo quella ch'egli chiama «l'incorporazione delle scienze sociali-umanistiche nella struttura della scienza unificata» (7). L'aver accentuato la dimensione *pragmatica* del linguaggio consente al Morris di rifiutare l'affermazione «che la scienza dà soltanto *fatti* e non ha nulla a che fare con i *valori*» (8). Una netta distinzione tra scienze naturali e scienze socio-umanistiche appare al Morris nociva proprio al fine precipuo del neopositivismo: l'unità delle scienze. Gli è che nel Morris

(4) *Scientific Empiricism*, pp. 111-2.

(5) *Foundations of the Theory of Signs*, p. 28.

(6) *Foundations of the Theory of Signs*, p. 96.

(7) *The Science of Man and Unified Science*, tr. it. di F. Rossi-Landi, in «Aut-Aut», n. 2 (marzo 1951), pp. 121-29.

(8) *Scientific Empiricism*, p. 119.

agisce profondo un motivo filosofico, che lo tiene lontano dalle negazioni radicali e ingenuie degli esponenti del *Wiener Kreis*: non a caso egli, discepolo di Dewey e Mead, si richiama espressamente a Wittgenstein e a Schlick come a coloro, fra i neopositivisti, che hanno tentato di concretizzare la filosofia senza eliminarla.

Le conseguenze di questa apertura problematica nei confronti dell'etica risultano evidenti. I tre aspetti del linguaggio corrispondono alle tre branche della filosofia:

1. - Sintassi - Logica;
2. - Semantica - Metafisica;
3. - Pragmatica - Etica.

Il Morris non considera i problemi filosofici insignificanti in senso assoluto, ma, anzi, ritiene che essi abbiano espresso in altre epoche le medesime esigenze della scienza odierna. I problemi della filosofia non sono insignificanti, ma, semplicemente, superati: il Morris introduce nel neopositivismo un concetto storicistico, che gli permette di evitare certe gratuite affermazioni dei protoneopositivisti circa l'insignificanza del linguaggio etico: «Infatti si può dire che il triplice punto di vista dell'empirismo scientifico e della metascienza che risulta dalla sua applicazione alla scienza, abbracci i contemporanei equivalenti empiristici dei tradizionali settori della filosofia (logica, metafisica e teoria del valore). La logica è fondata sulla semiotica; la metafisica è sostituita dall'analisi dei segni e dalla scienza unificata; e l'assiologia diventa lo studio scientifico dei valori e dei giudizi di valore» (9).

Dedicando un paragrafo dei suoi *Foundations of the Theory of Signs* alle «implicazioni umanistiche della semiotica», il Morris mostra di voler allargare la mozione di significato sino a farvi rientrare tutti gli usi linguistici dell'uomo: «I segni servono ad altri scopi oltre che all'acquisto del sapere» (10). Esistono tante lingue specializzate quanti sono gli scopi cui servono i segni. Ora, in tutti i tipi di lingue rientrano tutte e tre le dimensioni della semiosi: ciò significa che anche il linguaggio morale è significante, e non semplicemente emotivo. Vero è che in ogni tipo di linguaggio prevarrà una certa dimensione (ad esempio: prevale D_{sin} nel linguaggio logico-matematico, D_{sen} nel linguaggio empirico, D_p nel linguaggio etico-estetico); ma le altre due dimensioni da nessun tipo di linguaggio risultano assenti: «i giudizi morali possono avere anch'essi una componente empirica, ma inoltre assumono la

(9) *Scientific Empiricism*, pp. 116-7.

(10) *Foundations of the Theory of Signs*, p. 155.

desiderabilità di un certo fine e mirano al controllo della condotta (dovresti far vaccinare tuo figlio, cioè, ammessa come fine la salute, nella situazione presente la vaccinazione è il mezzo più sicuro per raggiungerlo; quindi falla fare)» (11).

Come è noto, l'allargamento della nozione di significato ha condotto il Morris nella sua opera maggiore ad incrociare nel linguaggio i quattro usi dei segni e le quattro maniere di significare, ottenendo sedici tipi di discorso, che vengono così rappresentati (12):

USO

MANIERA	Informativo	Valutativo	Stimolante	Sistematico
Designativa	Scientifico	Fantastico	Legale	Cosmologico
Apprezcativa	Mistico	Poetico	Morale	Critico
Prescrittiva	Tecnologico	Politico	Religioso	Propagandistico
Formativa	Logico-matematico	Retorico	Grammaticale	Metafisico

Lo schematismo e la forzatura di queste distinzioni è talmente ovvia, che sarebbe troppo facile criticarla. E' meglio, piuttosto che sottolinearne le debolezze, mettere in luce l'aspetto positivo di queste distinzioni: la possibilità di uno studio scientifico di molti discorsi, prima ritenuti insignificanti, e in modo particolare del discorso morale. Secondo le tesi dell'Ayer e del Carnap, infatti, il linguaggio morale, definito come meramente emotivo, non era trattabile con metodi scientifici. Tale tesi è rifiutata dal Morris, il quale distingue nettamente nei giudizi morali il *significato specifico*, che è quello apprezzativo-stimolante, dal *significato emotivo*, che il termine etico può o non può avere: «Le emozioni possono essere significate, e possono essere connesse in diversi modi ai segni, sia in quanto sono prodotti, sia in quanto sono interpretati. Ma non occorre che i segni, che significano emozioni, siano apprezzatori, e gli apprezzatori possono, ma non devono necessariamente, significare emozioni» (13).

L'importanza di siffatta affermazione è chiara. Contro la tesi del carattere necessariamente emotivo del linguaggio morale il Morris non nega che il *moral language* «possa» avere un significato emotivo, ma si rifiuta di ammettere che «debba» avere tale significato. Ché, anzi,

(11) *Foundations of the Theory of Signs*, p. 157.

(12) *Signs, Language and Behaviour*, New York 1946; tr. it. di S. Ceccato, Milano 1949, p. 174.

(13) *Signs, Language and Behaviour*, p. 100.

la confusione tra il significato emotivo e quello espressivo ha condotto a deleterie conseguenze: «In vista di alcuni scopi, la confusione di questi argomenti non ha molta importanza, ma per i problemi contenuti nello sviluppo della semiotica, come per la comprensione dell'arte, della religione, delle scienze, della morale e della politica, una confusione su questo punto è disastrosa» (14).

Il rifiuto dell'identificazione neopositivistica di linguaggio etico e linguaggio emotivo è giunto qui a tal punto, sia pur senza alcun intendimento polemico, da mostrare valida l'affermazione del Barone: «la concezione morrisiana iniziante da una rielaborazione di motivi neopositivisti si è gradualmente tanto ampliata da rendere evanescenti i suoi rapporti con le dottrine fondamentali del neopositivismo europeo» (15). Il positivo risultato di questo lavoro di ampliamento del termine «meaning» è una più vasta possibilità di trattare linguaggi diversi da quelli logico-fattuali, una maggiore apertura problematica nei confronti di altre attività umane, il cui significato non poteva venire né ammesso né studiato, finché si restringeva il criterio di verificabilità ai metodi in uso per le scienze logico-matematiche e fisico-biologiche.

Per questo, trattando del «discorso morale», cioè del discorso apprezzativo-stimolante, il Morris lo definisce come «il discorso che valuta le azioni da preferirsi (o da non preferirsi) dal punto di vista di qualche gruppo, e mira ad indurre a queste azioni (o a frenarle)» (16). La prova del duplice carattere apprezzativo e stimolante del discorso morale si trae da un esame intorno al significato della parola «dovere»: «*dovere* significa un'azione apprezzata positivamente, ed è usata in contesti, in cui è chiaro che chi usa il segno ha l'intenzione di suscitare l'azione che lo interessa» (17). Questo linguaggio apprezzativo-stimolante va distinto dal linguaggio critico (cioè apprezzativo-sistematico) avente per oggetto la morale: che è il campo della critica morale: «La critica morale prende in esame gli apprezzatori del discorso morale. La critica morale, spesso, è presente nelle opere di etica; i tipici trattati di etica (come quelli di Aristotele, Spinoza, Kant, Mill) non sono principalmente designativi ed informativi (cioè non sono principalmente studi scientifici di morale o discorsi morali), ma sono fondate difese di qualche sistema di apprezzamenti morali» (18).

Come il discorso morale va distinto dal discorso critico, così va ac-

(14) *Signs, Language and Behaviour*, p. 329.

(15) F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Torino 1953, p. 329.

(16) *Signs, Language and Behaviour*, p. 191.

(17) *Signs, Language and Behaviour*, p. 192.

(18) *Signs, Language and Behaviour*, p. 194.

curatamente separato dal discorso propagandistico, col quale pure ha continui riferimenti. Il discorso propagandistico, infatti, è un discorso prescrittivo-sistematico, che «si occupa dell'organizzazione dei prescrittori per mezzo dell'uso di segni essi stessi prescrittivi» (19). Le *definizioni persuasive* dello Stevenson, ad esempio, rientrano nel discorso propagandistico, e non in quello morale: «quest'uso dei termini è in realtà una metafora prescrittiva, perché estende la denotazione dei segni servendosi di una somiglianza di prescrizioni nei confronti dei denotati vecchi e nuovi» (20).

Come si vede il Morris non solo estende la nozione di significato a sedici diversi tipi di linguaggio, ma ammette anche la significanza di tipi di linguaggio composti, ottenuti mescolando tipi di linguaggio semplice. In tal modo il discorso morale non solo detiene un proprio significato e una propria verificabilità, ma acquista pure un carattere intersoggettivo, che consente di evitare il soggettivismo emotivistico dei protoneopositivisti. Che cosa consente al discorso morale di raggiungere una validità intersoggettiva? Qual è il criterio capace di superare la semplice incomunicabile emozione e di garantire un valore oggettivo? Tale criterio - né poteva essere diversamente - viene ritrovato dal Morris nel comportamento sociale: «il discorso morale è legato alla sfera del comportamento sociale» (21). Il Morris si riferisce qui esplicitamente a G. Mead, come a colui che ha saputo trarre il criterio della moralità dal comportamento sociale e dai bisogni del gruppo: «Dal punto di vista del comportamento sociale, l'individuo può ottenere in questo modo una base per fare apprezzamenti in cui può anche approvare o disapprovare certe sue preferenze e certe sue azioni» (22).

Questa fondazione dell'etica in termini comportamentistici appare chiara nelle opere espressamente dedicate alla soluzione di problemi pratici: *Paths of Life* (1942), *The Open Self* (1948) e *Varieties of Human Value* (1956). Allo scopo di meglio intendere la ricca problematica morrisiana intorno ai valori riteniamo opportuno prendere come punto di partenza la seconda opera, riferendoci poi alle altre due: *The Open Self*, infatti, rappresenta il più vasto tentativo compiuto dal Morris di costituire un'etica comportamentistica avente valore intersoggettivo; gli altri volumi, pur contenendo pagine assai significative intorno al problema morale, hanno carattere prevalentemente sociologico-descrittivo e costituiscono più una ricerca di statistica morale che una

(19) *Signs, Language and Behaviour*, p. 203.

(20) *Signs, Language and Behaviour*, pp. 204-5.

(21) *Signs, Language and Behaviour*, p. 191.

(22) *Signs, Language and Behaviour*, p. 191.

discussione critica intorno ai principi della morale. Non è a caso, però, che nelle opere del Morris, gli ideali morali di vita non vengono solitamente costruiti mediante analisi razionali, ma sono scoperti attraverso descrizioni fattuali dei principali comportamenti.

Il duplice aspetto descrittivo e prescrittivo dell'etica è chiaro nella distinzione fatta dal Morris tra *idea* e *ideale*: l'idea è l'oggetto di una conoscenza segnica, mentre l'ideale implica una valutazione da parte del soggetto. V'è l'idea nei giudizi di fatto, l'ideale nei giudizi di valore: «L'ideale ha come suo nocciolo un'idea. Ecco perché un cambiamento nelle idee porta sempre con sé qualche ricostruzione degli ideali. Ma un ideale è diverso da un'idea per il fatto che non è semplicemente segnizzato (*merely signified*), ma è valutato e ricercato» (23). Senza idea non vi sarebbe ideale: ogni ideale, infatti, è un'idea valorizzata, un segno al quale viene pragmaticamente attribuito un valore. E le idee, poi, agiscono sugli ideali modificandoli: «È facile vedere perché un cambiamento nelle idee modifica gli ideali. Una nuova idea che è creduta diventa un altro nucleo per gli ideali.....La nuova idea modifica i vecchi ideali in un altro senso: col modificare le nostre credenze nelle idee che stavano a fondamento dei vecchi ideali» (24). La modificazione di una credenza non può non provocare una modificazione negli atteggiamenti.

Se sono le idee che determinano gli ideali, se i cambiamenti delle idee si traducono in cambiamenti degli ideali, è naturale che la scelta di un certo tipo di comportamento dipenda direttamente dalla visione del mondo che domina in una certa epoca storica e in un certo gruppo sociale: «Se gli ideali sono idee rivestite di preferenza, allora è della più grande importanza possedere una tecnica che favorisca il sorgere di nuove idee e sia in grado di scegliere le più valide dalle meno valide. Questa tecnica è la scienza. Opporsi alla scienza in nome di ideali significa in effetti opporsi alla principale attività umana mediante la quale i vecchi ideali sono esaminati e viene posta la base per ideali nuovi» (25).

Gli ideali assolutistici e metafisici della cultura occidentale da Platone a Hegel avevano determinato la credenza in valori in sé, ipostatizzati e ontologizzati fuori dei processi dell'esperienza. In realtà, tali valori esistono solo nel contesto sociale e linguistico in cui sono prodotti ed è vano volerne descrivere le caratteristiche fuori del gruppo umano di cui sono le produzioni. Il condizionamento dell'uomo al

(23) *The Open Self*, New York 1948, p. 70.

(24) *The Open Self*, p. 71.

(25) *The Open Self*, pp. 17-8.

gruppo sociale appare al Morris così evidente, che rifiutarsi di ammetterlo è indizio di mentalità patologicamente costituita. Le società del passato erano «chiuse», in quanto imponevano come norma obbligata la credenza in valori avulsi dal contesto sociale; la società del presente è «aperta», in quanto rispetta e valorizza le differenze individuali: «Alla mentalità aperta della scienza si contrappone la mentalità chiusa del dogma, e alla società aperta la società chiusa totalitaria. L'ideale del totalitarismo è di assicurare la stabilità sociale imponendo a ogni individuo il modello di un'unica personalità. Ne deriva inevitabilmente la tendenza verso un completo conformismo culturale, con la possibilità per i singoli di accedere a una sola religione, a una sola filosofia, e a una sola arte. L'ideale della società multipla, invece, non implica altra stabilità sociale che quella atta a promuovere lo sviluppo di personalità aperte e creative. In tal caso, dato che l'unità scaturisce dal rispetto delle differenze individuali, risultano possibili tante religioni, filosofie, ed arti, quante ne vengono create dai cittadini» (26).

Come la concezione scientifica del mondo ha eliminato la vecchia metafisica, così, nel campo pratico, ai dogmatismi assolutistici si sostituirà la democratica tolleranza. Tutti gli studi morali del Morris, infatti, vogliono dimostrare la maggiore ricchezza, comprensione e apertura problematica dell'ideale democratico nei confronti degli altri tipi di comportamento. Vivere democraticamente significa per Morris impegnarsi in una scelta condizionata alla luce di criteri intersoggettivamente validi tratti dal comportamento del gruppo sociale. L'impegno sociale costituisce ed esaurisce integralmente la moralità. La superiorità della concezione scientifica del mondo consiste appunto nell'aver indiscutibilmente mostrato l'impossibilità dell'evasione.

L'evasione dall'impegno sociale si è presentata nel corso dello sviluppo storico dell'umanità sotto vari nomi, che tutti parimenti nascondevano la mancanza di moralità, il rifiuto della scelta, l'egoistico disinteresse per gli altri. Il primo tipo di evasione dalla responsabilità e dall'impegno è l'*irrazionalismo*. Il Morris ammette volentieri che l'irrazionalismo ha spesso costituito una necessaria difesa contro le esagerate pretese di una ragione troppo invadente, ma rifiuta l'assolutizzazione di questa esperienza, perché serve a mascherare la nostra irresponsabilità. Nel suo linguaggio espressivo il Morris paragona la Pura Ragione e la Pura Antiragione a due pagliacci da circo (clowns),

(26) *Multiple Self and Multiple Society*, tr. it. nel volume *La filosofia contemporanea in USA Metodo, Valori, Comportamento*, Asti-Roma 1958 (col titolo *Società e persone multiple*, pp. 565-74), pp. 572-3.

che l'*open self* smaschera e rifiuta: «L'io maturo conosce che tutto ciò non è che una commedia. Conosce che questa divisione di se stesso in due campi incompatibili è una burla da commediante. Conosce che la persona umana ha bisogno di tutte le sue sollecitazioni, le sue passioni, i suoi conflitti, le sue delizie. Conosce che bisogna agire su questi per mezzo delle idee e degli ideali, ma non rifiutarli. Conosce che il ragionamento è il mezzo per elevare se stesso, lentamente e laboriosamente, di fronte alla recalcitranza interna ed agli ostacoli esterni. Conosce che la sola definitiva irrazionalità è il non costituire se stesso razionalmente. Conosce che non è razionale fare della razionalità lo scopo finale e completo della diversità, multilateralità e complessità della persona umana» (27).

Il secondo tipo di evasione è la credenza nel *determinismo*. Il ritenere che nessuna, per quanto limitata, libertà ci è concessa, è un comodo espediente per evitare la scelta, nascondendoci dietro il fatalismo: «La seconda Grande-Parola con la quale l'io cerca di sfuggire alla responsabilità è il Determinismo..... È questa una comoda mezza-verità, che ci distoglie dal difficile compito della scelta. Tale determinismo è invero una forma di antirazionalismo, un espediente col quale la ragione cerca di impedire l'estensione del ragionamento agli angoli polverosi dell'io e della società. È un seducente nascondiglio di sporcizia verbale che ci permette immediatamente di gloriarci della nostra impurità e di non fare niente contro di essa. È la paura che produce il culto del determinismo, non la scienza» (28).

Peccato: ecco il terzo aspetto che l'evasione dalla responsabilità riveste. Questo comodo espediente delle religioni e delle filosofie misticheggianti cerca di eludere la scelta mostrandone l'inutilità, data la necessaria ineliminabile condizione umana: «Esso ci permette di indulgere ai nostri vizi col pretesto che siano troppo peccaminosi, per correggerli. Parecchie persone si sono morse le labbra nel professare la nausea sino al marciume. La dottrina della depravatezza dell'uomo costituisce una tattica per evadere dalla responsabilità. Niente è buono o cattivo in se stesso. Chiamare qualcosa buono o cattivo significa riconoscerlo capace di soddisfare o frustrare un ideale urgente e indiscusso o un ideale accettato» (29).

Siamo creature irrazionali; non abbiamo la libertà; siamo peccaminosi: ecco i tre pretesti per nascondere la nostra irresponsabilità. Il Morris si è indugiato a descrivere questi tre comportamenti al fine

(27) *The Open Self*, pp. 16-7.

(28) *The Open Self*, p. 17.

(29) *The Open Self*, pp. 21-2.

di mostrarne l'invalidità e di incitare gli uomini a costituire, proprio sul rifiuto dell'evasione, un impegno morale e sociale - due termini, come abbiamo visto, che sostanzialmente si equivalgono. Il pregio della visione scientifica del mondo è appunto questa indicazione dell'inevitabilità dell'integrazione tra l'uomo e l'ambiente: alla *new epoch* della scienza corrisponde infatti il *social ideal*. In questo senso si può affermare che la scienza non solo modifica le idee, ma anche gli ideali, perché il relativismo scientifico si traduce praticamente nella tolleranza ideologica. In questo senso la filosofia del Morris, ch'egli definisce *objective relativism* (30), è teoreticamente pluralistica e praticamente aperta, cioè tollerante.

Il Morris, però, non si limita a contrapporre il suo relativismo oggettivo alle vecchie filosofie, ma - e questo costituisce uno dei pregi maggiori dell'opera - cerca di dimostrare la validità di tale ipotesi: egli sa bene che il problema della filosofia non è semplicemente quello dell'affermare, ma è soprattutto quello del dimostrare. Il problema si pone, allora, in questi termini: qual'è il criterio intersoggettivamente valido che consenta di mostrare la validità della concezione relativistica e democratica? Il Morris vuole evitare *the spectre of relativism* e mostrare come la negazione dell'apriorità dei valori non conduca allo scetticismo etico, ma sia semplicemente la premessa metodologica alla costituzione di un'etica relativamente oggettiva: «qualificare la pretesa che qualcosa è buono dichiarando per chi e in quali condizioni lo sia non significa negare che il bene sia oggettivo o ripudiare la funzione dei criteri; significa soltanto sostituire nella ricerca dei valori la responsabilità all'accettazione arbitraria dei criteri esistenti o all'imposizione arbitraria di un nostro criterio sugli altri» (31).

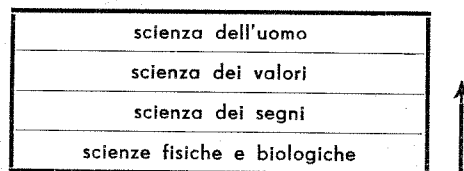
Come riuscire, dunque, a trovare un criterio fondante valido intersoggettivamente mediante il quale si riesce a costituire una morale relativamente oggettiva? Il Morris si accorge bene che il neopositivismo è incapace di ritrovare tale criterio e lo ricerca, pertanto, nell'altra tradizione filosofica a lui familiare: il comportamentismo sociale del Mead integrato dalla psicologia costituzionale di William H. Sheldon. Questa è la ragione per cui i neopositivisti ortodossi esitano ad ammettere il Morris tra le loro file, ritenendo, come scrive F. Rossi-Landi, che il limite della sua concezione consista proprio in questo far risalire la scienza dell'uomo a «preconcetti comportamentistici» (32).

(30) *The Open Self*, pp. 129-33.

(31) *The Open Self*, p. 132.

(32) F. Rossi-Landi, *Charles Morris*, Roma-Milano 1953, p. 81. E, questa la più ampia monografia sul Morris. Citiamo inoltre: M. Black, *La semiotica*

Il Morris, infatti, fonda una tipologia etica sopra una tipologia biologica. Egli intende «sviluppare la teoria dei segni su base biologica, usare questa teoria nella costruzione di una teoria del valore fondata biologicamente, e poi affrontare l'intero dominio delle attività culturali dell'uomo nei termini della semiotica e della assiologia così costruite» (33). Il suo programma è chiaramente rappresentato dal seguente diagramma:



Riprendendo i risultati delle ricerche dello Sheldon, il Morris distingue tre tipi somatici:

1. - endomorfo: costituzione fisica rotonda, testa larga, labbra sporgenti, collo corto e largo, braccia grosse all'attaccatura con le spalle, con la parte inferiore più corta della superiore, mani piccole e grassocce, tronco massiccio, cosce grosse e piedi piccoli; al limite l'endomorfo è simile ad un pallone floscio (*a soft ball*);

2. - mesomorfo: costituzione fisica con prevalenza di sviluppo delle ossa, dei muscoli e dei tessuti connettivi, testa cubica, mascella forte, bocca larga e muscolosa, collo largo ma non grasso, uguaglianza fra parti inferiori e superiori degli arti; mani e piedi robusti, petto preminente rispetto all'addome, pelle ferma ed elastica, struttura generale forte e muscolosa;

3. - ectomorfo: costituzione fisica fragile, testa triangolare, labbra strette e compresse, occhi attenti, mento triangolare, collo allungato ed esile, schiena curva, corpo simile ad un punto interrogativo (*question mark*), petto e addome piccoli, maggiore lunghezza delle parti inferiori negli arti, piedi e mani esili, struttura generale debole e ossuta.

Questa tipologia somatica, non molto dissimile da quella formulata dal medico tedesco Kretschmer (34), consente al Morris, sulla traccia dello Sheldon, di accoppiare ai tre tipi biologici tre fondamentali

di C. Morris, nel volume *Language and Philosophy* tr. it., Milano 1953, pp. 211-34; U. Scarpelli, *Osservazioni sul concetto di segno nel pensiero di Charles Morris*, in «Rivista di Filosofia», 1955, pp. 64-74, dove giustamente a nostro avviso, si mostra, sia pur da un punto di vista diverso dal nostro, la povertà schematica della teoria comportamentistica del linguaggio.

(33) *The Science of Man*, cit., p. 121.

(34) E. Kretschmer nella sua opera fondamentale (*Körperbau und Charakter*, Berlino 1921), distinse tre tipi: astenico, atletico e picnico.

caratteristiche psicologiche in base alla funzione fisiologica predominante:

endomorfa - viscerotonia - dipendenza
mesomorfa - somatonia - dominio
ectomorfa - cerebrotonia - distacco;

certo un individuo normalmente non appartiene ad un sol tipo, ma è un insieme di componenti tratte da tipi diversi: particolari tecniche fotografiche consentono la *somatotipizzazione*, cioè la misurazione delle tre componenti biotipiche di ogni individuo (35).

Con questo, però, il Morris non intende legare lo studio della morale unicamente allo studio biotipologico degli individui. Il comportamentismo del Morris non è meramente biologico, ma sociologico e semantico: «La scienza dell'uomo è legata a quelle fisiche e biologiche, ma non ridotta ad esse» (36). Egli ha voluto solo affermare la necessità di non trascurare il ruolo importante esercitato dalle strutture fisiche sulla psiche individuale, come purtroppo hanno fatto tutte le filosofie tradizionali. Questo *accent on the body* non esaurisce lo studio preliminare necessario alla fondazione di una morale, ma vuole, semplicemente, mostrare come la relatività psicologica dei comportamenti non sia facilmente eliminabile - dato che è legata a differenze biotipiche - e richieda quindi un criterio morale capace di rispettare le differenze individuali: «Le vie dell'autorealizzazione debbono essere molte per soddisfare le differenze umane. Dobbiamo difendere il diritto di essere diversi» (37).

La scienza dell'uomo si è oggi sviluppata in quattro diverse direzioni:

1. - aspetto *costituzionale*: studia il corpo;
2. - aspetto *ecologico*: studia l'ambiente fisico;
3. - aspetto *culturale*: studia le istituzioni sociali e i tipi culturali;
4. - aspetto *semantico*: studia i segni.

Queste quattro *facets* sono ovviamente inseparabili: oltre all'accento sul corpo è necessario un *accent on the physical environment*, un *accent on society*, un *accent on signs*. Un'etica intersoggettivamente valida dovrà dunque tener conto di tutti questi quattro aspetti nel loro reciproco intergioco: una morale sarà tanto più normativa quanto più

(35) Si cfr. il saggio: *Comparative Strength of Life-Ideals in Eastern and Western Countries*, nel volume *East-West Philosophy*, Hawaii 1951, pp. 353-70. In esso viene attribuito ad ogni componente biotipologica un numero da 1 a 7; il numero di tre cifre che ne risulta indica il coefficiente di somatotipizzazione (es.: un individuo definito 451 ha coeff. - end. 4, coeff. - mes 5, coeff. - ect. 1).

(36) *The Science of Man*, p. 129.

(37) *The Open Self*, p. 10.

sarà vasta, cioè quanto più rispetterà quelle differenze individuali che la biotipologia, l'ecologia, la sociologia e la semantica ci avranno indicate. L'ideale morale che il Morris propone è dunque quello dell'«io aperto» (*open self*), cioè dell'individuo che vive in armonia con la società, che riesce ad affermare il proprio *io* senza opprimere la personalità degli altri.

L'etica del Morris è chiaramente relativistica: esistono per lui diversi tipi di comportamento irriducibili, tutti validi perché tutti seguiti da qualcuno. Il problema del filosofo morale non è di eliminare tutti i tipi per affermare un unico ideale di condotta: la *reductio ad unum* è nociva dovunque, ma soprattutto nell'etica. Si tratta, se mai, di constatare empiricamente quali sono i tipi di vita maggiormente seguiti e di trarre da questa ricerca sperimentale la convinzione della necessità di costituire forme di vita tali, che assicurino ad ogni ideale la propria possibilità di esplicarsi. Come, dunque, ci ha dato una tipologia biologica, così il Morris ci dà una tipologia etica.

Questa tipologia era già stata tentata dal Morris nella sua prima opera morale: *Paths of Life* (38). In questo studio egli disegnava sei tipi di condotta traendoli dalla storia del pensiero e proponeva come valido un settimo tipo; in *The Open Self* egli ha ripreso questi sette tipi e ve ne ha aggiunto altri sei, raggiungendo così il numero complessivo di tredici. Dato che questa seconda opera si presenta più ricca e complessa della prima, ad essa ci riferiamo nel disegnare questi tredici tipi, con a fianco il relativo «slogan» (39):

- | | |
|-----------------|--|
| 1. - apollineo | - nulla di troppo; |
| 2. - buddistico | - indipendenza dalle persone e dalle cose; |
| 3. - cristiano | - simpatetica sollecitudine per gli altri; |
| 4. - dionisiaco | - alternare allegria e solitudine; |
| 5. - maomettano | - attività e gioia in comune; |
| 6. - prometeico | - eterno fare e rifare; |
| 7. - maitreyano | - integrazione dinamica della diversità; |
| 8. - epicureo | - godimento senza pena e santità; |
| 9. - taoistico | - attese in tranquilla accettazione; |
| 10. - stoico | - vigile e virile autocontrollo; |
| 11. - | - meditazione sull'io interiore; |
| 12. - | - imprese attive, audaci, avventurose; |
| 13. - | - lasciarsi usare. |

Gli ultimi tre «paths» non corrispondono a nessun tipo storico

(38) *Paths of Life. Preface to a World Religion*, New York 1942.

(39) *The Open Self*, p. 82.

ma il Morris li ritiene egualmente necessari alla sua indagine, perché esistenti nei gruppi sociali in un certo numero di individui. Non deve stupire che il Morris abbia accresciuto il numero dei tipi etici da sette a tredici: la sua analisi non è aprioristica, ma fondata sull'esperienza. Se compiendo un'indagine si ritrova che esistono altre forme di vita, è bene tenere conto: non si tratta, infatti, di eliminare le diversità, ma di costituire un tipo di vita associata capace di rispettarle.

Il Morris non si limita a descrivere questi *paths of life*, ma cerca, con indagini statistiche, di determinare quale sia il tipo di vita seguito dalla maggioranza degli uomini. Attraverso metodi di inchiesta mediante questionari si è potuto accertare che la maggioranza di suffragi va al tipo n. 7 di comportamento o maitreyano, che è quel tipo il quale, in *Paths of Life*, era presentato come «integrazione dinamica» dei sei precedenti tipi descritti, come sintesi tra l'attaccamento all'esistenza dei tipi n.4 e n. 6, e il distacco da ogni interesse terreno del tipo n. 2, come l'attività del tipo n. 5 moderata dalla saggezza del tipo n. 1 e volta all'universale carità del tipo n. 3 (40). Questo tipo maitreyano, che rispetta e ama la diversità delle persone, venne presentato, insieme con gli altri dodici tipi, con questa «scheda»: «Saremmo capaci di accettare in tempi diversi e in circostanze diverse qualcosa da ogni altro tipo (*path*) di vita, ma non di dare ad uno solo la nostra esclusiva preferenza. In un certo momento uno di essi è il più adatto; in un altro momento un altro è il più adatto. La vita dovrebbe contenere gioia, azione e contemplazione in egual misura. Se è spinto agli estremi noi perdiamo qualcosa di importante per la nostra vita. Così dobbiamo coltivare l'arrendevolezza (*flexibility*), ammettere la diversità in noi stessi, accettare la tensione che questa diversità produce, trovare un posto per il distacco nel mezzo della gioia e dell'attività. Lo scopo della vita si trova nell'integrazione dinamica della gioia, azione e contemplazione, nella dinamica integrazione cioè dei vari tipi di vita. Li si dovrebbe usare tutti per costruire la propria vita, e non uno soltanto» (41).

Con una inchiesta svolta tra un migliaio di studenti americani il Morris cercò di individuare sperimentalmente a quale *path* andavano le maggiori preferenze. Ogni intervistato doveva esprimere il suo at-

(40) *Paths of Life*, pp. 144-8. Il termine *maitreya*, che significa «amico», è tratto dalle filosofie indiane, per le quali il Morris ha sempre avuto molta simpatia (come ci dice il Rossi-Landi a pag. 16 della sua monografia, «fin dall'inizio degli studi universitari aveva cominciato ad interessarsi di pensiero orientale, specialmente di buddismo»).

(41) *The Open Self*, p. 77.

teggiamento nei confronti dei tredici tipi di vita scrivendo a fianco di ciascuno un numero da 1 a 7: il numero 7 esprimeva la piena approvazione, 4 l'indifferenza, 1 la piena disapprovazione. Con viva soddisfazione il Morris constatò che il 40% dei giovani intervistati preferiva il tipo n. 7 (maitreyano), di fronte al 17% per il tipo n. 1 (apollineo), 10% per il tipo n. 8 (epicureo), 7% per il tipo n. 6 (prometeico), etc., etc. Sui risultati di questa inchiesta il Morris si dilunga ampiamente non solo in *The Open Self*, ma anche in numerosi articoli e nel volume *The Varieties of Human Value* (42), dove riferisce sui risultati dell'inchiesta in altre parti del mondo. Ma noi possiamo trascurare tali indagini, che costituiscono la parte meno interessante della filosofia morrissiana: del resto, la statistica, anche se morale, non ha molto a che fare con l'oggetto del presente studio.

Possiamo ora concludere discutendo la validità delle teorie morrissiane. Bisogna anzitutto dargli atto di un impegno attivo ed entusiasta: la tempra del Morris è quella del moralista e il problema morale è talmente connaturato alla sua filosofia da trapelare in ogni sua affermazione. Vero è che assai spesso tale impegno ottiene formulazioni ingenuie, acritiche e dogmatiche, per cui, come ha osservato il Bobbio, «la sua teoria finisce in predica» (43); ma questo atteggiamento entusiastico e retorico, che spesso sfocia nell'ottimismo ingenuo e ingiustificato, denuncia l'impegno attivo del Morris e non è l'ultima delle sue qualità positive. Tutta la sua opera è volta al superamento della teoria emotivistica tipica del neopositivismo, mostrando la possibilità di un'etica intersoggettiva: non è questo poco, di fronte a certe tesi ayeriane e carnapiane. Purtroppo tale esigenza di costituire un'etica intersoggettiva rimane allo stato della pura esigenza: la morale dell'*io aperto*, infatti, è postulata più che realizzata. Anzi, se attentamente la si esamina, ci si accorge che la sua morale dell'*io aperto*, ottenuta mediante la derivazione di un criterio etico dal comportamento sociale, è impossibile e contraddittoria.

Nessuno vuole negare l'esigenza del Morris, che è quella di rispettare le diversità individuali, ma ciò che si vuole contestare è che tale

(42) *The Varieties of Human Value*, Chicago 1956, che riferisce i risultati di inchieste svolte tra gli studenti di USA, India, Giappone, Cina e Norvegia. Cfr. pure: *Similarity of Constitutional Factors in Psychotic Behavior in India, China, and the United States*, in «American Journal of Psychiatry», 1951, pp. 143-4. Molte volte i soggetti intervistati venivano previamente somatotipizzati secondo i tre gruppi dello Sheldon. Per uno studio delle preferenze rispetto alla pittura cfr., del Morris, *Significance, Signification and Painting*, in R. Lepley, *The Language of Value*, New York 1957, pp. 58-76.

(43) N. Bobbio, Recensione a *The Open Self*, in «Rivista di Filosofia», 1950, pp. 451-4 (p. 453).

esigenza trovi una realizzazione sul piano del comportamentismo sociale. Il criterio morale, infatti, viene derivato dalla quadruplica componente costituzionale-ecologica-culturale-semanticamente e il Morris si illude di averci così dato un'etica duttile e ampia, perché tiene conto di tutti gli aspetti della realtà. Ma invero, tutti questi aspetti sono desunti da sperimentazioni empiriche a posteriori ed ammessi come validi unicamente in base a criteri quantitativi (onde la statistica morale). In tal modo la situazione fattuale, sia pur riconosciuta nella sua dinamicità, viene accettata senza essere giudicata ed ipostatizzata a criterio di valore. Il realismo ingenuo, che pur il pragmatismo ed il neopositivismo avevano criticato, ottiene qui la più terribile rinuncia: dato che il comportamento del gruppo sociale diviene l'unico criterio etico, vincolante ed annullante la libertà dei soggetti.

Anche il Morris, dunque, come gli altri neopositivisti, si trova al consueto bivio tra il soggettivismo emotivistico e la fallacia naturalistica: dovendo di necessità scegliere egli si accorge che il soggettivismo conduce all'amoralismo ed accetta necessariamente la seconda direzione. La semplice ammissione della pluralità dei comportamenti lascerebbe infatti il filosofo morale nello scetticismo etico, dal quale è pur necessario uscire per ritrovare un criterio morale intersoggettivamente valido: la statistica morale è la traduzione ingenua dell'esigenza dell'unità, di ritrovare, cioè, il comportamento migliore. Ma il tal modo il Morris, se pur riesce a fondare la possibilità di descrizioni comportamentistiche intersoggettive, non riesce certo a porre un criterio di valore, ma semplicemente a far passare per tale la descrizione del comportamento quantitativamente predominante in un certo tempo e in un certo gruppo sociale.

La confutazione più evidente di questo ingenuo realismo è data dal significato del comportamento di un filosofo, che anche il Morris cita spesso: Socrate. La condotta di Socrate, infatti, era in netto contrasto col comportamento del gruppo sociale di cui faceva parte, eppure, a distanza di oltre duemila anni dalla sua morte, ci appare come l'unica onesta e morale. Ora non è possibile rispondere che le idee di Socrate erano errate rispetto al passato e vere rispetto al futuro senza annullare totalmente la possibilità di ammettere un criterio morale intersoggettivo: se, infatti, la morale socratica era vera solo rispetto al momento storico successivo, perché è vera ancor oggi? Perché ancora ci commuove il pensiero del suo sacrificio? Perché Socrate stesso sentiva di dover agire così in nome di un ideale superiore alla sua persona fisica ed alla sua stessa volontà di sopravvivere?

Il Morris si pone questo problema e scrive: «La divergenza di ap-

prezzamenti morali si spiega col fatto che i membri di un gruppo possono ingannarsi e sui bisogni del gruppo e sulle azioni che servono, o che servono meglio, i suoi bisogni. Così possiamo trovare apprezzamenti morali (fatti dal punto di vista del comportamento del gruppo) che differiscono dai soliti apprezzamenti morali del gruppo. Gli apprezzamenti su Socrate, condannato come immorale dalla sua società e difeso dai suoi amici come esempio di una moralità superiore, sono riconosciuti come discorso morale in entrambi i casi» (44). E questo il tipico esempio di come il Morris senta, per la sua personale criticità, i problemi morali, ma sia poi incapace di risolverli date le premesse speculative del suo empirismo scientifico: egli riconosce, infatti, che Socrate aveva ragione, ma ammette che anche gli altri avevano ragione. Troviamo qui due discorsi opposti, ma entrambi apprezzativo-stimolanti: da un lato quello di Socrate, dall'altro quello di Anito e Meleto. Chi ha ragione? Assai neopositivisticamente il Morris risponde: il problema non è di chi abbia ragione, ma di quale dei due discorsi sia morale, e tutti due lo sono. Oh, che consolazione l'analisi del linguaggio!

Il triste risultato al quale il Morris giunge è così duplice: l'annullamento dell'individuo e quello della società. L'individuo viene annullato in ciò che ha di specifico, dato che il comportamento di ciascuno è determinato dal costume e il punto di arrivo è il conformismo più banale. Il problema morale, infatti, non è mai per il Morris quello riguardante il comportamento dell'individuo nei confronti della propria coscienza morale, ma quello dei rapporti fra i vari *paths*, che non vengono giudicati in nome di un valore, ma accettati dogmaticamente come fatti. Si comprende che il supremo dovere sia qui l'adeguazione al comportamento del gruppo. Ma la stessa società, formata di individui così spersonalizzati, viene annullata in ciò che dovrebbe avere di specifico: l'unità morale dei cittadini; e si riduce ad un insieme individuali-

(44) *Signs, Language and Behaviour*, p. 192 (il corsivo è nostro). Avviene, qui, al Morris ciò che, sempre, è accaduto ai filosofi scientifici: l'incapacità di spiegare la ragione di un fatto e il loro limitarsi alla semplice descrizione (cioè l'impossibilità di fare filosofia). Per confutare la tesi morrisiana basterebbero le parole che Socrate, vicino a morire, rivolge ai filosofi naturalisti (*Fedone*, 98 c ss.): qual'è la causa per cui egli è in carcere? non certo il fatto materiale che si trova lì (ossa, nervi, carne, pelle, etc.), bensì la sua volontà di non fuggire e di affrontare la morte; i filosofi naturalisti chiamano causa il mezzo e col loro insensato e grossolano modo di parlare (*macrà rathymia*) sono incapaci di intendere la motivazione profonda del suo agire. La descrizione del comportamento non è sufficiente a comprendere la ragione (*aitia*) del comportamento. Così, ora, il problema non è di stabilire quale dei due discorsi voglia essere morale, bensì di quale dei due sia realmente (*tò ónti*) morale.

sticamente caotico di atomi incomunicabili, vera «folla solitaria» (45) in un'umanità senza viso e nome.

La stessa esigenza di unità che il Morris avanza, e che è genuina esigenza filosofica, non trova - né potrebbe trovare - la propria realizzazione. Egli vorrebbe proporre un tipo di comportamento come normativo, quel comportamento che in *Paths of Life* è ottenuto sintetizzando i sei precedenti tipi proposti e in *The Open Self* ottiene la maggioranza dei suffragi. Ma in realtà, l'unità da lui raggiunta è accostamento frammentario di comportamenti fattualmente desunti, mai vera e propria sintesi unitaria. Egli si limita a descrivere e criticare sei tipi di comportamento e a costituirne uno solo, che è contraddittorio proprio per l'irriducibile diversità dei sei da cui è formato. Il Morris non comprende che l'unico modo per ottenere l'unità non è quello della enumerazione e della somma, ma l'ammisione di un unico valore che si esprime nelle diverse modalità del pluralismo etico. L'unità degli atteggiamenti è cercata dal Morris dove non si può mai trovare, nell'induzione empirica a posteriori, come somma di modalità diverse: mentre in un modo soltanto avrebbe potuto essere ritrovata, se, cioè, fosse stata ammessa come criterio a priori unificante.

Per questa sua caratteristica dogmaticamente realistica ed empiristica il Morris ondeggia continuamente tra l'individualismo anarchico della teoria emotiva e il conformismo cieco del comportamentismo sociale. E invero individuo e società rimangono nella concezione morrisiana tra loro irrelati. Né diversamente potrebbe avvenire, perché in un sol modo tra individuo e società può stabilirsi un rapporto sintetico, cioè spirituale: ammettendo l'esistenza di un valore che trascende l'uomo e il gruppo degli uomini, un criterio oggettivo - e però apriori - capace di stabilire la validità morale del comportamento dell'individuo e del gruppo mediante l'adeguazione ad una norma ideale trascendente. L'individuo agente moralmente diviene allora *persona* ed il gruppo degli individui così agenti diventa una *societas personarum*: l'individualismo è vinto dal senso del dovere, il conformismo dall'ideale della libertà morale. Ma ciò implica - ovviamente - il rifiuto di quella teoria comportamentistica, che sancisce la priorità del sociale sul morale. Cosa che, ovviamente, il Morris non poteva fare senza venir totalmente meno al suo neopositivismo e al suo pragmatismo.

(45) Questa espressione è desunta dal titolo di un'opera sociologica di D. Riesman, *The Lonely Crowd*, tr. it. di M. W. Battacchi, Bologna 1956.

VI

LA SEMANTICA
DEL LINGUAGGIO ETICO

I - Etica e linguaggio in C. L. Stevenson

Importanza dell'analisi semantico-pragmatica dello Stevenson - Largo respiro del suo scritto - Il significato emotivo e descrittivo - La «disposizione» - Emozione e conoscenza - La possibilità di una morale intersoggettiva - L'intergioco fra i due significati - Le «definizioni persuasive» - L'accordo e il disaccordo etico - Disaccordo conoscitivo e disaccordo emotivo: loro interazione - Neopositivismo e pragmatismo - Stevenson e Dewey - Come è possibile modificare gli atteggiamenti - Il duplice errore: esclusione del carattere emotivo o del carattere conoscitivo dai giudizi etici - La persuasione: moralista e propagandista - Importanza delle analisi linguistiche dello Stevenson - Valore intrinseco ed estrinseco - Approvazione etica estrinseca ed intrinseca - Loro rapporti - Importanza chiarificatrice dello studio stevensoniano - Stevenson mostra la possibilità di un'etica intersoggettivamente valida; ma non vuole neppure tentarne la fondazione - Carattere meramente semantico di *Ethics and Language* - Impossibilità di criticare Stevenson per la mancata problematica etica della sua indagine - Perché non è possibile concludere la sua fatica costituendo un'etica intersoggettiva sulle sue premesse.

L'opera più significativa di tutta la letteratura neopositivistica intorno al problema morale è certo costituita dall'ampia analisi di Charles Leslie Stevenson, *Ethics and Language* (1). Lo studio ha ottenuto ormai molte ristampe e ha suscitato così numerose polemiche, che è divenuta una consuetudine generale riferirsi ad esso come alla più coerente ed esauriente espressione della tesi neopositivistica del carattere emozionale dei giudizi morali. Lo Stevenson era già noto al pubblico filosofico per aver trattato questioni morali sulla rivista inglese «Mind», ma gli articoli ivi compresi sono stati tutti ripresi nel volume citato, al quale soltanto, pertanto, basterà riferirsi (2). L'analisi condotta dallo Stevenson vuole essere semplicemente semantico-pragmatica, trascurando di proposito ogni carattere normativo delle valutazioni

(1) C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944. Citiamo dalla VI ristampa, 1953.

(2) C. L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, in «Mind», 1937, pp. 14-31; *Persuasive Definitions*, ivi, pp. 334-50 (tradotto in italiano nel volume *La filosofia contemporanea in USA Metodo, Valori Comportamento*, Asti-Roma 1958, pp. 211-36); *Ethical Judgements and Avoidability*, ivi 1938, pp. 45-57. Il primo saggio è stato ristampato nella vasta antologia *Logical Positivism*, a cura di A. J. Ayer (Glencoe 1959), ampia silloge di scritti neopositivistici con vasta bibliografia dell'intero movimento.

etiche; ma lo scopo del presente studio - una ricerca intorno al problema morale come problema dei valori - dovrà invece cercare di ritrovare proprio quei motivi filosofici, che l'Autore considera invece secondari, ponendo in secondo piano quelle minute ed estenuanti analisi linguistiche, che occupano di *Ethics and Language* molte pagine. Cercheremo, pertanto, di concentrare la nostra attenzione su tre punti, che ci paiono i più importanti:

1. - il rapporto tra il significato emotivo (*emotive*) e descrittivo (*descriptive meaning*) dei termini etici;

2. - il significato delle definizioni persuasive (*persuasive definitions*);

3. - il gioco reciproco degli atteggiamenti (*attitudes*) e delle credenze (*beliefs*) nell'accordo (*agreement*) e nel disaccordo (*disagreement*) etico.

All'esposizione di questi tre punti faremo seguire alcune considerazioni critiche.

Il riconoscimento del carattere emotivo dei giudizi morali è, come si vide, il carattere generale di tutte le etiche neopositivistiche. Lo Stevenson conosce la soluzione data al problema etico dal Carnap e dall'Ayer, ed agisce nella loro direzione. Solo, come è stato assai giustamente affermato, «*Etica e linguaggio* rappresenta il miglior tentativo sinora fatto di rimanere sul piano empiristico del positivismo logico e continuare nell'impiego del metodo della analisi del linguaggio, ma, giovandosi delle più aperte prospettive e della maggior ricchezza di interessi date dall'incontro con pragmatismo, venire ai problemi morali con un *approach* positivo, superando l'irrazionalismo cieco, esaminando senza partito preso la possibilità di riconoscere criteri di significanza e di validità anche nel linguaggio morale» (3). Lo Stevenson stesso, infatti, riconosce di aderire alle vedute di Carnap e di Ayer, ma ammette di moderarle e di liberarle da un certo apparente cinismo alla luce del Dewey (*in the light of Dewey*): «La presente opera fa risaltare il complesso significato descrittivo che possono avere i giudizi etici, in aggiunta al loro significato emotivo» (4). L'aspetto più interes-

(3) U. Scarpelli, *Etica e linguaggio*, in «Rivista di filosofia», 1954, pp. 170-95 (p. 173). Questo articolo costituisce lo scritto più esauriente sullo Stevenson non solo per la precisa esposizione di *Ethics and Language*, ma anche per la valida serena critica.

Dello Scarpelli cfr. pure: *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», 1959, serie III, tomo II, parte II, n. 1; sul quale vedi la pregevole recensione di P. Facchi, ne «Il mulino», 1960, pp. 161-8.

(4) *Ethics and Language*, p. 267. L'intero cap. XII discute *Some Related Theories*: Dewey, Perry, Moore, Hume.

sante dell'opera, infatti, è il tentativo di arricchire la problematica neopositivistica con i risultati del pragmatismo, pur rimanendo fedele ai principi dell'empirismo logico.

Lo Stevenson si chiede se il termine «emotive meaning» abbia un significato chiaro come comunemente si crede. A tale scopo è necessario chiedersi cosa significhi la parola «significato», o, meglio, se esista un concetto generale di «meaning», di cui «emotive meaning» e «descriptive meaning» siano le specie. Dato che l'autore non ritiene di accettare il concetto di «meaning in the pragmatic sense» (5) quale è stato elaborato dal Morris, pensa di poter risolvere il problema della sussunzione dei caratteri «normativo» e «descrittivo» sotto uno stesso genere usando al posto del termine «meaning» il termine «disposition»: «La parola, *disposizione* (o *potere*, o *potenzialità*, o *capacità latente*, o *caratteristica causale*, o *tendenza*, ecc.) è utile quando si ha a che fare con situazioni *causali* complicate, nelle quali qualche specifico tipo di evento è una funzione di molte variabili» (6). Per chiarire questa definizione con un esempio, possiamo dire che «il caffè è stimolante» perché ha la disposizione a stimolare, anche se è vero che il caffè non è causa della stimolazione in maniera fissa, perché il grado della stimolazione non dipende soltanto dalla quantità e qualità del caffè, ma anche dalle condizioni fisiologiche del soggetto che lo beve. Lo stesso ragionamento potrebbe valere per l'affermazione: «lo zucchero è solubile».

Secondo lo Stevenson il significato pragmatico del segno va appunto ritrovato in questa sua caratteristica disposizionale: «Il significato di un segno, nel senso psicologico richiesto, non è qualche specifico processo psicologico che accompagni il segno in ogni singolo momento. Ma è una proprietà disposizionale del segno, nel quale la risposta, che varia col variare delle circostanze che l'accompagnano, consiste in processi psicologici in chi riceve il segno, e lo stimolo è il suo ricevere il segno» (7). In tal modo il concetto di «significato» viene esteso a quello di «disposizione del segno», col risultato di poter usare il nuovo termine in maniera più comprensiva: «Una disposizione di un segno a influire sopra chi lo riceve sarà chiamata *significato* solo

(5) *Ethics and Language*, p. 42.

(6) *Ethics and Language*, p. 46.

(7) *Ethics and Language*, p. 54. Nel tradurre abbiamo fatto nostro l'espediente dello Scarpelli, che, nello scritto citato, traduce *hearer* (lett. *uditore*) con «colui che riceve il segno» e *speaker* (lett. *parlatore*) con «colui che usa il segno», con il notevole vantaggio di poter usare questi termini anche nei confronti dei segni non-linguistici. Di questo e di altri suggerimenti dobbiamo essere grati all'Autore ricordato.

se è stata causata da, e non si sarebbe formata senza, un elaborato processo di condizionamento che abbia accompagnato l'uso del segno nella comunicazione» (8).

Mediante l'introduzione di questo nuovo concetto lo Stevenson può procedere a stabilire le relazioni intercorrenti tra significato emotivo e significato descrittivo sulla base delle loro relazioni dispositive: ciò che non sarebbe stato possibile senza un ampliamento del termine «meaning». È chiaro che in tal modo la tesi neopositivistica della negazione di ogni significato alle proposizioni etiche viene corretta mediante un'esigenza di carattere dichiaratamente pragmatistico. Il significato emotivo e quello conoscitivo vengono definiti mediante un'analisi non semplicemente *semantica*, ma *pragmatica*: fra Ayer e Stevenson non sono passati inutilmente Dewey e Morris. Le proposizioni etiche non detengono alcun significato logico-fattuale: in ciò lo Stevenson è d'accordo con l'Ayer; ma esse hanno un significato disposizionale, che può essere duplice: emotivo o descrittivo.

Chiariamo dunque quale differenza intercorra tra significato emotivo e descrittivo: «Il *significato emotivo* è un significato nel quale la risposta (dal punto di vista di chi riceve il segno) o lo stimolo (dal punto di vista di chi usa il segno) è un insieme di emozioni» (9). Questo «range of emotions», che costituisce la risposta allo stimolo, si può chiamare atteggiamento (*attitude*). «Il *significato descrittivo* di un segno è la sua disposizione a produrre una conoscenza» (10). Questa «cognition», che costituisce la risposta allo stimolo, si può anche chiamare credenza (*belief*).

La definizione del carattere emotivo e del carattere descrittivo come disposizioni a produrre rispettivamente *attitudes* e *believes* consente allo Stevenson di formulare due conclusioni, che ai neopositivisti ortodossi non erano possibili. Queste conclusioni, di notevole implicanza etica, sono:

1. - La relativa costanza dei due significati consente una certa oggettività, necessaria alla fondazione di una morale come scienza;

2. - «Il sorgere delle disposizioni emotive e descrittive nel linguaggio non rappresenta due processi isolati. V'è un continuo intergioco» (11).

Le conclusioni, alle quali lo Stevenson qui giunge, sono di grande importanza. Come ha scritto Uberto Scarpelli, «lo scoglio più pericoloso

(8) *Ethics and Language*, p. 57.

(9) *Ethics and Language*, p. 59.

(10) *Ethics and Language*, p. 70.

(11) *Ethics and Language*, p. 71.

per la filosofia empiristica e positivista è il problema del valore» (12). Il filosofo americano ha cercato di rendere possibile una morale (relativamente) oggettiva nell'ambito di una concezione - quella neopositivistica - che non attribuiva alcun significato ai giudizi di valore: «Noi dobbiamo trovare per il termine *significato* un senso che, benché psicologico, ci consenta di dire che il significato è relativamente costante» (13). L'affiancare al significato emotivo dei termini etici un significato conoscitivo, e l'affermare che entrambi sono verificabili, sia pure con tecniche diverse, significa abbandonare la posizione meramente negativa dell'Ayer e del Carnap, che relegavano gli aspetti non descrittivi del linguaggio al limbo, per avvicinarsi all'umanesimo pragmatistico del Dewey, il quale, in quanto filosofia neo-illuministica, vuole essere una tipica filosofia morale. Come, però, sia possibile questa fondazione dell'etica come scienza empirica lo Stevenson non dice. Ché, anzi, egli confessa di non poter credere in questo risultato per lo stato ancora imperfetto delle tecniche linguistiche. Ma l'aver ammesso un duplice significato - emotivo e descrittivo - delle espressioni morali costituisce certo un progresso nei confronti dell'irrazionalismo e amoralismo ayeriano.

L'intergioco (*interplay*) dei due significati relazionali risulta evidente esaminando un tipico fenomeno etico: quello delle definizioni persuasive (*persuasive definitions*): «Le definizioni *persuasive* sono definizioni che danno un nuovo significato concettuale a parole familiari senza alterarne il significato emotivo, e che sono usate con il consapevole o inconsapevole proposito di modificare in tal modo l'orientamento di determinati interessi umani» (14). Si prenda, ad esempio, la parola *cultura*. Essa designava dapprima la caratteristica di «chi conosce molte cose»; dato che questa caratteristica finì col venire molto apprezzata, il termine assunse un senso laudativo, pur mantenendo il medesimo significato concettuale. In seguito, la parola cul-

(12) U. Scarpelli, *L'unità della scienza nella «International Encyclopedia of Unified Science»*, in «Rivista di filosofia», 1950, pp. 280-97 (p.294).

(13) *Ethics and Language*, pp. 44-5.

Giustamente E. Bedford, *The Emotive Theory of Ethics* (in *Actes du XIème Congres International de Philosophie, Bruxelles 1953*, vol. X, pp. 124-9), definisce quella degli Ogden-Richards e del Carnap «*pure emotive theory*», mentre quella dello Stevenson «*non-pure emotive theory*».

(14) *Persuasive Definitions*, cit., tr. it., p. 211. Cfr. anche P. Facchi, *Il discorso persuasivo*, in «Il mulino», 1958, pp. 475-501: «Strumento principale del discorso persuasivo è l'appello al valore. Esso consiste nell'identificare o ricondurre una determinata tesi che si vuole fare approvare o disapprovare al proprio uditorio a un'altra tesi che si ritiene questo auditorio già approvi o disapprovi. Se l'uditorio accoglie l'identificazione o la riconduzione e da ritenere che trasferirà la propria approvazione o disapprovazione sulla tesi che gli viene sottoposta» (p. 475).

tura venne riempita di un diverso significato: indicò non tanto chi conosceva molte cose, quanto chi era «capace di promuovere forme di sensibilità immaginativa». Il termine modificò dunque il suo significato concettuale, ma non venne alterato nel suo significato emotivo: la modifica concettuale risultò in tal modo mascherata mantenendo il medesimo termine, allo scopo di spostare l'emotività sollecitata dal termine *cultura* da «caratteristica di chi conosce molte cose» a «capacità di promuovere forme di sensibilità immaginativa».

Lo Stevenson chiarisce la sua definizione con altri calzanti esempi: la parola *amica* ha assunto il contenuto concettuale del termine «concubina», senza peraltro assumerne la netta disapprovazione morale che l'accompagna; il termine *fascista* è usato in senso ben più ampio del suo significato concettuale, allo scopo di sollecitare emotivamente su persone diverse dai fascisti la stessa disapprovazione morale legata all'uso del termine. Ma il chiarimento del significato emotivo non è che l'operazione preliminare per precisarne l'importanza metodologica.

Molti altri esempi più illustri lo Stevenson riporta, allo scopo di mostrare come realmente nelle definizioni persuasive si mescolino e reciprocamente si influenzino il significato emotivo e quello descrittivo: l'uso della parola *Dio* al posto di quella assai più esatta di *Sostanza* in una concezione dichiaratamente antiantropomorfa come quella di Spinoza fu dovuto al carattere emotivo del termine *Dio*, che si voleva trasferire nel concetto razionale di sostanza; l'affermazione del Carnap circa l'insignificanza della metafisica si fonda sopra la riduzione del concetto emotivo *significante* ai soli fatti logici e fattuali; la tesi del Bentham della «felicità massima per il massimo numero di individui» è pure una definizione persuasiva, che si risolve nell'apologia della società democratico-liberale; la concezione platonica della giustizia come armonia fra le tre virtù caratteristiche delle tre anime e delle tre classi sociali cerca di definire persuasivamente il compito dell'uomo conformemente alla sua utopia politica aristocratica. Le definizioni persuasive sono di grande uso non solo nella prassi del linguaggio comune, ma anche negli scritti filosofici. È compito del filosofo del linguaggio di stabilire con precisione il confine tra le sfere del carattere conoscitivo e del carattere emotivo delle definizioni persuasive, evitando così che vengano assolutizzati quei fattori emotivi, che sono per definizione soggettivi e incomunicabili.

Il duplice aspetto emotivo-conoscitivo delle definizioni persuasive è tipico di ogni giudizio morale. Ad esso corrisponde, nella prassi individuale, il duplice carattere dell'uomo, che ad un tempo agisce e conosce, si esplica nelle *believes* e negli *attitudes*. Ciò risulta chiaro esami-

nando i fenomeni dell'accordo e del disaccordo etico (*ethical agreement and disagreement*): per maggiore chiarezza lo Stevenson limita il suo esame al disaccordo, trattando dell'accordo per implicazione. Sul significato e sulla natura del disaccordo etico egli è tornato in un articolo più recente (15), ma senza modificare sostanzialmente le tesi sostenute in *Ethics and Language*, al quale unicamente ci riferiamo.

Bisogna distinguere due tipi di disaccordo etico:

1. - *disagreement in belief*: è il disaccordo di tipo conoscitivo, che si ritrova principalmente nella scienza, nella storia, nella biografia e nei loro riflessi nella vita quotidiana;

2. - *disagreement in attitude*: è il disaccordo di tipo emotivo-volitivo, cioè un disaccordo di proponimenti, aspirazioni, bisogni, preferenze, desideri, ecc.

Anche la natura del disaccordo rivela dunque la bipolarità emotivo-conoscitiva tipica del significato e delle definizioni. Lo Stevenson chiarisce, come al solito, questa distinzione con appropriati esempi, che possiamo tralasciare, data l'evidenza della sua affermazione. Ciò che soprattutto importa rilevare è il duplice carattere di ogni disaccordo etico, in cui è dato ritrovare sia l'aspetto conoscitivo (*belief*) sia l'aspetto volitivo (*attitude*): «quando le decisioni etiche divengono controverse, esse implicano un disaccordo di natura *duale*. Vi è quasi inevitabilmente un disaccordo nella credenza, che richiede una dettagliata sensibile analisi; ma vi è anche un disaccordo nell'atteggiamento» (16).

L'importanza di tali affermazioni risulta evidente se si pensa che, in conformità della tesi emotivistica dei fatti morali, ogni *disagreement* dovrebbe essere estraneo ad ogni fattore conoscitivo e ricondotto a motivi emozionali. Per lo Stevenson, invece, ogni *belief* implica un *attitude* e, per converso, ogni *attitude* implica un *belief*: in tal modo il rigido dualismo neopositivistico tra fatti conoscitivi e fatti emotivi viene eliminato, con la conseguenza di ammettere la possibilità di attribuire, sia pure con tecniche diverse da quelle in uso in altri campi di attività, un significato anche a quelle *ethical sentences*, che Ayer e Carnap avevano definite *unsinnig*. Questo risultato positivo, il quale, se non è sufficiente a riabilitare la morale come scienza, ne costituisce però la necessaria premessa, è possibile al filosofo americano per l'inserimento del neopositivismo nella tematica

(15) C. L. Stevenson, *The Nature of Ethical Disagreement*, nei *Readings in Philosophical Analysis* di Feigl-Sellars, New York 1949, pp. 587-93.

(16) *Ethics and Language*, p. 11.

relazionistica ed operativistica del pragmatismo, che, come è noto, mentre attribuisce al *belief* un carattere emotivo (e non meramente conoscitivo), ritrova nell'*attitude* un aspetto conoscitivo (anche se prevale l'aspetto emotivo). Lo Stevenson è consapevole di questo risultato e chiaramente confessa il suo accordo col Dewey su questo punto: «un'analisi che non è molto diversa, nelle sue linee generali, da quella effettuata da John Dewey nei suoi scritti di etica» (17).

La distinzione dei due tipi di *disagreements* induce lo Stevenson ad ammettere una possibilità di modificazione degli atteggiamenti agendo sulle credenze. Va da sé che non è possibile agire sugli atteggiamenti se non agendo sulle credenze, dato che gli atteggiamenti sono irrazionali, ingiustificati, imprevedibili e immodificabili razionalmente, mentre le credenze sono fatti conoscitivi e sono pertanto modificabili mediante le tecniche logiche della scienza. I dissensi etici, dunque, possono essere appianati e risolti con mezzi razionali in quanto siano *disagreements of belief*, ma non in quanto siano *disagreements of attitude*. L'errore del naturalismo è stato di trattare i giudizi etici come conoscitivi: in questo senso si può dire che la «naturalistic fallacy» è un «cognotivist error». Ma escludere ogni aspetto conoscitivo dai fatti etici pare allo Stevenson l'errore opposto al primo: «Se qualsiasi discussione etica è fondata su di un disaccordo nella credenza, è possibile risolverla col ragionamento e con la ricerca fin dove tale credenza può essere risolta. Se invece qualche discussione etica non è fondata su di un disaccordo nella credenza, allora nessun tipo di soluzione *razionale* è possibile» (18).

I dissensi emotivi possono essere appianati in altro modo, con tecniche non razionali (*nonrational methods*). Lo Stevenson dedica un capitolo all'esame della persuasione, cioè di quel metodo non razionale di convincimento che cerca di modificare gli atteggiamenti usando i segni linguistici in funzione emotiva. Avendo trattato più sopra delle definizioni persuasive comprendiamo bene ciò che lo Stevenson intende dire. Ogni atto umano è parzialmente determinato da motivi irrazionali, sui quali nulla potrebbero i convincimenti razionali. Per questo lo Stevenson dedica un interessante capitolo del suo volume al chiarimento dei termini «moralista» e «propagandista». La conclusione, che risulta evidente, è che «atteggiamenti e credenze giocano entrambi la loro parte, e debbono essere studiati nelle loro strette relazioni» (19).

(17) *Ethics and Language*, p. 12.
 (18) *Ethics and Language*, p. 138.
 (19) *Ethics and Language*, p. 19.

Molto più offre il volume, che non importa riferire ora, per il fine che ci siamo proposti. Come dice lo stesso titolo dell'opera - *Etica e linguaggio* - l'Autore intende studiare non l'etica, ma il linguaggio dell'etica. A tal fine lo Stevenson si diffonde, conformemente alla prassi neopositivistica, in minute analisi terminologiche, che ci esimiano dal riportare, non già perché non le riteniamo interessanti, ma solo perché esulano dall'ambito del presente studio - il problema morale nel neopositivismo. - Per invitare però il lettore a studiare integralmente il volume dello Stevenson, portiamo un esempio di queste discussioni, dal quale si potrà facilmente dedurre la differenza, se non l'estraneità, di queste indagini alla nostra tradizione speculativa, ma altresì la loro importanza metodologica ai fini di una chiarificazione dei termini della questione - che è appunto il fine che si propone lo Stevenson.

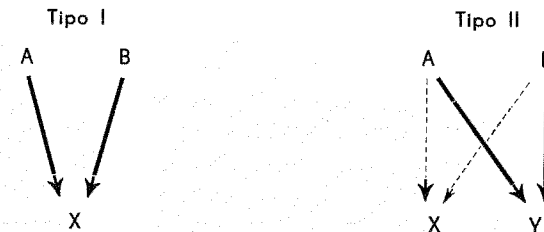
Il capitolo ottavo dell'opera tratta il problema del valore intrinseco ed estrinseco (*Intrinsic and extrinsic value*). Lo Stevenson comincia col definire i due concetti:

1. - «Io approvo intrinsecamente X significa: Io approvo X quando trascurato affatto le sue conseguenze sopra gli altri oggetti dei miei atteggiamenti»;

2. - «Io approvo estrinsecamente X significa: Le conseguenze di X riscuotono nella maggior parte la mia approvazione, e così io approvo X se lo considero con riguardo esclusivo alle sue conseguenze» (20).

Questa definizione di «intrinsic» e di «extrinsic», che abbiamo già ritrovato, anche se con diverso significato, nel Moore, consente allo Stevenson di studiare chiaramente i rapporti intercorrenti fra approvazione etica intrinseca ed approvazione etica estrinseca. L'Autore schematizza questi rapporti con un diagramma, che riportiamo integralmente (21):

TIPY BASE DI ACCORDO IN UN ATTEGGIAMENTO FAVOREVOLE



(20) *Ethics and Language*, p. 177. Cfr.: H. N. Lee, *The Meaning of «Intrinsic Value»*, in R. Lepley, *The Language of Value*, New York 1956, pp. 178-96.
 (21) *Ethics and Language*, p. 181.



Chiave dei Diagrammi: A e B sono persone; X, Y e Z sono oggetti di una possibile approvazione. A e B credono entrambi che Y e Z (ogni qualvolta si verificano) sono conseguenze di X. La freccia continua indica l'approvazione intrinseca, la freccia tratteggiata indica l'approvazione estrinseca.

Nel I tipo: X è oggetto di approvazione intrinseca da parte di A e di B.

Nel II tipo: Y è oggetto di approvazione intrinseca da parte di A e di B; X di approvazione estrinseca da parte di A e di B.

Nel III tipo: X è oggetto di approvazione intrinseca da parte di A ed estrinseca da parte di B; Y è oggetto di approvazione intrinseca da parte di B.

Nel IV tipo: X è oggetto di approvazione estrinseca da parte di A e di B; Y è oggetto di approvazione intrinseca da parte di A; Z di approvazione intrinseca da parte di B.

Il diagramma, che potrebbe evidentemente arricchirsi di nuovi schemi, non deve venire considerato come privo di significato, giudicandolo con una mentalità antianalista. La differenza tra valore intrinseco ed estrinseco coincide con la differenza tra fine e mezzo, o, se vogliamo, tra imperativo categorico e ipotetico: solo che lo Stevenson la spoglia di ogni significato assiologico e la considera semplicemente sul piano linguistico-fattuale. Abbiamo riportato il diagramma solo per mostrare l'impegno chiarificatore dell'opera dello Stevenson, che ne costituisce uno dei principali meriti. Di tali analisi metodologiche il volume è pieno e le trascuriamo non perché le consideriamo insignificanti, ma solo perché risultano marginali rispetto al tema del presente lavoro.

Esaminando questo volume dello Stevenson, Uberto Scarpelli ha concluso assai giustamente che la posizione accorta dell'Autore «non nega, di per sé, il problema e la possibilità di un'etica razionale» (22), anche se per etica razionale non si deve più intendere la possibilità di una

(22) *Etica e linguaggio*, p. 191.

norma intersoggettiva universalmente valida. Lo Stevenson stesso non esclude questa possibilità, allorché, probabilmente nello scopo di reagire alle critiche di immoralismo mosse alla formulazione etica dell'Ayer, egli scrive: «La presente opera, con il suo umile compito di chiarificazione, non può direttamente partecipare a questa impresa (di fondare un'etica); ma certamente non obbliga, dopo che la chiarificazione sia stata raggiunta, ad una neutralità passiva o cinica» (23). Ma questa possibilità, se pur non esclusa, non solo non si realizza nell'opera dello Stevenson, ma, noi crediamo, non si potrebbe realizzare se non a patto di rifiutare le premesse essenziali del neopositivismo.

La fondazione di un'etica intersoggettivamente valida (non importa se razionale) non viene raggiunta dall'opera dello Stevenson perché l'Autore non se la propone neppure. Il suo volume - come indica chiaramente il titolo - non vuole essere una ricerca normativa, ma solo una analisi metodologica sul significato dei termini morali. Certamente il suo studio non vuole essere staccato dall'etica, ma si trova nei confronti di questa nel medesimo rapporto che intercorre tra le analisi concettuali e metodiche e la scienza. Ma il suo compito è molto più modesto e specifico: «Questo libro non si occupa dell'etica nel suo complesso, ma di una parte strettamente specializzata di essa. Il suo primo scopo è la chiarificazione del significato dei termini etici - come dei termini «buono», «bene», «giusto», «dovere», ecc. Il suo secondo scopo è di caratterizzare il metodo generale mediante il quale i giudizi etici possono essere provati o confermati» (24). A tali scopi lo Stevenson si è attenuto, dandoci, nei limiti prefissisi, un'analisi acuta e interessante. Certo, il problema morale vero e proprio - che è sempre che cosa è il bene, e non che cosa venga chiamato 'bene' - comincia proprio là dove il libro dello Stevenson finisce; ma sarebbe ingiusto pretendere da lui più di quanto abbia promesso di darci. Ci si può tutt'al più domandare se sia possibile costituire un'etica intersoggettivamente valida partendo dalle premesse dello Stevenson.

A noi pare che tale costituzione risulti del tutto impossibile. Lo Stevenson vuole mantenersi sul piano neutro della metodologia, ma spesso traluce dalle sue analisi un ben determinato orientamento speculativo, anche se incerto e risultante. Egli finisce per ammettere, quasi sempre senza volerlo e perciò dogmaticamente, elementi tratti da altre tradizioni filosofiche: il risultato è un ondeggiare tra il pragmatismo del Dewey e il comportamentismo del Mead, aderendo acriti-

(23) *Ethics and Language*, p. 110.

(24) *Ethics and Language*, p. 1.

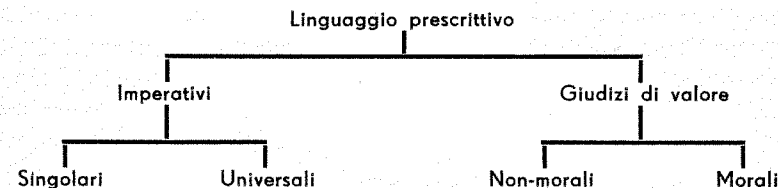
camente alle premesse empiristiche di entrambi. In tal modo lo Stevenson, nel valido tentativo di evitare l'amoralismo delle analisi meramente linguistiche, finisce per ricadere nella fallacia naturalistica, da lui più volte criticata. Gli rimane il merito di aver mostrato la debolezza delle formulazioni ayeriane e carnapiane sul significato meramente emotivo del linguaggio morale e di avere in tal modo implicitamente favorito la riproposizione del problema morale. Di più lo Stevenson non ci ha dato, né, a stretto rigore, poteva darci senza venir meno alle premesse speculative dell'empirismo logico. Non solo il fallimento e l'insignificanza delle sue indagini sul terreno della vera e propria filosofia morale, ma anche i risultati positivi ai quali la sua opera, con un'apertura problematica tratta dal pragmatismo deweyano, è pur giunta, sono un'ulteriore conferma dell'incapacità del neopositivismo a definire una qualsiasi etica senza mutuarla da una diversa tradizione filosofica (25).

(25) *Ethics and Language*, p. VII: «A parte l'accentuazione da me data al linguaggio, la mia impostazione non è molto diversa da quella di Hume». Quando questo volume era già stato consegnato all'editore è comparsa la pregevole traduzione di *Etica e linguaggio*, opera di S. Ceccato (Milano 1962).

II - Il linguaggio della morale secondo R. M. Hare

Le forme del linguaggio prescrittivo - La critica del naturalismo e dell'irrazionalismo etici - Il merito e il pericolo dell'empirismo logico - Imperativi ed indicativi - Frastico e neustico - L'ampliamento del concetto di 'meaning' - La possibilità di una logica delle sentenze imperative - Il rapporto tra frastico e neustico - L'inferenza e le sue due regole fondamentali - Hare e Hume - L'imperativo ipotetico - La critica della morale «cartesiana» - Autoevidenza logica e psicologica - Il duplice rifiuto del naturalismo e del razionalismo non conduce necessariamente alla disperazione etica - Carattere eccessivamente formale delle analisi etiche neopositivistiche - Le decisioni di principio e il carattere pragmatico della scelta - L'interazione tra principi ed effetti - La provvisorietà, l'incertezza e il rischio - La nozione di 'buono' e il duplice errore naturalistico ed intuizionistico - Carattere valutativo e descrittivo dei termini di valore - Priorità del carattere valutativo - Casi in cui esso manca - Carattere particolare della scelta - Uso non-morale e uso morale - Il dovere e i giudizi di valore - Importanza delle indagini hareiane e positivi risultati da esse raggiunti - Ma non trattano propriamente la morale, ma il linguaggio della morale - Insignificanza etica e linguistica delle analisi meramente linguistiche dell'etica - Sfugge all'empirismo il significato dell'esperienza morale - Superiorità del naturalismo etico sulla semantica etica, che si limita ad un antropologismo linguistico - Utilità delle analisi linguistiche e dogmatica insignificanza della loro assolutizzazione.

Un superamento della tesi meramente emotiva dei giudizi etici, che cerca contemporaneamente di evitare il pericolo dello scetticismo etico e del dogmatismo semantico, ammettendo ad un tempo la possibilità di un linguaggio morale intersoggettivamente valido e di un ampliamento del criterio di significanza a sfere diverse da quelle fisicaliste, è tentato da R. M. Hare in un'opera agile e densa dal titolo *The Language of Morals* (1). Il metodo seguito dall'autore è, ovviamente, analitico ed egli così lo schematizza:



(1) *The Language of Morals*, Oxford 1952.

Il punto di partenza di tale analisi, che intende procedere «from the simple to the more complex» (2), è lo studio delle proposizioni imperative, alle quali, però, il Hare non intende ridurre i giudizi etici: di tali proposizioni imperative vengono prima studiate le singolari, poi le universali o principi. Dopo l'esame degli imperativi, vengono analizzati i giudizi di valore: prima i giudizi di valore non-morali, ossia quelle proposizioni che contengono termini quali 'dovere', 'giusto' e 'buono' nel loro uso non-morale; in seguito i giudizi morali veri e propri, che contengono i termini dianzi citati nel loro uso morale.

L'importanza della analisi del Hare è chiara nel suo tentativo di rifiutare insieme la fallacia naturalistica e l'irrazionalismo emotivistico. La tentazione (*temptation*) di ridurre le proposizioni imperative alle indicative è chiara, secondo il Nostro, non solo nel naturalismo, ma anche in un malinteso e popolare «verificazionismo», per cui le sentenze etiche dovrebbero risultare verificate mediante i medesimi criteri in uso per gli «statements of fact»: « se questo criterio di significanza, utile nel caso di affermazioni di fatto, viene indistintamente applicato a tipi di affermazioni non esprimenti giudizi fattuali, ne deriverà una confusione. Le proposizioni imperative non soddisfano questo criterio e forse neppure le proposizioni esprimenti giudizi morali; ma ciò significa soltanto che non esprimono affermazioni nel senso definito dal criterio; e questo senso può essere più ristretto di quello del suo uso normale. Ciò non significa ch'essi siano privi di significato e neppure che il loro significato sia tale da escludere l'impiego di ogni regola logica» (3).

Merito dell'empirismo logico è stato di mostrare l'irriducibilità delle proposizioni imperative alle indicative: Ayer e Carnap sono citati dal Hare come i fondatori di questa teoria. Ma questa irriducibilità non conduce necessariamente all'irrazionalismo, qualora si riesca ad ampliare la nozione di significato sino a farvi rientrare anche il linguaggio dei giudizi di valore, i quali, in quanto formulati - da e diretti - a soggetti razionali, possono essere inseriti in una logica: «Se noi ci rendiamo conto che gli imperativi, sebbene siano molto diversi dalle affermazioni, sono simili ad esse in ciò, che dicono qualcosa a qualcuno, e non cercano di influenzarlo, non sarà male attirare l'attenzione sulle somiglianze fra imperativi e giudizi morali. Perché gli imperativi essendo al pari delle affermazioni volti essenzialmente a rispon-

(2) *The Language of Morals*, p. 2.

(3) *The Language of Morals*, p. 8. Cfr. anche: E. M. Adams, *Ethical Naturalism and the Modern World*, View Chapel Hill 1960, pel quale l'errore del naturalismo è di cercare i valori tra le cose osservabili.

dere a domande fatte da agenti razionali, sono governati da regole logiche proprio come le affermazioni» (4).

Qual'è, dunque, la possibilità di una caratterizzazione logica dei giudizi morali? Per rispondere a questa domanda bisogna stabilire con chiarezza quale differenza intercorra tra *imperativi* e *indicativi*, esaminando quali elementi hanno in comune e quali, invece, li distinguono. Si prendano, ad esempio, due proposizioni, delle quali sia (1) imperativa (*command*) e (2) indicativa (*statement*):

1. - Il chiudere la porta nell'immediato futuro, per favore;
2. - Il chiudere la porta nell'immediato futuro, sì;

le quali corrispondono, nella lingua parlata, alle seguenti:

1. - chiudi la porta;
2. - stai per chiudere la porta.

E facile accorgersi che le due frasi hanno una parte comune:

- 1 e 2 il chiudere la porta nell'immediato futuro;

e una parte differente, che è:

1. - per favore, per l'imperativo; e
2. - sì, per l'indicativo.

Tale parte comune il Hare denomina *frastico*, derivando il termine dal greco: *frázo* è verbo che significa *indicare, designare*; da cui *frasticós* = *indicativo*. La parte differente è invece denominata *neustico*, termine derivato anch'esso dal greco: *néuo* = *far cenno di sì (col capo), promettere, impegnarsi*; onde *neusticós* = *che si inchina*. Ora è chiaro che la parte frastica comune comprende gli elementi significanti o indicativi, mentre la parte neustica specifica questo comune significato in una diversa accettazione, perché si accetta uno *statement* con un atto di *belief*, mentre un *command* con un *do*: «Noi possiamo così per il momento caratterizzare la differenza tra affermazioni e imperativi dicendo che il sincero assenso al primo implica *credere* in qualcosa ed il sincero assenso al secondo implica *fare qualcosa*» (6).

Questa ipotesi analitica non è avanzata invano: ché essa consente quell'ampliamento del concetto di *meaning*, che riesce a superare il dogmatismo scientifico in una più aperta teoria della verifica. È naturale, infatti, che imperativi ed indicativi abbiano in comune, nell'elemento frastico, un riferimento ad una realtà fattuale in atto o in potenza; di modo che non solo gli *statements*, ma anche i *commands* detengono un significato in rapporto alla possibilità di una verifica-

(4) *The Language of Morals*, pp. 15-6.

(5) *The Language of Morals*, pp. 17-8.

(6) *The Language of Morals*, p. 20.

dello stato di cose cui riferiscono. Si confrontino, ad esempio, le tre proposizioni:

1. - Il chiudere la porta nell'immediato futuro;
2. - L'Assoluto è verde;
3. - Colorate di verde l'Assoluto.

È chiaro che, mentre la (1) è significativa, le (2) e (3) sono affatto *meaningless*, in quanto si riferiscono a stati di cose non verificabili, perché fra il 'verde' e l'Assoluto non v'è alcun riferimento possibile: «Ciò significa che gli imperativi, come gli indicativi possono soffrire della malattia sulla quale la cosiddetta teoria verificazionista del significato richiama l'attenzione; perché questa malattia, essendo una malattia, del frastico, non ha niente a che fare con le affermazioni come tali, quelli che pensano così sono fuori strada. Uno dei modi in cui una affermazione può fallire nel suo significato è di riferirsi a stati di cose non identificabili» (7).

L'importanza di questa conclusione è assai evidente: anche le sentenze imperative - come le indicative - hanno una parte - la frastica - espressa logicamente: si può dunque affermare che esiste una logica delle sentenze imperative, che si può analizzare con metodi appropriati, riuscendo così ad evitare quella *logical malady*, che infetta sia i *commands* che gli *statements*. Anche le proposizioni imperative rientrano dunque, per la loro parte frastica, nella logica del discorso. E tale parte frastica, logicamente verificabile, è strettamente connessa con la parte neustica, di cui costituisce la *conditio sine qua non*: è evidente, infatti, che solo la possibilità logica del frastico rende possibile una aggiunta del neustico che non sia *meaningless*. Mentre, negli esempi fatti, è possibile aggiungere al frastico 'chiudere la porta' il neustico 'chiudi'; non ha alcun senso aggiungere allo 'Assoluto' il 'colorate di verde', data l'inesistenza di ogni riferimento logico-fattuale tra 'Assoluto' e 'verde'.

Riconosciuta, così, la possibilità logica delle proposizioni imperative, il Hare passa allo studio della *inference*, ossia del passaggio da:

1. - sentenza imperativa universale; e;
2. - sentenza indicativa singolare; a;
3. - sentenza conclusiva imperativa singolare.

Esaminiamo questo esempio:

1. - Portare tutti i pacchi alla stazione;
2. - Questo è un pacco;
3. - .'. Portatelo alla stazione.

(7) *The Language of Morals*, p. 22.

È chiaro che la conclusione imperativa è possibile solo perché una delle premesse - la (1) - è imperativa; e ciò conduce il Hare ad enunciare due regole di ogni valida inferenza:

1. - Nessuna conclusione indicativa può essere validamente dedotta da un complesso di premesse se non può essere validamente dedotta dai semplici indicativi;
2. - Nessuna conclusione imperativa può essere validamente dedotta da un complesso di premesse che non contengano almeno un imperativo (8).

La tradizione storica alla quale il Nostro qui palesemente si riallaccia è quella di Hume, il quale aveva già perentoriamente affermato l'impossibilità di dedurre giudizi di valore (*'ought'-propositions*) da giudizi di fatto (*'is'-propositions*). I giudizi di fatto sono formulati dalla ragione, ma essa è inerte nei confronti di tutto ciò che non sia compreso nel binomio vero-falso: «È impossibile che la distinzione fra il bene e il male possa venire compiuta dalla ragione; perché la distinzione (fra il bene e il male) influenza le nostre azioni, mentre la ragione non è in grado di esercitare da sola nessuna influenza». La morale non consiste, perciò, in materia di fatto, perché non è mai possibile dedurre il *valore* dall'*oggetto*: «la virtù e il vizio non sono materia di fatto della cui esistenza possiamo essere informati mediante la ragione» (9).

L'influenza risulta dunque valida solo se ciò che appare dedotto nella conclusione è già contenuto, implicitamente o esplicitamente, nelle premesse, «eccetto ciò che può essere aggiunto soltanto in forza di definizioni di termini» (10). È così possibile dedurre una conclusione imperativa da un complesso di premesse meramente indicative, come avviene nel cosiddetto *imperativo ipotetico*. Consideriamo questo esempio:

1. - Andate dal più grande droghiere di Oxford;
2. - Grimby Hughes è il più grande droghiere di Oxford;
3. - .'. Andate da Grimby Hughes.

Esso si esprime, nel linguaggio comune, nella forma:

4. - Se volete andare dal più grande droghiere di Oxford, andate da Grimby Hughes.

È chiaro che la conclusione (3) di tale imperativo ipotetico è possibile solo perché la premessa minore (2) offre un contenuto ad un

(8) *The Language of Morals*, p. 28.

(9) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, edizione Green-Grose, Londra 1909, vol. II, pp. 239, 245.

(10) *The Language of Morals*, p. 33.

imperativo che ne sarebbe affatto privo. Tutti gli imperativi ipotetici, dunque, sono della forma: «Se volete.....fate», nella quale «'volete' è un termine logico che tiene il luogo di un imperativo all'interno di una clausola subordinata» (11). Il Hare fa qui propria l'affermazione di Kant (12): «un imperativo (ipotetico), in quanto imperativo, non ha contenuto; il contenuto che ha è quello della premessa indicativa minore da cui è derivato» (13).

L'orientamento empiristico delle indagini hareiane lo induce a criticare ogni tipo di morale razionalistica, o, com'egli la definisce, cartesiana. Per morale «cartesiana» si intende ogni morale che pretenda di dedurre doveri particolari (*particular duties*) da principi primi autoevidenti (*selfevident first principles*). Tale deduzione appare al Hare illusoria, perché l'inferenza da un imperativo universale a uno particolare deve avvenire per mezzo di una premessa minore fattuale. Per esempio: la proposizione imperativa universale:

1. - Non dir mai ciò che è falso

può giustificare la validità della deduzione imperativa singolare:

3. - Non dire questa particolare cosa perché è falsa,

solo perché è già stato stabilito, in una premessa minore indicativa, che

2. - Questa particolare cosa è falsa:

«La decisione di non dir mai ciò che è falso implica la decisione in anticipo su un grande numero di cose individuali, con l'unica affermazione che rientrano tutte nel caso di non dire ciò che è falso» (14).

Inoltre, è logicamente stabilito che se una proposizione ne implica un'altra, la negazione della seconda implica la negazione della prima; e così pure che, ammessa l'implicanza di due proposizioni, il dubbio sulla seconda implica per ciò stesso il dubbio sulla prima. Si consideri, ad esempio, la proposizione imperativa particolare:

3. - Non fare questa affermazione.

Essa è la conseguenza delle due premesse:

1. - Non dir mai ciò che è falso;

2. - Questa affermazione è falsa.

È chiaro che se si pone in dubbio la (3) *eo ipso* si pongono in dubbio o la premessa maggiore imperativa (1) o la premessa minore indicativa (2). Ma ciò significa che la (1) non è autoevidente, come sostengono i sistemi cartesiani.

(11) *The Language of Morals*, pp. 34-5.

(12) *Grundlegung zur Metaphisik der Sitte*, in *Akademie-Ausgabe*, Bd. IV, Berlino 1911, p. 417: «Dieser Satz (*der hypothetische Imperativ*) ist, was das Wollen betrifft, analytisch».

(13) *The Language of Morals*, p. 37.

(14) *The Language of Morals*, p. 40.

L'importanza dell'indagine hareiana risiede nel suo tentativo di mostrare l'insussistenza di una morale razionalistica proprio mediante un'analisi linguistica del termine 'selfevident'. Questa autoevidenza si può intendere in due maniere:

a) *logica*: un principio è autoevidente quando il suo rifiuto è impossibile perché implica contraddizione; ma si tratta di una proposizione analitica, di una tautologia vuota di contenuto, che, in quanto tale, non può prescrivere con decisione un comportamento;

b) *psicologia*: un principio è autoevidente quando il suo rifiuto è impossibile perché la costituzione psicologica del soggetto lo sente come contrastante alle sue esigenze; ma si tratta di una proposizione sintetica, che ha per oggetto un contenuto soggettivo (*a contingent matter*), di un dato di fatto (o sentenza indicativa) dal quale non è possibile dedurre un imperativo.

Non esistono, dunque, principi morali razionali che siano autoevidenti, perché tali principi o sono tautologie analitiche incapaci di indicare una direttiva di condotta, o sono giudizi di fatto che non possono venire assunti come criterio di valore. La critica del Hare è duplice: sia la fallacia naturalistica, che pretende di dedurre il giudizio etico dal fatto, sia il malinteso razionalistico, che s'illude di derivare gli imperativi particolari da principi universali autoevidenti, vengono mostrati in tutta la loro incapacità di risolvere i problemi etici: «La conclusione di tutto ciò è piuttosto allarmante..... e non ci si deve sorprendere che il primo effetto delle moderne ricerche logiche abbia indotto alcuni filosofi a disperare della morale come attività razionale» (15). Eppure il Hare ritiene che questa disperazione sia prematura, perché l'impossibilità logico-fattuale dei giudizi etici non conduce necessariamente allo scetticismo morale, come pur taluni empiristi logici hanno ritenuto. L'errore di tale conclusione risiede nel carattere eccessivamente formale delle analisi etiche, che trascura un importante fattore della *human conduct*: «This factor is decision» (16). Alle *decisioni di principio* il Hare dedica un denso capitolo, esaminando le due premesse di un sillogismo:

1. - principio universale di condotta; e

2. - principio indicativo particolare;

la cui conclusione indica:

3. - ciò che (non) si deve fare.

L'esame del Hare, condotto con ampia profusione di esempi, tende

(15) *The Language of Morals*, pp. 44-5.

(16) *The Language of Morals*, p. 55.

a mostrare la validità di questa conclusione: che il motivo dell'agire è sempre il principio indicativo particolare nella misura in cui viene assunto dalla decisione umana; non v'è nessuna necessità logica che imponga di accettare un principio etico universale e permanente. I principi devono sempre essere determinati e concreti, perché la decisione con cui l'uomo li assume è pragmaticamente e situazionalmente costituita: «Possiamo distinguere due ragioni per cui si hanno dei principi. La prima si può applicare a chiunque, anche a un uomo con una completa visione del futuro che decida di scegliere qualcosa in quanto abbia un certo carattere. La seconda ragione si applica a noi, in quanto non abbiamo una completa conoscenza del futuro e in quanto tale nostra conoscenza implica dei principi» (17).

Se il principio, dunque, è la direttiva pratica della condotta, esso non può essere che provvisorio (*provisional*). Ma la provvisorietà del principio non esclude la sua validità, perché l'esperienza e l'uso consentono di aumentare il valore del principio rendendolo sempre meno provvisorio: «I principi che ci sono inizialmente insegnati sono di genere provvisorio. Il nostro apprendimento (*training*), dopo le fasi iniziali, consiste nel prendere questi principi e renderli meno provvisori; facciamo ciò usandoli continuamente nelle nostre decisioni e talvolta facendovi eccezioni; alcune delle eccezioni vengono fatte perché il nostro istruttore ci indica che certi casi sono esempi di classi di eccezioni al principio; alcune eccezioni le decidiamo noi stessi..... Se noi apprendiamo dall'esperienza che seguire un certo principio porta a certi effetti, mentre il modificarlo in un dato modo porterebbe ad altri effetti, adottiamo qualunque forma dei principi che possa condurre agli effetti che desideriamo raggiungere» (18).

L'astrattezza logica dell'empirismo logico è qui corretta con un chiaro atteggiamento pragmatico: la decisione di principio è motivata dalla funzione pratica della scelta, tenendo cioè conto del significato dei principi e degli effetti nella loro interazione: «La verità è che, se ci domanda di giustificare il più completamente possibile qualsiasi decisione, dobbiamo considerare sia gli effetti - per dare contenuto alla decisione - che i principi, sia gli effetti che derivano dalla generale osservanza di quei principi, e così via, finché non abbiamo soddisfatto il nostro interlocutore. Così una completa giustificazione di una decisione consisterebbe in un completo resoconto dei suoi effetti ed in un completo resoconto dei principi da essa osservati, e degli ef-

(17) *The Language of Morals*, p. 60.
(18) *The Language of Morals*, p. 62.

fetti derivati dall'osservanza di tali principi - perché naturalmente sono gli effetti che danno contenuto anche ai principi» (19).

È chiaro che una completa giustificazione di tal genere rimane un caso limite, che non è mai conseguibile totalmente, data la contingenza e la provvisorietà dell'agire umano. Rimane sempre, in ogni scelta, un elemento di rischio e di incertezza, tanto che a chi volesse chiedere la spiegazione totale di un comportamento («Ma perché io *dovrei* vivere così?») non rimarrebbe se non rispondergli che è così perché è così: «for in the end everything rest upon such a decision of principle» (20). Perché ognuno sceglie un principio liberamente ed agisce in conformità di esso; ma, come facilmente si comprende, *liberamente* non significa *arbitrariamente*, sibbene possibilità di scegliere entro un certo numero di comportamenti ammessi e trasmessi come validi da una certa società. Una decisione senza un principio sarebbe gratuita, ma un principio senza una decisione sarebbe astratto. L'errore del *soggettivismo* etico è stato di concentrare la sua attenzione sulle decisioni trascurando i principi; ma le decisioni ha trascurato l'*oggettivismo*, che ha esaminato solo i principi. Un'etica è valida solo se esamina insieme decisioni e principi nella loro *dynamic relation*: «Diventare moralmente adulto significa conciliare queste due posizioni apparentemente in conflitto, imparando a prendere decisioni di principio; significa imparare a usare frasi di 'dovere' rendendosi conto che possono essere verificate solo con riferimento ad un complesso o insieme di principi che abbiamo con nostra decisione accettati e fatti nostri. Questo è quanto la presente generazione cerca così penosamente di fare» (21).

L'analisi della decisione di principio ha già condotto l'Autore sul piano dei *value-judgements*: tutta la seconda parte del volume esamina appunto la nozione di 'buono'. Ancora una volta il Hare rifiuta il *naturalism*, ossia quella concezione che pretende di definire 'good' mediante termini tratti dal linguaggio indicativo: egli fa proprio il rifiuto del naturalismo etico compiuto dal Moore nei suoi *Principia Ethica*. Ma negare la possibilità di una traduzione indicativa dei termini di valore non significa necessariamente ammetterne l'indefinibilità. È vero che «il termine 'buono', essendo usato per raccomandare qualcosa, non deve essere definito in termini di un complesso di caratteristiche i cui nomi non siano usati per raccomandare» (22); ma questa impossibilità

(19) *The Language of Morals*, pp. 68-9.
(20) *The Language of Morals*, p. 69.
(21) *The Language of Morals*, pp. 77-8.
(22) *The Language of Morals*, p. 94.

di una traduzione del linguaggio valutativo in descrittivo vale solo per la caratteristica *valutativa* dei termini di valore, ma non per la sua caratteristica *descrittiva*. Certo «il significato descrittivo di 'buono' è secondario rispetto al significato valutativo» (23), e questo per due ragioni:

a) il significato valutativo è costante, mentre quello descrittivo è variabile;

b) la forza valutativa del termine può essere usata per mutare il significato descrittivo, come ha mostrato lo Stevenson col suo esame delle «definizioni persuasive» (che, però, sono state da lui eccessivamente emozionalizzate).

Ma la priorità del significato valutativo non esclude mai la presenza del significato descrittivo, il quale, anzi, diviene tanto più esteso quanto più si fissa e si stabilisce lo «standard» di «goodness», ossia quel complesso di valori che sono pubblicamente e comunemente accettati. Ciò che il Hare vuole evitare è la schematizzazione del rapporto *evaluative-descriptive* in una esatta proporzione inversa, perché i due *meaning* sono indipendenti. La priorità del valutativo non è una regola assoluta, perché vi sono casi di termini di valore nei quali il significato valutativo è scarso, altri nei quali manca affatto. I più frequenti di questi casi, nei quali la parola 'buono' non ha un senso raccomandante, sono i seguenti:

a) quando si riferisce un giudizio di valore altrui e noi usiamo allora il termine di valore tra virgolette («.....» = *inverted commas use*);

b) quando si riferisce un giudizio di valore *ironicamente*, ossia non per raccomandarlo ma per mostrarne piuttosto il contrario;

c) quando riferiamo un giudizio di valore nell'*uso convenzionale*, ossia semplicemente in quanto è conforme o difforme ad una convenzione.

La struttura logica del termine 'buono' unisce dunque un significato descrittivo ed uno valutativo; quest'ultimo esercita normalmente una funzione primaria, che è quella del *to commend*, ossia del 'raccomandare'. Raccomandare significa indirizzare le scelte (*to guide choices*) proprie o altrui, nel presente o nel futuro: senza scelta non v'è giudizio di valore, né v'è giudizio di valore senza una intenzione volta al futuro e al possibile. Ogni scelta è sempre particolarmente determinata, ma detiene nondimeno una intenzione universale, perché l'approvazione o la disapprovazione di qualcosa implica un atteggiamento

(23) *The Language of Morals*, p. 118.

uguale nei confronti degli oggetti ad essa simili. La determinazione particolare della scelta è chiara nello strumento linguistico con cui la raccomandiamo: l'imperativo singolare. Ogni imperativo - col suo *evaluative meaning* - raccomanda una scelta, ma nel contempo - mediante il suo *descriptive meaning* - indica all'ascoltatore che l'azione prescritta è conforme ad un certo «standard»: se questo «standard» è generalmente accettato, il giudizio otterrà più facilmente seguito; ma non sempre il *moral judgement* propone di agire conformemente ad uno «standard»: ché, anzi, talvolta intende modificarlo o rovesciarlo.

Il Hare passa poi ad esaminare il significato della parola 'buono' nei contesti morali e ritrova, anche qui, i due significati descrittivo e valutativo, con la priorità di quest'ultimo. Il significato descrittivo dei termini etici si riferisce al complesso dei principi morali di chi parla; il significato valutativo consiste nel raccomandare non più cose, come nell'uso non-morale («un buon cronometro»), ma azioni dell'uomo («non rubare»). Tali significati non sono, naturalmente, indipendenti dall'ambiente in cui i principi morali vengono formulati; né sono immutabili e fissi: «I principi o *standards* morali vengono dapprima stabiliti; divengono poi troppo rigidi e le parole usate per riferirsi ad essi divengono descrittive in modo troppo dominante; la loro forza valutativa deve essere penosamente rivissuta prima che gli *standards* siano fuori pericolo. Nel corso della riproposizione, gli *standards* si adattano a circostanze mutate; avviene una riforma morale ed il suo strumento è l'uso valutativo del linguaggio di valore. Il rimedio, infatti, contro lo stagnamento morale e la decadenza sta nell'imparare ad usare il nostro linguaggio di valore per lo scopo per cui è designato; e ciò implica non soltanto una lezione di linguaggio, ma una lezione per fare ciò che raccomandiamo» (24).

La terza parte del volume è invece dedicata al concetto di «dovere» (*'ought'*). Con una numerosa copia di esempi il Hare intende giungere alla conclusione che il giudizio:

Devo fare X

può essere considerato come una mescolanza confusa (*a confused mixture*) di tre giudizi:

1. - 'X è richiesto per conformarsi al complesso di norme che la gente in generale accetta' (asserzione di un fatto sociologico);
2. - 'Ho la sensazione (*feeling*) di dover fare X' (asserzione di un fatto psicologico);
3. - 'Devo fare X' (giudizio di valore).

(24) *The Language of Morals*, p. 150.

Se un giudizio di valore non contiene alcun imperativo esso non può appartenere al tipo (3), ma appartiene al tipo (1), o al tipo (2), o all' (1) + (2).

Solo i giudizi appartenenti al tipo (3) sono di valore. Un giudizio è morale solo se implica un imperativo, ossia se chi lo accetta accetti anche le conseguenze imperative che ne derivano: «dire che i giudizi morali guidano le azioni e dire che implicano imperativi, ottiene il medesimo risultato» (25). Il criterio di riconoscimento del giudizio di valore è dunque la seguente domanda rivolta ad ogni soggetto agente: «Riconosce egli o no che, se assente al giudizio, deve assentire anche al comando 'Devo fare ciò'?» (26).

Molti altri temi tratta la ricca problematica del Hare, che qui si devono tralasciare. Abbiamo cercato di caratterizzare il suo *moral discourse* in ciò che ha di proprio e di diverso rispetto agli altri analisti. E chiari si mostrano i positivi risultati delle sue indagini. L'ipotesi analitica del duplice significato frastico e neustico permette di estendere l'analisi linguistica a sfere di significato più ampie di quelle ristrette dei primi neopositivisti, che, assolutizzando e dogmatizzando il criterio di significanza logico-fattuale, avevano escluso dal campo del *meaningful* tutte le altre proposizioni. Il Hare ha così cercato di evitare quel «pericolo di assolutismo e di dommatismo», che U. Scarpelli, riferendosi ai primi empiristi logici, aveva così definito: «va considerato errore di assolutismo lo estendere aprioristicamente questi criteri di significanza a qualsiasi tipo di linguaggio, e lo assumerli come i soli possibili. Rispetto alle analisi di altri tipi di linguaggio, ciò costituisce un presupposto dogmatico» (27).

Questo ampliamento del criterio di significanza consente al Hare un'analisi fine ed esauriente del linguaggio morale, che viene studiato in tutti i suoi aspetti (28). Il duplice rifiuto compiuto dal Nostro del naturalismo etico e dell'intuizionismo irrazionalistico risulta assai convincente. Eppure, anche lo studio del Hare, come quello dello Stevenson, non riesce, perché non vuole neppure, a definire l'etica e non

(25) *The Language of Morals*, p. 172.

(26) *The Language of Morals*, pp. 168-9.

(27) U. Scarpelli, *Il linguaggio valutativo e prescrittivo*, in «Jus», 1953, pp. 305-25; p. 307. Il saggio espone con intelligenza e chiarezza le idee del Hare, che vengono poi criticate nella seconda parte, soprattutto per quanto riguarda le loro implicazioni giuridiche.

(28) Gli studi di semantica del linguaggio etico si sono, soprattutto in questi ultimi tempi, moltiplicati. Fra le opere di maggior rilievo, delle quali alcune non mancano di importanti spunti critici, ricordiamo: H. Wodehouse, *Language and Moral Philosophy*, in «Mind», 1938, pp. 200-13; J. Jørgensen, *Imperatives and Logic*, in «Erkenntnis», 1938, pp. 288-96; E. Unger, *Logical Positivism and the Moral Problem*, in «The Nineteenthcentury and After», 1948,

costituisce pertanto uno studio di filosofia morale, ma, soltanto, un'analisi del *language of morals*. Certo l'Autore si metterebbe in salvo da questa osservazione, obiettando di aver voluto semplicemente analizzare il significato del *moral language* senza pretendere di più: ma proprio qui si mostra l'insuperabile limite del suo empirismo. Anche uno studio sul significato del linguaggio morale, infatti, implica pur sempre una definizione del concetto studiato, la quale, per essere veramente una definizione, deve trarre i suoi elementi da una realtà più ampia di quella meramente linguistica. Volersi attenere ad un'analisi linguistica senza ricorrere ad ipotesi extralinguistiche non è, sul terreno morale, possibile. E il Hare stesso lo ha implicitamente mostrato, allorché, per distinguere il «non-moral» dal «moral value-judgement», si è riferito alla differenza tra *cose* e *uomo*: dove l'esigenza della distinzione non si traduce in reale distinzione per la mancata qualificazione etica - cioè assiologica - dell'uomo nei confronti delle cose. Lo stesso ampliamento del criterio di verificabilità non è ottenuto mediante una estensione della sfera del significante, ma attraverso il ritrovamento di una parte dell'imperativo avente carattere logico-fattuale: non si esce, dunque, dal dogma empiristico e fiscalistico, perché la sfera del significato rimane immutata nella sua limitatezza e scarsa comprensività: il fenomeno del discorso etico è mostrato significante non già in quanto etico, ma solo in quanto parzialmente fattuale. Irritata nei pregiudizi empiristici l'analisi linguistica si mostra così incapace non solo di affrontare il problema dell'a priori etico, ma di giustificare la sua stessa utilità, a causa dell'equivoco empiristico che, considerando il linguaggio come affatto strumentale e privo della relazione fondante con l'Essere, è incapace di sollevarsi al di sopra delle analisi meramente situazionali del fatto cosale. Quando la parola viene profanata e abbassata e avvilita a semplice arbitrario e convenzionale strumento di intesa, ciò che viene perduto non è soltanto il rapporto fondante fra il linguaggio e l'Essere, ma lo stesso significato semantico del segno.

pp. 76-90; S. Hampshire, *Fallacies in Moral Philosophy*, in «Mind», 1949, pp. 466-82; C. D. Broad, *Some of the Main Problems of Ethics*, nei *Readings in Philosophical Analysis* di Feigl-Sellars, New York 1949, pp. 547-63; S. E. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1953; A. Hägerström, *Inquiries in the Nature of Law and Morals*, a cura di K. Olivecrona, tr. ingl. di C. D. Broad, Stoccolma 1953; P. Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, Glencoe 1955; W. Sellars, *Imperatives, Intentions and the Logic of «Ought»*, in «Methodos», n. 32 (anno 1956), pp. 227-68; A. Sesonske, *Value and Obligation. The Foundation of an Empiricist Ethical Theory*, Berkeley 1957; P. W. Kurtz, *The Problems of Value Theory*, New York 1957; H. Parker, *The Philosophy of Value*, Ann Arbor 1957; J. Bennet, *Moral Argument*, in «Mind», 1960, pp. 545-9.

Ma lo studio più ricco, dopo quelli di Stevenson e Hare, è a noi parsa l'ampia indagine di E. W. Hall, *What is Value? An Essay in Philosophical*

Per questo ci pare ovvio che l'opera del Hare, se pur non è criticabile perché non ci ha dato un'etica, in quanto tale limitazione rientra nelle intenzioni dell'Autore, costituisca pure una riprova della incapacità dell'empirismo logico di affrontare validamente il problema dello agire, che non riguarda mai la *forma logica* dei giudizi morali, ma sempre soltanto *l'esperienza morale* nella sua inindimostrabile presenza e nella sua concreta realtà. Questa incapacità finisce per vanificare le stesse più valide affermazioni del Hare, come il rifiuto dell'irrazionalismo e del naturalismo etico. Superare l'irrazionalismo etico non è, infatti, possibile se non ammettendo l'assolutezza dei valori: ogni valore può essere intersoggettivo solo nella misura in cui è oggettivo, cioè assiologicamente sussistente: negare ogni assiologia conduce inevitabilmente o all'emotivismo scettico o alla riproposizione del naturalismo etico. E la stessa negazione della *naturalistic fallacy*, pur con tutte le sue innegabili valide esigenze, incapace, com'è, di concretarsi in una riproposizione sostanziale del valore, finisce per mostrarsi meno significativa del medesimo naturalismo criticato. Ché il naturalismo etico, bene o male, esprimeva una valida esigenza di oggettività, che si esplicava nella ricerca di un criterio assoluto di valore nella stessa natura del reale, così da poter definire in termini oggettivi e scientificamente dimostrabili il 'bene'. È vero che tale definizione risulta, sul piano naturalistico, impossibile: ed è merito del neopositivismo, sviluppando la critica del Moore, di averlo sottolineato. Ma il risultato dell'etica empiristico-logica risulta ancor più scriteriato di quello del naturalismo, in quanto il soggettivismo di questa corrente viene ancor più soggettivizzato e umanizzato con l'accentuazione del significato linguistico del segno, che è sempre relativo ad una situazione sociale, cioè spazialmente e temporalmente delimitata: l'antropologismo psicologico decade qui ad antropologismo linguistico.

Che poi le analisi linguistiche possano essere utili e chiarificatrici

Analysis, Londra 1952 (tr. parziale nel volume miscelaneo *La filosofia contemporanea in USA*, Asti-Roma 1958 pp. 523-38; il Hall è pure autore di una opera *Modern Science and Human Value*, 1956). L'Autore rifiuta la riduzione del valore a fatto, tipica del naturalismo, e la tesi dell'indefinibilità del valore, caratteristica dell'emotivismo. Il valore *non* è il fatto, ma è *in rapporto col* fatto, in quanto si riferisce sempre ad un *designatum* che trascende la semplice espressione linguistica: ad ogni fatto attuale o possibile corrisponde un valore, e viceversa: se, però, il valore implica un riferimento al fatto, il fatto non implica un riferimento al valore. Tale rapporto valore-fatto è *definibile* mediante un'analisi semantica delle proposizioni valutative, che ubbidiscono a regole sintattiche proprie, diverse da quelle valide per le proposizioni dichiarative (e in tal modo la teoria meramente emotiva è superata). Il Hall ritiene così possibile di evitare lo scetticismo etico e mostrare una valida oggettività dei valori desunta dalla stessa esperienza umana (sul volume dell'Hall vedi l'interessante recensione di P. Rossi, in «Rivista di filosofia», 1953, pp. 479-83).

ci pare cosa troppo ovvia e troppo decantata. Se nessuna vera filosofia ha mai trascurato le analisi semantiche, ogni vera filosofia ha sempre però evitato di assolutizzarle e le ha concretate e fondate inserendole in una concezione organica - cioè gerarchica e sistematica - del reale. Il neopositivismo si è invece limitato alla mera analisi semantica: in questa limitazione consiste non solo la sua incapacità di costituire un'etica, ma la sua evidente indiscutibile viva attualità: ché del nostro tempo povero speculativamente, spiritualmente incolore e acriticamente dogmatico esso costituisce una delle più chiare espressioni.

VII

L' ETICA

DEL NEOPOSITIVISMO ITALIANO

I - Il neorazionalismo di L. Geymonat

Se un neopositivismo italiano sia mai esistito - Neopositivismo e tradizione italiana - Impegno e profondità delle indagini del Geymonat - La tesi emotiva dei giudizi morali - Insignificanza logico-fattuale delle affermazioni etiche - Impossibilità di un'etica intersoggettiva - Negare il significato logico-fattuale dei giudizi etici non significa negare l'esistenza dei fondamenti etici - Convenzionalismo teoretico e non-convenzionalismo pratico - Il rifiuto del naturalismo etico - L'inoppugnabilità della assolutezza della morale - L'indipendenza della sfera pratica da quella conoscitiva - L'accordo tra l'imperativo categorico e il convenzionalismo linguistico - Kant e Carnap - Il *pathos* etico del Geymonat - L'Italia fascista e gli «eterni valori» - Il significato etico dell'antifascismo del Geymonat - L'assoluto e l'«altra sfera»: il regno dei fini - L'assolutezza del giudizio valutativo e il valore della persona - Impossibilità di dedurre l'imperativo etico dalla situazione storica - L'indagine fenomenologica della vita etica e le dieci esperienze: collaborazione, lotta, amicizia, odio, superbia, benevolenza, diffidenza, ribellione, devozione, amore - Confronto tra l'empirismo del Geymonat e altre teorie che uniscono al riconoscimento dell'assolutezza dei valori quello del convenzionalismo conoscitivo - Contraddittorietà del dualismo del Geymonat - Freddezza scientifica e impegno etico - Descrizione e spiegazione - Come il Geymonat tenta di superare la contraddittorietà del dualismo - Come la contraddizione permanga per la mancanza di una gerarchizzazione delle attività spirituali - L'impoverimento speculativo del secondo Geymonat - Il contingentismo etico - L'uomo concreto, finito, storico, unico artefice della razionalità - Il nuovo razionalismo critico (antimetafisico e antiscientista) come neoilluminismo - La problematica del Geymonat si è chiarita nella misura in cui s'è vanificata - Il suo fallimento è una riprova *per absurdum* delle inevitabilità di una filosofia sistematica e integrale.

Una domanda preliminare alla quale si deve rispondere prima di trattare il problema morale nel neopositivismo italiano è se un neopositivismo italiano sia mai esistito. È nota la difficoltà con la quale le tesi del *Wiener Kreis* si diffusero in Italia, a causa del predominio culturale dell'idealismo e dello spiritualismo: quando le principali teorie del neopositivismo erano dovunque conosciute, quando esse erano state addirittura modificate da sviluppi ulteriori della scuola, in Italia la conoscenza del neopositivismo non andava molto al di là del nome. Fu solo il clima di crisi che investì l'idealismo a favorire la diffusione delle nuove idee e rinnovare un interesse per i problemi epistemolo-

gici: l'assunzione, poi, alle cattedre universitarie dei due principali precursori ed apostoli del nuovo orientamento metodologico, Ludovico Geymonat e Giulio Preti, consentì il sorgere di una scuola e concretamente permise la diffusione delle teorie neopositivistiche (1).

Eppure, anche ora che il neopositivismo rappresenta nella filosofia italiana una presenza quantitativamente non trascurabile, si possono sollevare forti dubbi sull'ortodossia neopositivistica dei due corifei della filosofia scientifica, tanto più che essi criticamente rifiutano la denominazione *neopositivismo* e propongono le altre, più comprensive, di *neorazionalismo* e di *empirismo*. Gli è che le dottrine tipiche del «Circolo di Vienna» non sono state diffuse in Italia dai due filosofi citati nella loro integralità, ma sono state criticamente discusse e rielaborate alla luce di una tradizione speculativa più valida - quella, appunto, italiana impregnata di idealismo e di storicismo -. Questo dobbiamo premettere, perché è solo l'accezione vasta che attribuiamo al termine *neopositivismo* che ci ha consentito di comprendervi due studiosi come il Geymonat e il Preti, le cui filosofie, così criticamente formulate, tanto si elevano sopra alcune ingenuità affermazioni del neopositivismo straniero: è chiaro che l'insegnamento di due maestri come Erminio Iuvolta e Antonio Banfi non poteva trascorrere su di essi invano.

La duplice approfondita conoscenza di Ludovico Geymonat nel campo della filosofia e della matematica gli ha permesso di svolgere una proficua attività di ricerca nel campo della filosofia della scienza. Studi come quello su *Il problema della conoscenza nel positivismo* e *La nuova filosofia della natura in Germania* costituiscono le premesse a quello che è il suo primo e - a parer nostro - migliore scritto di filosofia della scienza: gli *Studi per un nuovo razionalismo* (2). Trascurando le interessanti tesi epistemologiche, per le quali rimandiamo agli studi della Rivetti-Barbò e del De Crescenzo (3), concentreremo la nostra attenzione esclusivamente sul problema morale, cioè sulla quarta sezione dell'opera, la quale «cerca finalmente di discutere - sempre con metodo neo-empiristico - i problemi della vita sentimentale e mo-

(1) Per la storia del neopositivismo italiano rimandiamo a: A. Pasquinelli, *La filosofia analitica*; e: F. Rossi-Landi e V. Somenzi, *La filosofia delle scienze in Italia*; entrambi nel volume *La Filosofia contemporanea in Italia: Società e filosofia di oggi in Italia*, Asti-Roma 1958; A. Pugliesi, *Neopositivismo in Italia*, in «Ricerche filosofiche», 1954.

(2) *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Torino 1931; *La nuova filosofia della natura in Germania*, Torino 1934; *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino 1945.

(3) F. Rivetti-Barbò, *La filosofia di L. Geymonat nella sua fase neopositivistica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1954, pp. 116-69; G. De Crescenzo, *La dottrina di L. Geymonat*, in «Historica», 1954, pp. 151-9.

rale, delineando i caratteri della moralità ed esponendo i motivi per cui questa non può venire descritta per mezzo del discorso logico» (4).

Il Geymonat aderisce alla tesi emozionalistica dei giudizi morali, secondo la quale non è possibile enunciare proposizioni empiricamente controllabili intorno ai concetti etici fondamentali: «Per proposizione si deve intendere qualunque espressione di cui possa dirsi che è vera oppure falsa. Con ciò essi (i moderni logici) escludono di considerare come proposizioni un asserto, per cui non sia dato alcun criterio di verità. Escludono inoltre di considerare come proposizioni i comandi, i desideri, ecc.; di questi infatti possiamo dire che vennero eseguiti o no, ma non possiamo dire che siano veri o falsi» (5). L'adesione del Geymonat alla tesi emozionalistica è assai cauta e critica, ma la sua ferma fede empiristica lo induce a riconoscere l'inesprimibilità dei giudizi etici in un linguaggio intersoggettivamente valido. Perché le formulazioni morali fossero oggettivamente valide sarebbero necessarie queste due condizioni:

1. - l'esistenza in ognuno di un sentimento concordamente determinato, che si concretasse in atti empirici reali (cioè che non rimanesse semplice intenzione);

2. - l'accordo di fatto di tutti gli esseri umani.

Dato che queste condizioni non si verificano, il Geymonat ritiene di poter concludere che «non ha senso riferirsi ad una valutazione etica, come a qualcosa che venga intuito da tutto un insieme di più individui, cioè da una collettività», e che «asserire che si danno intuizioni morali di una collettività, è dunque una frase vuota di senso» (6). Dal punto di vista logico-fattuale, dunque, ogni proposizione tendente ad affermare (o a negare) la validità etica di un fatto, risulta affatto *meaningless*: «In conclusione; quanto più rifletto con scrupolosa cura sui dati della mia coscienza intima, tanto più convinco che un asserto del tipo «la rivoluzione francese fu buona o cattiva, approvabile o disapprovabile» è, per me, vuota di senso» (7).

La possibilità di un'etica intersoggettiva viene dunque negata dal Geymonat, in piena conformità col suo atteggiamento empiristico. Non solo, infatti, gli uomini non *sentono* in maniera uniforme che cosa è bene; ma, se pur lo sentissero, non potrebbero comunicarsi questo sentimento, per la mancanza di un linguaggio etico scientifico, cioè verificabile: «se anche gli uomini trovano davvero nel loro animo delle valu-

(4) *Studi*, p. 10.

(5) *Studi*, p. 61.

(6) *Studi*, p. 341.

(7) *Studi*, p. 343.

tazioni analoghe a quelle che io trovo nel mio, essi non possono manifestarle con precisione a me, come io non posso manifestare le mie a loro; le proposizioni degli uni restano - per questo lato - incontrollabili agli altri» (8). Ma l'accettazione della teoria emotiva riveste nel Geymonat un carattere tutto proprio, per l'orientamento decisamente critico e aperto del suo empirismo, che tanto si eleva sopra i rigidi logicismi e fiscalismi neopositivistici. Avviene così che la sua accettazione del carattere emozionalistico dei giudizi etici non si traduce né in scetticismo morale né in comportamentismo sociale ma cerca proprio di rendere possibile un'assoluta fondazione del valore. Dire che le proposizioni etiche sono emotive non significa negare l'esistenza del bene, ma solo la sua traduzione in termini razionali: «La nostra critica non può dunque venir intesa come negazione generale di una «esistenza in sé» di quei fondamenti (etici), ma soltanto della «possibilità di dar loro un significato nella lingua oggettivistica» (9).

L'errore dello scetticismo etico deriva dall'incapacità di ammettere l'oggettività del valore, una volta riconosciutane l'intraducibilità nei termini dei giudizi logico-fattuali: «Carnap non comprende la possibilità di integrare il proprio convenzionalismo teoretico con un non-convenzionalismo pratico» (10). D'altra parte, una traduzione oggettiva dei giudizi morali nei termini delle scienze empiriche appare al Geymonat vietata dal carattere logico, e non psicologico, delle neoempirismo. L'errore delle teorie fiscaliste e behavioriste consiste nella loro arbitraria limitazione del *significante* al *fisico* e nell'equivoco per cui ricercano nel *somatico* quell'unità che è soltanto *grammaticale*: «Limitarsi a ciò che è controllabile, non significa affatto limitarsi a ciò che, nel linguaggio quotidiano, passa sotto il nome di «fisico» (11). *Soggetto*, non significa necessariamente *corpo*, ma un insieme di *protocolli controllabili*, che non hanno nulla né di fisico né di metafisico.

Ma come è dunque possibile una fondazione assoluta della morale nell'ambito di una concezione, come quella del Geymonat, che non ammette la conoscibilità di alcuna realtà trascendente l'espressione linguistica del pensiero? Il Geymonat ritiene che sia possibile congiungere alla tesi della convenzionalità della logica l'affermazione dell'assolutezza della morale: «Mentre l'assolutezza teoretica si rivela, di fronte alla sua (dell'empirista) critica, un semplice frutto di fatali inesattezze ed oscurità di linguaggio, l'assolutezza morale dovrà invece rivelarsi, se

(8) *Studi*, p. 294.

(9) *Studi*, p. 285.

(10) *Studi*, p. 145.

(11) *Studi*, pp. 269-70.

risulterà lecito parlarne, come qualcosa di fermo, preciso, inoppugnabile» (12). Ma tale assolutezza non può venire fondata razionalmente, dato che il piano del conoscere e il piano del valore vengono nettamente distinti: il Geymonat intende, infatti, mostrare l'indipendenza della sfera pratica da quella conoscitiva. «Se vi è un'assolutezza morale, se vi è un imperativo etico, non possiamo pretendere di studiarlo (di convincerci dalla sua esistenza) per mezzo di ricerche che si esauriscono per intero in un altro campo» (13): è dunque necessario ricercare l'assoluta fondazione morale in un campo diverso da quello logico-fattuale.

L'errore dei logici moderni, sostiene il Geymonat nel suo saggio su *Il pensiero di Kant alla luce della critica neo-empiristica*, è stato di trascurare i problemi morali del criticismo, quasi che essi dovessero contraddire ai risultati del neoempirismo. Mentre un esame attento del kantismo mostra come la più grande scoperta di Kant - «la scoperta dell'imperativo categorico, e il riconoscimento della sua irriducibilità all'empirico od al logico» (14) - è pienamente accordabile con un radicale empirismo logico. Il punto da tener presente è quello della autonomia della sfera etica da quella logica, la sua inconfondibilità con la critica della conoscenza, l'irriducibile estraneità dei due campi. Kant e Carnap hanno, secondo il Geymonat, questo tratto comune: di riconoscere che logica e morale non hanno nulla in comune. La conclusione non può che essere: «i principi logici non sono assoluti ma irrimediabilmente convenzionali, quelli etici sono invece «assoluti» perché non partecipano né del carattere contingente e variabile dei dati empirici, né di quello convenzionale dei principi logici» (15).

Non è difficile sentire in questi scritti geymonatiani un profondo *pathos* etico, il quale, anche se non si traduce, conformemente al carattere sobrio dello stile dell'autore, in affermazioni veementi, non fa perciò meno sentire la propria ferma esigenza. Non si dimentichi che, in un'epoca in cui la proclamazione retorica degli eterni valori non aveva impedito e fin aveva favorito i compromessi ideologici col fascismo imperante, l'opposizione alla dittatura culturale era partita proprio da uomini che negavano gli «eterni valori», ma testimoniavano di fatto una ben precisa fede etico-politica: il materialista Rensi, l'irrazionalista Tilgher, lo scomunicato Buonaiuti. Né si dimentichi che la medesima opposizione al fascismo venne da parte dello spiritualista Martinetti, e che certo la teoria sull'assolutezza del valore avrà eser-

(12) *Studi*, p. 279.

(13) *Studi*, p. 51.

(14) *Studi*, p. 52.

(15) *Studi*, p. 52.

citato sul Geymonat, che come lui si opponeva al «regime» (16), una salutare influenza. Di questo orientamento il Nostro, allontanato dalla Facoltà di Scienze dell'Università di Torino per antifascismo - o per «indegnità morale», come allora si diceva e ancor oggi si dice in certi gruppi politici - era pienamente conscio quando scriveva: «È assurdo voler parlare dello «stato d'animo», come di un qualcosa che dovrebbe esistere e venir giudicato al di fuori delle azioni attraverso le quali si manifesta. Se la serie di azioni dettate dal cosiddetto «odio di classe», dal «rancore», dall'«interesse», ecc. sono identiche a quelle dettate dai sentimenti di nome contrario, basta una tal coincidenza a provarci che le due specie di stati sentimentali non risultano affatto diverse. Ed anzi, se le azioni suggerite dal cosiddetto odio ecc. sono, di fatto, più generose ed amorevoli di quelle dettate dalla così detta carità, questo significa proprio che il primo è superiore alla seconda» (17). Il richiamo all'analisi linguistica traduce qui in, anzi senz'altro è, esigenza tipicamente morale, richiesta di una sincera affermazione delle proprie intenzioni, istanza di una chiarificazione interiore, condanna di ipocrisia e farisaismo, perché «nulla più che le confusioni terminologiche si prestano a venir sfruttate dagli spiriti farisaici ed antireligiosi» (18).

Il riconoscimento della convenzionalità delle leggi logiche si affianca dunque nel Geymonat alle certezze dell'assolutezza della morale. È naturale ch'egli rifiuti ogni naturalismo etico, cioè ogni teoria che pretenda di descrivere scientificamente la moralità (psicologia morale, edonismo, utilitarismo, etc.). Ché la legge morale è qualcosa di assoluto e mediante essa gli uomini entrano a far parte del kantiano *Reich der Zwecke*: «Sarebbe perfettamente possibile immaginare degli esseri che compiano le stesse nostre azioni esterne, senza sentire l'imperativo morale; le loro azioni potrebbero venir inquadrare in teorie, coerentemente costruite, sulla base dei concetti di simpatia, utilità, piacere, ecc. La costruzione però di queste teorie, per quanto esse risultino perfette e si rivelino in accordo con le azioni compiute dagli uomini, non potrà mai distruggere in noi la coscienza dell'imperativo categorico e dell'assoluto cui esso ci rinvia. E proprio per questa imperatività che l'azione appartiene ad un'altra sfera, irriducibile a quella teoretica. È per questo suo significato non empirico che essa ci rinvia - adottando la terminologia kantiana - al «regno dei fini» (19).

(16) Cfr. il bell'articolo di L. Geymonat, *L'insegnamento di Martinetti*, ne «L'Unità», 22 marzo 1958.

(17) *Studi*, pp. 274-5.

(18) *Studi*, p. 275.

(19) *Studi*, p. 53.

Il giudizio di valore viene così sottratto alla contingenza dei giudizi logico-fattuali ed elevato sopra la mera convenzionalità scientifica. Si afferma così «l'indipendenza assoluta della valutazione dallo stato contingente della personalità che la vive» (20) e la validità dell'azione buona si assolutizza a tal punto «che trascende senza limiti la mia personalità intellettuale e sentimentale» (21). Mentre l'atto dell'approvare si realizza nella lotta continua del mondo spazio-temporale, «il giudizio valutativo si afferma invece come esistente al di là di ogni attributo spaziale e temporale» (22) perché ben distinti sono i due campi del *buono* e del *verificabile*. Tutte affermazioni, queste, delle quali è inutile sottolineare la portata metafisica, ché essa risulta evidente. Come Kant, il Geymonat fonda sul carattere *assoluto* dell'azione morale il valore *assoluto* della persona: «Stimo tali uomini come stimo me stesso. E notiamo subito che si tratta qui di una stima che posso chiamare «metafisica», per distinguerla dalla stima «morale». Essa non ha nulla a che vedere con la stima del merito o della colpevolezza; ma denota il riconoscimento, nell'individuo stimato, di un nucleo «assoluto», come quello che poco fa riconobbi in me, cioè di un insieme di valutazioni trascendenti il mondo empirico. Sentimentalmente considerata, la stima metafisica equivale all'ammissione di una forza infinita nell'individuo, forza che può dar luogo da un momento all'altro a qualche decisione inspiegabile per via scientifica» (23).

L'agire morale testimonia in maniera inequivocabile la presenza, nell'individuo, dell'assoluto che lo trascende. Il criterio della valutazione si eleva così in una sfera di assoluta validità, che è indipendente da quello che gli uomini operanti nella storia hanno stabilito. Perché, per il Geymonat, e questo costituisce appunto la ricchezza e l'originalità del suo pensiero, la morale non è né contingente né convenzionale, ma assoluta. Trarre il criterio morale dall'evoluzione storica - e qui pare quasi che il Geymonat critichi profeticamente tutta la futura etica del neopositivismo americano - significa dimenticare che non sempre nella storia si impongono le idee più giuste; significa dedurre dalla storia quel criterio, in base al quale invece la storia andrebbe giudicata; significa, insomma, disconoscere la peculiarità del criterio morale, che non può porsi se non a priori (sia pure come a priori non razionale). Il giudizio morale non è mai quello conformistico, ma quello che, eventualmente, sa ergersi di fronte alla storia e condannarla: «Può

(20) *Studi*, p. 291.

(21) *Studi*, p. 292.

(22) *Studi*, p. 293.

(23) *Studi*, p. 295.

accadere che io veda tutti i miei simili approvare una azione malvagia, che io veda la storia lasciarla impunita, ad anzi trarre da essa ogni sorta di beni, che io mi senta spinto dalla mia debolezza a condividere il parere altrui; tutto ciò non influisce per nulla sulla mia valutazione. Potrò, senza dubbio, mutare il mio giudizio su di essa venendo a sapere che si è svolta in modo diverso da quello che io credevo, in tal caso, però, quello che muta è la mia conoscenza storica, non la mia valutazione (continuerò infatti a ritenere che « se essa si fosse svolta come opinavo, sarebbe stata malvagia, indipendentemente dal giudizio altrui e dal giudizio della storia»)» (24).

Se, dunque, la fondazione di una morale assoluta non è ammissibile sul piano del razionalismo - dato il carattere convenzionalistico assunto dal termine 'ragione' e la contraddittorietà implicita nella denominazione 'ragione assoluta' - non rimane che renderla possibile mediante un'indagine che, in senso lato, possiamo dire fenomenologica, ossia una precisazione critica dei fatti morali nella loro purezza: «identificare ogni stato d'animo con la serie delle manifestazioni mediante le quali esso si realizza, e nel rifiutarsi di attribuirgli, oltre questa, altra consistenza non verificabile» (25). Si ottiene, così, una scrupolosa fenomenologia delle esperienze umane, che viene distinta in dieci esperienze - o, come dice il Nostro, «fatti» - fondamentali:

1. - *collaborazione*: attività mediante la quale si ricerca un fine in comune; va ovviamente distinta dalla *servitù*, nella quale non v'è collaborazione, ma strumentalizzazione;

2. - *lotta*: azione diretta a vincere una individualità diversa dalla nostra;

3. - *amicizia*: disposizione interiore di sincera simpatia affettiva e di profonda stima morale fra due individui; per l'amico, che è *persona*, si può andare incontro al *sacrificio*, che vince il nostro egoismo;

4. - *odio*: atto per cui s'identifica un essere col puro male, negandogli ogni virtù e fissandosi unicamente sopra i suoi difetti (è diverso dalla *vendetta*, che tende solo alla riparazione dell'offesa e non implica un disconoscimento della persona altrui);

5. - *superbia*: convinzione di appartenere ad una classe superiore, considerata come distinta dall'inferiore (o dalle inferiori): non va confusa con l'*orgoglio*, che non implica alcun riferimento alla persona;

6. - *benevolenza*: disposizione d'animo mite verso le persone di cui ci si sente superiori;

7. - *diffidenza*: atto per cui reagiamo all'inganno ingannando l'ingannatore;

(24) *Studi*, p. 292.

(25) *Studi*, p. 299.

8. - *ribellione*: atteggiamento derivante dal riconoscimento dell'insopportabile pesantezza dei vincoli umani e sociali, che induce al tentativo di romperli;

9. - *devozione*: atto totalmente interiore, mediante il quale impersoniamo in qualcuno ciò che sentiamo dentro di noi di più alto;

10. - *amore*: rapporto fra due esseri spirituali, dei quali ciascuno vive con assoluta spontaneità la vita dell'altro; esso si traduce in entrambi in un potenziamento delle qualità di comprensione e benevolenza nei confronti degli altri.

Questi i dieci «stati» della fenomenologia morale del Geymonat, alla cui importanza non si può qui che accennare, certi che solo la lettura delle sue penetrantissime pagine (26) potrà consentire di valutarla come merita. Nell'amore si conclude, come nel suo culmine insuperabile, la fenomenologia della vita affettiva umana: «La più perfetta esperienza, che ci fa definitivamente vivere l'unità totale con «l'altro da noi», non è però la devozione; è una esperienza più intima e insieme più irresistibile: l'amore» (27). In tale sublime esperienza la presenza nell'uomo del valore assoluto non ha bisogno di prove, perché viene «sentita» da un'esperienza vissuta.

La storia della filosofia non è nuova a posizioni che congiungono una considerazione convenzionalistica del conoscere con un assolutismo etico: basti pensare ai mistici medievali, a Pascal, allo spiritualismo francese dal Boutroux al Blondel, a molti aspetti dell'irrazionalismo contemporaneo. Ma in tutti questi pensatori l'assolutismo etico scaturiva dal necessario riconoscimento dell'insignificanza del convenzionalismo conoscitivo: l'affermazione della validità assoluta della legge morale si regge in essi sulla certezza esistenziale dell'insufficienza della ragione scientifica sollecitata da esigenze morali e religiose, in una parola metafisiche. Il Geymonat, invece è fondamentalmente un metodologo della scienza, che ha fiducia nel valore delle scoperte epistemologiche ai fini di una chiarificazione del destino dell'uomo: egli ha costantemente *creduto* nel valore della scienza e nell'importanza del suo progredire, e la posizione esistenzialistica del rifiuto della scienza come inutile e incerta - sul quale si potrebbe validamente fondare una morale assolutistica - è del tutto estranea al suo carattere. È naturale, quindi, che il fertile motivo dell'assolutezza del valore risulti certo convincente, ma indubbiamente contraddittorio rispetto alla teoria convenzionalistica della logica. Tutta la posizione speculativa del Gey-

(26) *Studi*, pp. 298-328.

(27) *Studi*, p. 324.

monat ondeggia incerta tra la semplice descrizione dei fatti morali e il desiderio di attribuire ad essi un significato di valore. Egli dice, infatti, che nel suo tentativo di descrivere una fenomenologia morale «dovrà preoccuparsi di mantenere la propria analisi sempre fredda e obbiettiva..... per rimanere sempre nel campo dell'esatto e del verificabile» (28); ma è facile scorgere come la ricchezza problematica dello Autore non riesca ad adagiarsi in questo freddo disimpegnato scientificismo, di modo che la sua descrizione fenomenologica dei dieci «fatti» non pone tali esperienze l'una di fianco all'altra, in mera constatazione scriteriata, ma finisce per graduarle verso un sempre più elevato ed unitario valore.

Convivono nel Geymonat due contrastanti esigenze: quella meramente empirica della *descrizione* e quella tipicamente filosofica della *spiegazione*. Nelle sue indagini ora l'una ora l'altra finisce per avere il sopravvento, anche se più spesso la prima trionfa e impedisce così una realizzazione della valida esigenza dell'assolutezza del valore, che permane postulata ma non certo dimostrata. Il Geymonat afferma che «ogni preoccupazione unitaria non solo è logicamente giustificabile, ma è frutto di una mentalità assolutamente contraria ai risultati delle ricerche logiche più moderne» (29); ma allora come riuscire a provare la proclamata assolutezza del valore, dato che assolutezza significa essenzialmente unità? Se la vita sentimentale fenomenologicamente descritta rimane sul piano del verificabile empiricamente - e però del contingente - donde trarre la validità assoluta del valore? Di questa difficoltà pare essersi reso conto anche il Geymonat, il quale distingue non più due campi di ricerca - scientifico ed etico - ma tre (30):

1. - *scientifico*: caratterizzato dalla convenzionalità e contingenza dei linguaggi;

2. - *sentimentale*: descrivibile e sperimentabile empiricamente;

3. - *etico*: caratterizzato dall'intuizione morale del bene assoluto.

Ora la tripartizione è certo abilmente introdotta dal Geymonat, ma si rivela inefficace a risolvere il vero problema, che è sempre quello di trovare un accordo tra la *ragion pura* e la *ragion pratica*, ossia di unificare le due attività, mostrando come la ragion pura possa essere *per se stessa pratica*. Ma per fare ciò che era necessario graduare tutte le attività umane (vita animale, vita sociale, vita morale, arte, filosofia, religione) come tappe di una progressiva ascesa verso una sempre più totale - su pur mai definitivamente totale - unità. Era, cioè,

(28) *Studi*, p. 301.

(29) *Studi*, p. 330.

(30) *Studi*, p. 349.

necessario inserire l'etica nell'ambito di una generale concezione metafisica: cosa che, ovviamente, il Geymonat né poteva né voleva fare. La conseguenza inevitabile di tale incapacità è stata l'affermazione, valida come esigenza problematica, ma in realtà semplicemente postulata, di un valore etico assoluto che, nell'ambito del convenzionalismo neopositivistico suona come contraddittoria e gratuita.

Che, del resto, il motivo dell'assolutezza dell'etica risulti contraddittorio nei confronti del convenzionalismo logico, è stato riconosciuto dal Geymonat stesso nella sua ulteriore produzione. I *Saggi di filosofia neorazionalistica* costituiscono certo una più matura e critica presa di coscienza intorno ai problemi metodologici, ma rappresentano anche, a nostro avviso, un grave impoverimento speculativo rispetto alla precedente produzione. In essi la tesi dell'assolutezza dell'intuizione morale, cara agli *Studi*, non viene soltanto abbandonata, ma esplicitamente rifiutata. Il punto di vista secondo il quale la *facoltà del conoscere* e la *facoltà dell'agire* sono separate appare ora al Geymonat come tipico di una mentalità metafisica - mentre negli *Studi* gli appariva compatibile con l'empirismo logico - : «Nessuna obiezione di principio vieterebbe al metodologo di ammettere l'opposizione delle due anzidette facoltà, se tale opposizione effettivamente emergesse dal suo esame delle conoscenze umane. Il fatto è però che emerge il contrario: il fatto è che tale opposizione rivela ognor più, all'esame del metodologo, la propria natura artificiosa e dogmatica, derivata soltanto da un'arbitraria definizione *a priori* del conoscere e del fare, non derivata dall'esame concreto delle conoscenze e delle azioni» (31).

Una volta ammessa «l'intima unità del conoscere e dell'agire» (32) l'etica viene investita del medesimo carattere contingente e convenzionale - anche se, naturalmente, non arbitrario - della ricerca scientifica. La nuova concezione neorazionalistica, che non vuole essere una filosofia, ma «un puro e semplice modo d'impostare il lavoro filosofico» (33); che sottolinea «che è l'uomo concreto, storicamente dato, l'uomo finito di cui parlano gli esistenzialisti, che va considerato l'unico artefice della razionalità» (34); che rifiuta il razionalismo metafisico e il razionalismo scienziato per fondare il nuovo razionalismo critico o metodologico; vuole porsi come neouilluminismo e nega pertanto ogni valore assoluto. V'è in quest'opera del Geymonat una decisa presa di posizione *storicistica* e *operazionistica*, che gli permette di

(31) *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino 1953, p. 78.

(32) *Saggi*, p. 98.

(33) *Saggi*, p. 10.

(34) *Saggi*, p. 25.

superare le astrattezze del neopositivismo: «l'indagine metodologica è operativa» (35). Il superamento del dualismo tra teoretico e pratico consente al Geymonat di affermare il carattere operativo della ricerca scientifica: «se da varie parti si sostiene la necessità di unificare le due facoltà (conoscere e agire) arbitrariamente distinte, ciò non accade più sulla base di un'analisi filosofica generale del pensiero e dell'azione, ma sulla base dell'indiscutibile carattere fattivo, pratico, tecnico delle conoscenze particolari che formano il prezioso patrimonio della nostra epoca» (36).

Invano cercheremmo, nei *Saggi*, la ricca problematica morale degli *Studi*: essi si limitano ad affermare l'unità stretta del conoscere e del fare, e il carattere operativo della scienza. Il Geymonat ha apporato alla sua posizione quello che ogni filosofo genuino deve ritenere suo imprescindibile dovere: la chiarificazione della propria problematica. Ma tale chiarificazione ha eliminato, insieme con le contraddizioni, anche la ricchezza speculativa del primo periodo. È per questo che tutti i *Saggi* si reggono sul tipico equivoco d'ogni concezione pragmatistica: la gratuita e dogmatica ammissione dell'identità: efficacia pratica = utilità, per cui una teoria sarebbe valida solo se «feconda di conseguenze particolari verificabili» e si critica il «sapere infecondo», la «sterilità» e l'«inefficienza conoscitiva» della metafisica (37). E qui il Geymonat si abbandona alla gioia per il progresso delle conoscenze scientifiche, «scoperta e vanto della nostra era» (38), con una esaltazione retorica per «l'individuo umano che fabbrica le sue scienze» (39), che tanto fa rimpiangere il sofferto sobrio contenuto *pathos* morale degli *Studi*.

(35) *Saggi*, p. 96. Giustamente la Rivetti-Barbò mostra come il tentativo del Geymonat sia di «superare il convenzionalismo neopositivistico in una nuova ed originale forma di razionalismo, in cui la scelta di quella particolare tecnica che si intende adattare scaturisce dalla concreta situazione storica, e non da un gioco arbitrario, mentre le singole conoscenze vengono concepite come il frutto di operazioni *sui generis*, in cui il conoscere si identifica col fare. Così il precedente convenzionalismo del Geymonat si integra in un operativismo e viene inquadrato in una cornice storicistica» (*art. cit.*, p. 123).

Cfr. G. De Crescenzo, *Le néopositivisme en Italie*, nel vol. *La collaboration philosophique*, Bologna 1958, pp. 127-44: «le néorationalisme de Geymonat se détache désormais du néopositivisme orthodoxe même parce que 1) il est opérativisme; 2) il est historicisme. L'operativisme néorationalistique consiste à reconnaître selon l'enseignement fondamental de Dewey que l'action et la praxis ne sont pas le banc d'essai des connaissances positives, mais elles coincident avec celles-ci» (p. 133).

Nella stessa direzione dei *Saggi* si muove il recente volume del Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienza* (Milano 1960), volto anch'esso alla fondazione di un relazionismo storicistico ed operativistico

(36) *Saggi*, p. 83.

(37) *Saggi*, pp. 89-90.

(38) *Saggi*, p. 90.

(39) *Saggi*, p. 24.

È così che una vita di pensiero e di attività, esempio di fede operosa nel trionfo dei valori morali e scientifici, si è appiattita nel dogma empiristico, chiudendo insieme con il circolo la stessa apertura problematica dei primi lavori. La conclusione, così povera speculativamente rispetto alla prima formulazione, alla quale è pervenuto, mostra non solo quale prezzo il Geymonat abbia dovuto pagare alla fedeltà all'empirismo, ma come le sue stesse più valide esigenze possano trovare una realizzazione soltanto in una più ampia e sistematica concezione del reale, che inserisca il carattere convenzionale dei linguaggi scientifici nel riconoscimento della contingenza di ogni umano conoscere e pur ritrovi una possibilità di oltrepassarlo in forme di esperienze più vaste e più profonde.

II - L'empirismo pragmatico di G. Preti

Ricchezza, unità e coerenza del suo pensiero - La fenomenologia del valore - Idealismo e positivismo - Il positivismo etico - La critica dell'apriori etico - La valida esigenza del naturalismo etico - L'errore del naturalismo etico - Valore e fatto - La ricerca del criterio della moralità - Si cerca ma non si trova - Le condizioni della moralità - Apriori emozionale e aposteriori sociale - Le tre possibilità di fondazione morale: Dio, Natura, Società - Il Preti sceglie l'ultima e finisce così per compromettere la morale - Maggiore acriticità del suo preteso empirismo critico nei confronti dell'empirismo ottocentesco - Relativismo sociologico che non evita, ma elude lo scetticismo etico - Valida esigenza critica e costante ricaduta nel dogmatismo realistico - Lo studio del sentimentalismo inglese - Dalla filosofia morale alla filosofia della morale - La problematicità dell'agire etico - Il personalismo sociale - Il rifiuto della tesi emozionale - Il giudizio di valore è contemporaneamente: emotivo, intellettuale, sociale - Emozione ed atteggiamento - La possibilità di una trattazione razionale dell'etica - Etica e sociologia - Conformismo sociale incapace di spiegare il significato e fin l'esistenza dell'atto morale anticonformistico - Eroe ribelle e ribelle anomalo - Come il sociologismo divenga materialismo: l'esaltazione del successo - La sintesi di neopositivismo, pragmatismo e marxismo - La storicizzazione e concretizzazione del logicismo - L'umanesimo scientifico - Positivismo ottocentesco e positivismo pretiano - Sociale non è solo naturale, ma naturale + storico - Il dovere morale della visione scientifica - La gioiosa attività satanica e repubblicana - La superiorità morale della scienza sulla religione - L'uomo crea se stesso: ingenuo ottimismo del Preti - I razzi lunari e le preoccupazioni del Padreterno - Il superamento dell'emotivismo neopositivistico - Normativo e fattuale pur essendo indipendenti, hanno rapporti reciproci - L'origine del neustico - La ricaduta nel naturalismo - Incapacità di distinguere il pratico dal morale - La confusione di etico e propagandistico - Duplice validità delle ricerche del Preti: esse indicano non solo quale sia il fine di un'etica genuina, ma anche quale sia l'ostacolo da evitare per conseguirlo: l'empirismo.

Costantemente volto alla soluzione di problemi etici è il pensiero di Giulio Preti, le cui opere tentano coerentemente la fondazione di un «idealismo sociale» (1). Sarebbe facile mostrare come il Preti, dai primi lavori ad oggi, abbia sempre più concretizzato la propria posizione, seguendo una ben precisa e inflessibile linea di sviluppo, in una forma di empirismo storico-sociale sempre più critico; ed è proprio

(1) *Praxis ed empirismo*, Torino 1957, p. 148; sul quale vedi l'ampia discussione di P. Facchi, *Praxis contro empirismo*, in «Methodos», nn. 33-34, 1957, pp. 123-8. Ovviamente la parola *idealismo* assume un senso affatto diverso da quello tradizionale ed è usata come «definizione persuasiva».

questa fondamentale unità e coerenza del suo pensiero che ci esime dal mostrarne dettagliatamente la genesi e ci consente di richiamarci solo alle opere sue più significative nel campo della filosofia morale, in modo particolare all'ultima - *Praxis ed empirismo* - che rappresenta, per molti aspetti, una delle opere teoretiche più impegnate della produzione italiana degli ultimi anni.

I temi fondamentali della problematica pretiana erano già decisamente accennati nella sua *Fenomenologia del valore* (2), opera tanto densa di idee da risultare confusa. Il Preti si muove nell'ambito della tematica tipica del circolo di Antonio Banfi, che, in un'epoca nella quale la problematica filosofica italiana era ancora legata alle polemiche pro' o contro l'idealismo, andava diffondendo la conoscenza delle più vive correnti del pensiero mondiale. Il pensiero del Preti trae suggestioni vaste e feconde dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo e dal marxismo: in questa sua opera, però, i problemi vengono posti, ma, certo a motivo della ricchezza del pensiero e dell'urgenza morale non riescono a tradursi chiaramente e rimangono privi di una soluzione equilibrata. L'opera stessa, con la sua impalcatura pretenziosa e con la sua scarsa mole, va considerata non tanto per ciò che realmente consegue, ma per ciò che si propone di conseguire, come abbozzo, cioè, per ulteriori più maturate soluzioni. Non stupisce che il Preti, nel corso della sua successiva produzione, non si sia riferito se non di rado a questa opera.

Assai più interessanti, perché più organiche e armoniche, le pagine dedicate al problema morale in *Idealismo e positivismo*, opera la cui tesi era la seguente: «che idealismo e positivismo siano in sostanza la stessa cosa (con linguaggi differenti): quello che potrebbe chiamarsi un *razionalismo* integrale, di cui essi mi sembrano due metodi in un'unica e identica filosofia, due «vie» la cui scelta è determinata più dall'opportunità del problema che da premesse a priori» (3). In quest'opera trovava per la prima volta chiara espressione quell'orientamento morale che il Preti senza ambiguità definiva «positivismo etico» (4). Per lui, come è ovvio, non esiste una filosofia morale, ma solo una fenomenologia della vita morale, cioè una descrizione di fatti che non può essere assolutizzata a legge: «Si parla comunemente di un problema etico: ma a me, in realtà, esso appare un insieme di problemi di natura assai differente, tenuti insieme da un legame più

(2) *Fenomenologia del valore*, Milano-Messina 1942.

(3) *Idealismo e Positivismo*, Milano 1943, pp. 5-6.

(4) *Idealismo e Positivismo*, p. 188.

postulato che effettivamente realizzato» (5); per questo l'etica pare al Preti più una *geografia* che una *fisica*.

L'errore delle filosofie morali, secondo il Nostro, è stato di credere all'esistenza di un a priori etico. Si è supposto che esistano dei valori assoluti, indipendenti dal loro condizionamento naturale e sociale: ma ciò è palesemente assurdo, perché «il Valore sorge solo sul terreno dell'individuo determinato, che è cosa fra le cose, complesso psico-fisico in un mondo di complessi fisici e psico-fisici» (6). L'astrattezza degli assolutismi razionalistici ha provocato le legittime reazioni delle filosofie materialistiche - utilitarismo, edonismo, egoismo, - le quali tutte hanno sottolineato il carattere *naturale e finito* dell'uomo, che è certo animale *razionale*, ma è pur sempre, anche, *animale*. È impossibile prescindere dai bisogni immediati e dalla fondamentale corporeità dell'uomo, cosicché l'apriorismo etico pare al Preti una espressione del fariseismo borghese: «È una delle più formidabili ipocrisie della spiritualità borghese l'aver voluto dimenticare il concreto dell'uomo, il quale è per l'appunto un animale ragionevole - ragionevole sì, almeno qualche volta, ma sempre animale. Si è tentato di ignorare l'animale o di deprecarlo, per posare l'accento unicamente sul «ragionevole»: ma l'errore è stato lo scinderli, ché animalità e ragionevolezza non sono due modi d'essere opposti, bensì la ragionevolezza è una caratteristica di quel particolare animale che è l'uomo, la quale si sviluppa in seno e dalla sua stessa animalità» (7).

Se, però, il naturalismo etico ha fatto valere un'esigenza imprescindibile - quella della concretezza - esso è caduto in un errore non meno grave di quello del realismo etico, al quale polemicamente s'è opposto. L'errore del naturalismo etico - la *naturalistic fallacy* - consiste nella pretesa di dedurre il valore dal fatto, facendo dall'etica una scienza naturale e oggettiva al pari delle discipline fisico-biologiche. Si tratta, in fondo, di un errore di assolutismo, perché «esiste effettivamente un salto, una discontinuità da sapere a Valore, e questo salto consiste nella presenza nel secondo di un «quid» che non si riduce a pura struttura o categoria e non è dato nell'esperienza immediata» (8): il valore è irriducibile al fatto e indeducibile da esso.

Dove dunque ritrovare il criterio della moralità, una volta che esso non sia derivabile né da un Valore assoluto, che è palesemente inesistente, né dal fatto empirico, che è fundamentalmente diverso dall'atto

(5) *Idealismo e Positivismo*, p. 183.

(6) *Idealismo e Positivismo*, p. 190.

(7) *Idealismo e Positivismo*, p. 190.

(8) *Idealismo e Positivismo*, p. 185.

etico? La risposta non può essere dubbia ed il Preti la avanza, sia pure in maniera imprecisa e confusa, anche in questa prima acerba esposizione del suo sistema: «Quel «quid» che differenzia Valore e categoria è dunque insito nella determinazione dell'Essere giudicante; ma, come abbiamo visto, non deriva dall'esperienza (bensì piuttosto si *rivela* in essa), ed è quindi, in un certo senso, *a priori*. Esso dunque riposa su quel principio che abbiamo già chiamato «esistenza» o «natura», in quella specie di irrazionale che viene sì confermata dalla categoria, ma tuttavia resta altra dalla conformazione categoriale stessa» (9). Questa soluzione rivela un'accorta criticità problematica, derivata dall'assidua lettura dei fenomenologi tedeschi (Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger), che gli impedisce di aderire ad una tesi così grossolana ed ingenua come quella del razionalismo o naturalismo etico. L'esigenza qui fatta valere è tipica delle correnti più valide del pensiero contemporaneo e si riassume nel tentativo di potenziare quelle che il Preti chiama «i fondamenti di ogni vita etica possibile, cioè le condizioni, e, per così dire, le premesse indispensabili» (10): *responsabilità, libertà, egoismo* (anche se noi preferiremmo dire *individualità*). Ma è naturale che tale esigenza non trovi campo di realizzazione a motivo del generale orientamento empiristico - cioè ingenuamente realistico - del Nostro. Ciò, infatti, che potrebbe trasformarsi, seguendo l'orientamento fenomenologico, in un *a priori emozionale*, diviene invece semplicemente un *a posteriori sociale*, e la coscienza morale viene fatta totalmente dipendere dalla realtà sociale: la personalità morale mi pare piuttosto come la portatrice di valori sociali, come «individuo rappresentativo» di una società e dei valori che si sono venuti creando attraverso la cultura intersoggettiva; la sua effettiva universalità affonda le sue radici in una universalità sociale, cioè positiva, in una direzione della cultura, di cui la personalità si fa voce e portavoce» (10).

La conclusione era inevitabile. Lo scetticismo etico può essere evitato solo legando il criterio del valore ad una realtà valida intersoggettivamente. Escluso che tale realtà possa essere Dio o la Natura, non rimane se non derivare il criterio della condotta dalla norma sociale: «la moralità si risolve in eticità o in diritto, ossia in rapporto reale fra individui organizzati in società. Il diritto solo è intersoggettivo: esso solo è, come il linguaggio, il riferimento valutativo e pratico sulla base del quale è possibile qualsiasi relazione fra individui. La

(9) *Idealismo e Positivismo* p. 185.

(10) *Idealismo e Positivismo*, p. 192.

«ragione» morale o è un'ipocrisia, o si deve intendere in senso affatto formale. Attuale ed effettuale è soltanto il disporsi delle forme pure della Ragione pratica (=valori morali) nei rapporti etici effettivi: «i valori sono secchi vuoti che si riempiono al fiume della storia» (11).

La conclusione è coerente e logica, ma anche gravemente nociva per la vita dello spirito. Sottratto ai determinismi razionalistici e naturalistici, l'agire etico viene imprigionato nei binari del comportamento sociale e non può non concludere nel conformismo e nel compromesso. La genuinità dell'atto morale viene negata insieme con la sua apriorità e l'etica perde quella criticità problematica, che pur il Preti intendeva attribuirle, perché si trasforma *ipso facto* in atto consuetudinario, cioè, nella migliore delle ipotesi, amorale. La posizione del Preti, poi, si rivela, ad un attento esame, come meno fondata di quella dello stesso naturalismo etico, al quale si oppone. La pretesa di tradurre i valori morali in termini fisico-biologici risulta certo vana e giustamente il Nostro la rifiuta: ché il valore è altra cosa dal fatto. Ma l'esigenza del naturalismo etico era pur sempre di ritrovare, sul piano materiale, un criterio oggettivo assolutamente valido, perché derivato dalla struttura eterna della realtà naturale. Il positivismo pretiano vuole mostrarsi più accorto, perché più critico, di quello ottocentesco, ancora compromesso con la metafisica; ma questa criticità potrebbe vantare una superiorità sul positivismo dogmatico solo se sapesse realizzare, in altro modo, la stessa esigenza di certezza assoluta. Invece, la sua esigenza rimane mera esigenza e il rifiuto della certezza assoluta del naturalismo conduce ad una forma di relativismo sociologico non meno nocivo alla vita morale del determinismo positivistic. Ritrovare il valore morale nel dato sociale, sia pure considerato in tutto il suo dinamismo e le sue interazioni, non appare possibile, data la radicale differenza dei comportamenti rispetto ai gruppi sociali ed alle epoche storiche. Compito della morale non è mai di trarre le sue norme dal comportamento seguito, ma, sempre, di giudicare i molteplici comportamenti mediante una norma oggettiva a priori. Ma per questa norma, in empirismo radicale qual'è quello del Preti, non v'è affatto luogo: onde lo scetticismo etico appare non già evitato, ma semplicemente eluso.

La critica radicale qui esposta nei confronti dell'empirismo pretiano non deve far credere che la sua posizione filosofica manchi di interesse o di criticità. Anzi, è proprio perché le opere del Preti sono altamente critiche e problematiche, proprio perché vi ferve un pen-

(11) *Idealismo e Positivismo*, p. 193.

siero ricco e acuto, proprio perché vi urge un ben preciso impegno morale, che tanto più rimpiangiamo che le valide esigenze da lui avanzate non riescano a trovare un adeguato soddisfacimento. Questa paradossale situazione, per la quale il Preti ricade nel realismo ingenuo pur avanzando valide esigenze problematiche, si ripete in ogni sua opera. Prendiamo gli interessanti saggi raccolti sotto il titolo *Alle origini dell'etica contemporanea*. Adamo Smith, nel quale lo studio del sentimentalismo inglese viene condotto al fine di spogliare la teoria del sentimento morale da ogni residuo innatistico e di fare del *moral sense* un prodotto dell'ambiente sociale. Tutta l'indagine pretiana è sorretta da un saldo senso critico, che scaturisce dalla solida cultura dell'autore. La rivoluzione filosofica dell'età contemporanea, secondo lui, consiste nel passaggio dalla ricerca di una *filosofia morale* alla ricerca di una *filosofia della morale*. La filosofia morale consiste nella riflessione normativa e valutativa, che tende a definire una sfera di valori gerarchicamente organizzati e graduati mediante un ideale unitario. Con Kant, invece, si opera il passaggio alla filosofia della morale: all'etica della *virtù* subentra l'etica della *libertà*. Caratteristica dell'etica contemporanea, infatti, è la considerazione della vita morale come «libertà» e «problema», ossia come «apertura» e «intenzione».

La problematicità dell'agire etico trova nel Preti un valido asseritore: «ciò che caratterizza la persona morale non è l'agire determinato come tale, perché essa, come trascende ogni norma determinata, così trascende ogni determinata azione e significato di questa. In altre parole, la persona morale è irrequitidine, la quale non può risolversi, soddisfarsi, appagarsi in nessuna azione determinata..... La personalità morale è intenzione morale, anzi intenzione di moralità: non azione, ma condizione per la possibilità di azione etica in generale» (12). Il Preti può così definire la sua concezione *personalismo sociale* e sostenere che caratteristiche della *persona* morale sono:

1. - la capacità di riferirsi alla legge morale come principio pratico, cioè come legge del dovere;
2. - la capacità di rappresentare, per mezzo della volontà, la propria libertà alla propria autocoscienza.

Che sono affermazioni validissime e indiscutibili.

Come pure, non si può non accettare la critica esplicita che il Preti rivolge contro la tesi tipica della morale neopositivistica: quella

(12) *Alle origini dell'etica contemporanea*. Adamo Smith, Bari 1957, p. 27. Rimandiamo pure agli acuti saggi: *Libertà e responsabilità*, in «Studi filosofici», 1948; *Il mio punto di vista empirico*, nel volume *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti-Roma 1958.

del carattere meramente emozionale dei giudizi etici. Tale tesi appare al Nostro parzialmente giustificata, ma, assolutistica com'è, incapace di spiegare l'atto morale nella sua complessità e ricchezza problematica. Le conclusioni del neopositivismo appaiono al Preti troppo schematiche e astratte, ed egli si affretta a rifiutarle sostenendo che:

1. - il giudizio di valore in generale e il giudizio morale in particolare - che il Nostro, assai criticamente, tiene distinti - hanno origine e fondazione emotiva;

2. - in essi rientrano però in gioco anche elementi di valutazione intellettuale, cioè proposizioni intellettuali normologiche;

3. - l'*ethos* è un fatto sociale, perché sociale è il suo fondamento e sociale la sua origine.

Questa esigenza problematica e relativistica induce il Preti a rifiutare la tesi emotivistica di Ayer e Stevenson, e ad accostarsi piuttosto al Hare nel reclamare una dimensione intellettuale del giudizio etico. Per questo egli propone addirittura di sostituire il termine *emozione* con l'altro, più ricco, *atteggiamento*: «l'emozione rappresenta qualcosa di troppo semplice, di troppo elementare per adeguarsi alla complessità del problema. Meglio che di *emozioni* si dovrebbe parlare di *atteggiamenti*. Questi sono già complesse reazioni, attive disposizioni ad agire, in cui possono entrare, dal punto di vista analitico-eziologico, molte componenti, come abitudine, costume, valutazioni intellettuali, ricordi, etc.» (13).

Il rifiuto della tesi puramente emotivistica dei giudizi morali conduce il Preti all'ammissione della possibilità di una trattazione razionale dell'etica, che il neopositivismo, ancorato a forme di ingenuo platonismo, non poteva raggiungere, e che è possibile mediante il nuovo concreto significato che viene ora attribuito al termine «ragione»: «La possibilità di un'Etica razionale non consiste quindi nella possibilità di costruire un sistema di norme a fondamento assoluto, e neppure di dedurre norme da enunciati conoscitivi (fattuali o comunque teoretici): bensì nella possibilità di organizzare secondo un criterio di coerenza logica un'intera serie di comportamenti, ossia un costume» (14).

Quando, però, tale etica si concretizza in una precisa dottrina, quando, cioè, il Preti passa dall'esigenza problematica alla traduzione pratica di tale esigenza, tutta la problematicità va perduta in un empirismo sociologico e relativistico, che non risolve, anzi neppure affronta, il problema del valore, pur così profondamente sentito: «La soluzione è quella di far coincidere individuo e persona; vedere

(13) *Alle origini*, p. 177.
(14) *Alle origini*, p. 179.

nell'individuo colui che, dalla propria energia e in fecondo contatto e/o contrasto con gli altri individui entro il concreto dell'*ethos* sociale, esprime da sé, dalla propria natura umanamente e naturalisticamente concepita, i propri valori e li rende, nell'opera feconda, valori universali. Ma è facile osservare che in tal caso si tratta sempre di un'universalità relativa; che qui la legge perde il suo carattere assoluto, divenendo una serie di ideali, mete e valori storicamente variabili mediante i quali la società si regola secondo quella consapevolezza che di volta in volta ha raggiunta delle condizioni necessarie alla propria esistenza» (15). Una concezione del genere, come è chiaro, non solo non è una *filosofia morale*, ma neanche una *filosofia della morale*: è, semplicemente, l'incapacità acritica di sollevarsi al di sopra della ovvia constatazione della relatività delle condotte e l'assolutizzazione ingenua di tale constatazione a verità assoluta.

Ancora una volta il risultato finale, guastato dalla miopa empiristica, è deleterio, sebbene l'esigenza problematica sia forte. Per questo il Preti comprende - a differenza degli altri neopositivisti - che la difficoltà di ogni concezione sociologica è l'incapacità di spiegare l'atto morale *anticonformista*: «A questo punto si pone un problema che mette a scacco qualsiasi costruzione eticistica. Ed è il problema della crisi dell'etica di fronte ad una predicazione o ad un rivolgimento rivoluzionario» (16). Il Nostro sa bene che «ogni forma di civiltà sociale, con i suoi precetti e i suoi valori, è nata dal rovesciamento di forme precedenti, che pure avevano i loro precetti e i loro valori» (17). Come dunque accordare il riconoscimento del fondamento e dell'origine sociale del valore con l'atto rivoluzionario dell'Eroe, che infrange le vecchie tavole dei valori per istituirne una nuova? Il criterio fondativo del valore non appare più derivabile dall'*ethos* sociale e deve essere ritrovato in un'altra realtà. Il naturalismo invoca la natura e il trascendentismo Dio: due soluzioni che il Preti rifiuta. Dove allora trovare «un port pour la morale»?

Il problema è posto dal Nostro con singolare forza, ma ancora una volta la soluzione appare tanto più inadeguata. L'atto anticonformistico appare al Preti come un atto anomalo: «l'Eroe è un disadatto» (18), perché si ribella alla *routine* della morale convenzionale e ricerca valori più validi e universali: «Ma che cosa distingue un semplice ribelle, un disadatto il cui disadattamento resta un fatto meramente personale,

(15) *Alle origini*, pp. 29-30.

(16) *Alle origini*, p. 182.

(17) *Alle origini*, p. 183.

(18) *Alle origini*, p. 193.

il dato biografico di una vita che non passa alla storia, dall'Eroe la cui ribellione diventa invece un fatto storico?» (19). La soluzione del problema è nel successo che accompagna l'atto dell'Eroe. Mentre l'anormale resta relegato al campo della sua soggettiva esperienza, l'Eroe concretizza la sua rivolta in un nuovo tessuto sociale, costituendo nuove forme di eticità. Un anticonformista che non ha successo è un semplice anormale; se ha successo, cioè se dà origine a «nuove tavole di valori» (20), l'anormale diventa un Eroe.

Quanto questa soluzione sia contraria ad ogni genuina moralità non importa mostrare. A tutti, infatti, anche se non al Preti, appare chiaro che ricercare nel successo la prova della validità di un ideale è mero materialismo. Sopravvive nel Preti lo storicismo idealistico, con la sua divinizzazione del successo, anche se impoverito della sua più vitale affermazione - il senso dell'Assoluto. - Le teorie etiche del Preti vengono qui meno alla loro più valida esigenza - la libertà del soggetto - e decadono a cinica e grossolana giustificazione della potenza storica e mondana - «non si può andare contro la Storia». - Il Nostro cita spesso l'etica di Max Scheler e cerca di interpretarla a giustificazione del suo modo di pensare; ma certo non ha inteso nel suo genuino significato il rifiuto scheleriano di quella che il fenomenologo tedesco definisce *Erfolgsethik* («etica-del-successo») (21): altrimenti non avrebbe certo riposto nel successo il criterio distintivo fra il morale e il pazzesco. Del resto, la palese insostenibilità di questa affermazione risulta evidente se si pensa che, qualora veramente la validità dell'atto morale dovesse venire comprovata dal successo dell'atto stesso, allora si avrebbe l'assurdo che l'Eroe e lo squilibrato, nell'atto in cui compiono l'atto anticonformistico, non sanno, e soprattutto l'intera umanità non conosce, se il loro atto sia eroico o squilibrato; e che solo dopo molto tempo, probabilmente quando non ci saranno più i loro autori, sarà possibile definire oggettivamente se il loro atto fu valido o inconsulto. L'atto morale, così definito nella sua validità mediante un criterio eteronomo ed estrinseco, perde ogni sua genuinità. A tali assurdi non può non giungere una teoria che ripone il valore nel successo e non vuole ammettere, invece, che la validità di un atto è legata non già alla sua realizzazione, bensì alla sua conformità intenzionale al Valore assoluto.

(19) *Alle origini*, p. 194.

(20) *Alle origini*, p. 199.

(21) M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1927 (III ed.), pp. 109-61. L'accostamento compiuto dal Preti dello Scheler allo Smith (*Alle origini*, pp. 103 ss.) in nome del comune «sentimentalismo» appare insostenibile, ove si pensi alla fede scheleriana nell'apriorità ed assolutezza del valore.

La coerenza pretiana è così rigida che l'ultimo volume suo - *Praxis ed empirismo*, - pur costituendo un importante e più maturo chiarimento, nulla aggiunge o muta di fondamentale rispetto alle opere precedenti. La filosofia del Preti si configura in quest'opera come una sintesi di neopositivismo, pragmatismo e marxismo: l'Autore vi si sforza, infatti, di mostrare la possibilità di mettere d'accordo il positivismo logico e la filosofia della prassi in una concezione pragmatistica assai simile a quelle del Dewey e del Morris. «Una filosofia della praxis deve essere una concezione tale che l'interpretare vi sia già concepito come un *modificare*, e il modificare esso stesso come l'unico valido e garantito interpretare» (22): l'esigenza pragmatica del marxismo viene qui rivalutata e inserita in un orizzonte storicistico, che evita l'astrattezza del materialismo dialettico e quella chiusura metafisica che è il pericolo imminente del comunismo. Il pensiero di Marx giovane e il pragmatismo del Dewey rappresentano la filosofia della praxis nella sua espressione più autentica; Morris sintetizza tale filosofia della praxis con l'empirismo logico, in una sintesi nella quale «la filosofia della praxis è la coscienza di una tale posizione; l'empirismo logico ne è l'attuazione tecnica» (23). La scienza costituisce, secondo il Preti, l'umanesimo del nostro tempo: l'unione di empirismo logico e filosofia della praxis costituisce il più alto risultato della nostra epoca, tutta volta alla fondazione di una «cultura democratica» (24), la quale, abbandonate per sempre le vane inconcludenti dispute della metafisica ed i presuntuosi esoterismi iniziatici, sappia dare risultati fecondi e concreti mediante «una fondazione della persuasione razionale» (25).

Il Preti accetta di buon grado la denominazione «positivismo» per la sua filosofia, purché esso venga distinto da quello ottocentesco. Ciò che la filosofia positiva del secolo scorso non comprese è il carattere socio-istorico dell'individuo: «l'individuo vive nella società: e tutto ciò in cui si incontra nelle ventiquattro ore della giornata è il sociale e risultato di storia sociale» (26). Il positivismo ottocentesco comprese il carattere *sociale* dell'uomo e tentò di realizzare lo studio scientifico della società in una disciplina concreta: la sociologia; ma rimase schiavo di un naturalismo male inteso, che finiva per reintrodurre nella filosofia positiva la tanto aborrita metafisica. Per questo gli sfuggì il rapporto concreto - cioè *storico* - che lega l'uomo all'ambiente. Il nuovo positivismo, invece, fa propria l'esperienza dello *storicismo* e

(22) *Praxis ed empirismo*, p. 12.

(23) *Praxis ed empirismo*, p. 21.

(24) *Praxis ed empirismo*, p. 22.

(25) *Praxis ed empirismo*, p. 28.

(26) *Praxis ed empirismo*, p. 137.

conclude in una teoria critica - cioè non-deterministica e non-dogmatica - della socialità: «Il soggetto del conoscere è lo *Spirito oggettivo*, ossia lo spirito della società o comunità, che opera attraverso il linguaggio istituzionale fissato e insegnato, le scuole, le accademie, le leggi, il costume, ecc. È questo soggetto sociale che è il depositario delle forme, categorie, significati, attraverso e mediante cui viene selezionata e interpretata l'esperienza, e portata a costituirsi, entro le forme ammesse per la «verità», in un «mondo reale». È la società che determina le regole della Grammatica e della Logica, dell'Etica e della Semantica - e quindi predispone le *forme* del vero e del falso, del bene e del male, della sanità e della malattia, della normalità e della pazzia. Non solo: ma la stessa «esperienza» è qualcosa di eminentemente sociale: e non solo per la storia che ogni soggetto di esperienza ingloba in sé, ma anche perché determina *attualmente* e le regole attraverso cui si discriminano le esperienze «valide» da quelle «non-valide» («non-valide», appunto perché non, o troppo scarsamente, intersoggettive, cioè comunicabili e ripetibili in comune); e non solo, ma determina persino, attraverso il condizionamento e l'educazione, gli *standards* gestaltici della stessa percezione sensibile - determina come si deve *vedere, udire*, ecc., secondo le norme di una determinata vita sociale» (27).

Il naturalismo positivista viene così dal Preti concretizzato in una concezione storicistica, che trova ulteriori prove nello stesso carattere convenzionale dei linguaggi sostenuto dal neopositivismo. Scienza e storia si unificano e si reggono e si correggono a vicenda, in una concezione che pretende di liberare l'uomo da ogni ingenuo dogmatismo. La visione scientifica della realtà si presenta al Nostro non solo come una indiscutibile certezza logica, ma anche un necessario dovere morale: al senso del peccato, tipico delle visioni mistico-religiose della realtà, che paralizza l'agire nell'angoscia della solitudine e della deiezione, il Preti vuole sostituire la gioiosa attività di trasformazione e di miglioramento della situazione materiale e spirituale di vita, con la quale la scienza - «satanica» (28) e «repubblicana» (29) - mostra la sua superiorità *morale* sulla religione: «Non un'evasione, una «salvazione» dell'anima fuori del mondo, ma una progressiva realizzazione di un mondanissimo e corpulentissimo *regnum hominis* sulla terra: non una morale dei divieti, ma un'etica dell'attività volta alla positiva e concreta realizzazione del bene comune» (30).

(27) *Praxis ed empirismo*, pp. 147-8.

(28) *Praxis ed empirismo*, p. 193.

(29) *Praxis ed empirismo*, p. 194.

(30) *Praxis ed empirismo*, p. 194.

Morale integralmente umanistica, quella del Preti, la cui verità indiscutibile è la seguente: «L'uomo è l'essenza che fa se stessa» (31). Questo dogma viene sostenuto dal Preti con una fede così indiscussa che risulta evidente come il difetto dell'etica positivista ottocentesca - la ingenua fiducia nelle possibilità creative dell'uomo - permanga in tutto il suo idealismo sociale, che finisce per trasformare l'etica in un'apologia del fatto e dell'accaduto. Come i nostri nonni si estasiavano ai progressi delle locomotive, così il Preti si esalta alla considerazione dei razzi lunari e dei viaggi interplanetari, in un tripudio gioioso per il progresso e per le scoperte scientifiche, che risulta affatto immotivato e gratuito, dato che non è sostenuto da alcun criterio valutativo a priori e si riduce alla accettazione del fatto accaduto, che viene arbitrariamente ipostatizzato a valore. Per questo il Preti è indotto a scrivere talune pagine, che difficilmente si accordano con la sua serietà scientifica e che, se pur vanno considerate come semplici *boutades* polemiche, risultano più adatte per i circoli dopolavoristici che per il pubblico filosofico, al quale pur si dirige un volume così impegnato come *Praxis ed empirismo*. Eccone un esempio: «Da quando gli strumenti dell'Astronomia hanno cominciato a parlarci dei pianeti come di cose di casa nostra, e gli sviluppi tecnici hanno fatto entrare nelle cose in teoria realizzabili i vecchi dogmi di viaggi interplanetari, la letteratura dotta, semidotta e popolare su tale argomento è divenuta una fiumana. Ormai l'uomo della strada parla di Marte come di una cosa lì, a portata di viaggio. Ahimè, se il Padre nostro sta nei cieli, oramai si pensa prossimo uno sbarco di americani nella sua augusta dimora.....» (32).

Eppure, nonostante questi gravi limiti, tipici di ogni posizione empiristica, le concezioni del Preti appaiono più critiche di quelle del neopositivismo ortodosso, com'è chiaro dal rifiuto parziale e dalla modificazione della teoria emotiva dei giudizi etici. Il Preti accetta la distinzione neopositivistica tra proposizioni descrittive (tipiche del linguaggio scientifico) e proposizioni normativo-valutative (caratteristiche del discorso morale), ma cerca di mostrare che le seconde non si possono ridurre a semplici espressioni di emozioni, come vorrebbe l'Ayer, perché fra i due tipi di espressioni esistono rapporti ed en-

(31) *Praxis ed empirismo*, p. 238. (cfr. anche pp. 23, 241). Si veda pure l'interessante studio del Preti *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Roma-Milano 1953, p. 7: «L'empirismo logico e il pragmatismo si presentano come la filosofia degli uomini che hanno fiducia in loro stessi, nella loro sensibilità ed esperienza: i quali pensano l'uomo avere un destino migliore che non quello di rimanere imprigionato in un ordine e in una gerarchia».

(32) *Praxis ed empirismo*, p. 211.

trambi appartengono al genere comune 'discorso'. Le ragioni di questo rifiuto sono le seguenti:

1. - non esiste un'emozione prima e un'espressione-di-emozione poi, ma, semplicemente, un'emozione-espressa;

2. - perché emozioni e interiezioni si organizzino in un discorso è necessaria una mediazione tra *descrizione* e *valutazione*, cioè una espressione *logica* di un'emozione;

3. - è possibile uno studio *psicologico* e *linguistico* delle emozioni.

Ma il rifiuto della teoria emotiva non induce il Preti ad accettare teorie diverse, come, ad esempio quella del Dewey, secondo la quale «il giudizio valutativo è un giudizio mezzo-fine o evento-conseguenza dell'evento». Per il Nostro rimane valida la tesi neopositivistica, che «un enunciato fattuale non implica mai una conseguenza normativa» (33) e viceversa: ciò ch'egli vuole ammettere non è la possibilità di una traduzione del fattuale in normativo o del normativo in fattuale, ma, semplicemente, che fra i due tipi di proposizioni esistono dei rapporti. Per questo egli aderisce alla tesi del Hare, secondo la quale «enunciati indicativi e frasi imperative possono ridursi ad un elemento significante, che egli chiama 'frastico', più un segno di asserzione oppure di comando che egli chiama 'neustico'» (34): il giudizio descrittivo e il giudizio normativo hanno in comune il *frastico*, ma non il *neustico*.

La validità di queste affermazioni pretiane è chiara in questo riconoscimento della irriducibilità del giudizio di valore alla mera constatazione o descrizione fattuale, corretta dall'ammissione della possibilità di uno studio scientifico della morale, «essendo le proposizioni valutative grammaticalmente e logicamente assimilabili a predicati» (35). Ma i limiti del l'empirismo del Preti risultano chiari allorquando egli si chiede quale origine abbiano le nostre valutazioni, cioè dove si debba ricercare il criterio determinante dell'aspetto neustico del giudizio valutativo. L'origine non può essere che empirica, cioè va ricercata nel sentimento istintivo che certe percezioni provocano in noi e nella traduzione di questo sentimento nel concetto di utile-nocivo, bene-male: «Nel giudizio di valore pratico entrano sempre in gioco le prospettive di effetti piacevoli o spiacevoli che atti e disposizioni normalmente producono: e sono queste prospettive che fondano, o per lo meno motivano, le nostre valutazioni» (36). Il meccanismo della

(33) *Praxis ed empirismo*, p. 211.

(34) *Praxis ed empirismo*, p. 215.

(35) *Praxis ed empirismo*, p. 221.

(36) *Praxis ed empirismo*, p. 218.

sensazione attuale o ricordata conduce all'accoppiamento di una qualità descrittiva («ciliege grosse, mature, polpose e sane») con uno stato emotivo-valutativo («sono buone»). Ora non è difficile accorgersi che il Preti, nonostante la sua accortezza critica, ripropone nuovamente la tesi del naturalismo etico, cioè l'edonismo o l'utilitarismo; egli s'è accorto, infatti, che il rifiuto dell'ammissione dell'intersoggettività del valore conduce allo scetticismo etico e che è possibile fondare un'etica intersoggettivamente valida solo in due modi: o ammettendo l'esistenza di valori assoluti a priori, o ritrovando nella stessa realtà naturale - sia pure storicisticamente purificata - delle qualità di valore. Il suo empirismo non poteva consentirgli di accettare la prima tesi ed egli aderisce coerentemente alla seconda. Il criterio della condotta viene tratto dal comportamento che, in una certa società e in un certo momento storico, risulta prevalentemente: «un sistema etico non è mai individuale, o per lo meno non è mai totalmente individuale: come la Logica, come le Matematiche, come le stesse scienze empiriche, anche l'Etica congloba masse di esperienza storica - cioè esperienze della specie, della razza, del gruppo sociale, del nucleo familiare, ecc. registrate nel corso della storia, da cui partono le esperienze di ogni singola generazione e di ogni singolo uomo in essa - e che s'accrescono e si modificano continuamente per l'apporto di questi ultimi» (37). Tale concezione potrà indifferentemente essere definita naturalistica o storicistica, perché la conclusione è sempre la stessa: la dogmatica e immorale accettazione del fatto, elevato a criterio di valore.

L'empirismo del Preti va poi incontro ad un'altra grave conseguenza: l'incapacità di distinguere la sfera del *pratico* - cioè di ciò che genericamente è utile - da ciò che rientra nella sfera del *morale*. Che la valutazione etica abbia un «carattere pratico» (38) è cosa del tutto ovvia: ma l'importante è chiedersi quale sia il criterio che consente di determinare il *pratico come etico*. Ora tale criterio non è dato ritrovare nell'empirismo del Preti, il quale finisce per identificare, certo contro le sue stesse intenzioni, le due sfere di attività: «Sorge il sospetto che un valore etico *stricto sensu* non esista come valore distinto, autonomo, e che la differenza tra valori moralmente indifferenti (posto che ve ne siano) e valori eticamente rilevanti sia solo pragmatica, cioè dipenda in ultima analisi dalla *importanza relativa* che in un dato ambiente sociale e in una data situazione umana acquistano le varie possibili azioni degli uomini» (39). L'incapacità di

(37) *Praxis ed empirismo*, p. 224.

(38) *Praxis ed empirismo*, p. 226.

(39) *Praxis ed empirismo*, p. 226.

distinguere il pratico dal morale è del resto assai evidente nella confusione che, nonostante il tentativo in contrario, permane nell'empirismo pretiano tra discorso *propagandistico* e discorso *etico*.

Le pagine dedicate dal Preti a tale problema sono certo assai fini. Egli si accorge della impossibilità di identificare i due discorsi, quello *propagandistico*, «che mira ad ingenerare nell'ascoltatore persuasione - cioè atteggiamenti che prima o poi dovranno tradursi in determinati atti particolarmente per colui che fa la propaganda» (40), e quello *etico*, cioè il «discorso persuasivo-pratico *razionale*» (41); eppure ritrova che entrambi si propongono lo stesso scopo: la convinzione degli altri. D'altra parte una distinzione risulta necessaria per il carattere immorale che le tecniche persuasive possono rivestire, qualora vengano fatte servire per scopi ingiusti: «Quello che comunemente diciamo «discorso propagandistico» non mira a rendere più ragionevoli, più riflessivi più capaci di agire secondo fermezza e coerenza coloro cui si rivolge: si fonda sugli elementi di immaturità mentale delle proprie vittime e tende, attraverso la schiacciante dinamica delle emozioni di massa, ad impedire il sorgere di una riflessione critica e razionale indipendente. E per chi considera uno dei massimi valori la formazione di un atteggiamento critico-razionale nell'individuo, i mezzi di cui si vale il discorso propagandistico appaiono anticulturali ed immorali - ed il discorso propagandistico stesso, anche nel caso che i «fini» immediati che si propone siano lodevoli, anticulturale e immorale» (42).

Non si può non condividere questa conclusione del Preti, ispirata ad un rispetto genuino dell'autonomia della persona umana. Eppure essa si mostra incoerente e contraddittoria rispetto all'empirismo pretiano, perché una distinzione tra discorso morale e discorso propagandistico non appare certo possibile in una concezione che derivi i valori del *corpus sociale*. Tale distinzione è unicamente garantita dal riconoscimento dell'esistenza di una sfera a priori della moralità, la quale consenta di giudicare i valori e i discorsi sociali come propagandistici o come morali, a seconda che in essi manchi o sia presente la norma morale. In una concezione rigidamente empiristica e sociologica come quella del Preti tale pretesa non può non apparire vana. Questa conclusione negativa non deve però indurre al convincimento della vanità delle sue ricerche, i risultati positivi delle quali sono molti e molto evidenti: una discussione aperta ed intensa delle principali correnti

(40) *Praxis ed empirismo*, p. 207.

(41) *Praxis ed empirismo*, p. 229.

(42) *Praxis ed empirismo*, p. 229.

del pensiero contemporaneo, il duplice rifiuto del naturalismo e dell'emotivismo, l'esigenza di una trattazione fenomenologica dei problemi etici. E la stessa constatazione che tali risultati vengono vanificati dal permanere dell'ingenuità empiristica, che finisce per soffocare ogni istanza problematica e critica, mostra come la sua opera sia doppiamente significativa, in quanto non solo indica il fine di un'etica genuina, ma chiarisce anche quale sia l'ostacolo più grave che ne impedisce il conseguimento: quell'atteggiamento apparentemente critico e problematico, in realtà dogmatico e antifilosofico, che si denomina empirismo.

VIII

IL PROBLEMA DELL' ESPERIENZA RELIGIOSA
NEL NEOPOSITIVISMO

Il problema dell'esperienza religiosa nel neopositivismo

Il campo del non-senso - Hume e la religione - Kant e il neopositivismo - L'esperienza religiosa secondo James - Psicoanalisi e religione - La parola 'Dio' ed i suoi tre significati secondo Carnap - L'insignificanza logico-fattuale della proposizione 'Dio esiste' secondo Ayer - L'esperienza religiosa come pseudoproblema - Religione e scienza secondo von Mises - Religione e autoconservazione - Religione e religiosità secondo Dewey - Il carattere naturale dell'esperienza religiosa - Come Dewey ha snaturato la religione - Il significato del discorso religioso secondo Morris - Incapacità del neopositivismo di intendere il significato dell'esperienza religiosa per il dogmatismo scientifico - Scienza e scientismo: il neopositivismo come filosofia antiscientifica - Scienza e religione - Il convenzionalismo scientifico e la sua dogmatica assolutizzazione - Come il neopositivismo potrebbe divenire una premessa metodologica alla religione - Il «silenzio» di Wittgenstein - Necessità di una filosofia sistematica e gerarchica, cioè integralmente spiritualistica.

Il neopositivismo o empirismo logico scaturisce, come è noto, dall'incontro dell'empirismo tradizionale con la nuova logica formale. La fondamentale teoria di questo movimento consiste nel riconoscimento che solo le affermazioni della logica e quelle delle scienze empiriche sono fornite di senso, in quanto sono verificabili. Solo le proposizioni analitiche della logica (L-verità o L-falsità) e le proposizioni sintetiche delle scienze fattuali (F-verità o F-falsità) detengono un significato, perché possono essere verificate o falsificate. Al di fuori di queste proposizioni tutto ciò che viene predicato è senza senso (*meaningless, sinnlos*), perché non è verificabile nei termini dell'esperienza sensibile. In tale campo del non-senso rientrano dunque l'arte, la morale e la religione (1).

L'atteggiamento dei neopositivisti nei confronti della religione è già implicitamente chiaro negli autori dell'empirismo classico, ai quali gli empiristi logici espressamente si riallacciano, in modo particolare

(1) Cfr.: J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism*, tr. it., Milano 1958; C. E. M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*, Londra 1950; F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Torino 1953; R. L. Patterson, *Irrationalism and Rationalism in Religion*, Durham 1954; A. A. Vogel, *Reality, Reason and Religion*, Londra 1957. P. Romanelli, *Il significato conoscitivo della religione*, in «Rivista di Filosofia», 1960, pp. 127-35.

in D. Hume. La critica del filosofo inglese nei confronti della religione è duplice: da un lato, i *Dialogues Concerning Natural Religion* esaminano l'essenza della religione, nel tentativo di mostrarne il carattere emotivo-fantastico e di rifiutarne ogni possibile giustificazione razionale; d'altro canto, la sua *Natural History of Religion* studia il sorgere della religione nei popoli primitivi, derivandola dal sentimento di terrore dell'uomo verso la morte e le calamità naturali, e si sforza di mostrare come la religione - nelle sue forme più diffuse - non solo non sia mai stata di aiuto alla morale, ma abbia addirittura esercitato sulla condotta dell'uomo nefaste influenze. Privata, in tal modo, di ogni giustificazione teoretica ed etica, la religione viene ridotta a semplice *belief*, prodotta dall'immaginazione. Tutte teorie, queste, che i seguaci del neopositivismo riprenderanno pienamente, ritrovando ovviamente in Hume il loro più valido precursore (2).

Lo stesso Kant viene dai neopositivisti interpretato in questo senso. La critica degli argomenti teologici condotta da Kant nella dialettica trascendentale viene intesa semplicisticamente come volta alla eliminazione del problema teologico, senza comprendere che essa non è altro, invece, che la premessa metodologica per la riproposizione dello stesso problema su basi ben più solide: Kant, per i neopositivisti, avrebbe semplicemente mostrato l'impossibilità logico-fattuale del giudizio «Dio esiste» (3). Kant, in tal modo, anticiperebbe Comte e il positivismo, mostrando l'inevitabilità di un passaggio dalla teologia alla metafisica e dalla metafisica, impossibile come scienza, alla scienza stessa.

Né minore influenza ha esercitato sui neopositivisti l'opera di W. James: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. L'analisi del James, pur così fine e ricca di osservazioni profonde, non si solleva al di sopra della descrizione fenomenologica, la quale, riducendo l'esperienza religiosa a un fatto psicologico - sia pur particolarissimo e inconfondibile - ne elimina ogni significanza etica e teoretica. Tutti i fatti religiosi sono per James inspiegabili razionalmente e vanno collegati agli analoghi stati affettivi delle neurosi e delle isterie; le affermazioni della religione non sono verità concettuali, ma semplici espressioni sentimentali ed emotive (4).

(2) La *Storia naturale della religione* è tradotta da U. Forti, Bari 1928; i *Dialoghi sulla religione naturale* da M. Dal Pra, Milano 1947.

(3) R. Carnap, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, tr. fr. di E. Vouillemin, Parigi 1934, col titolo: *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, p. 34.

(4) *Le varie forme della coscienza religiosa*, tr. it. di G. C. Ferrari e M. Calderoni, Torino 1904.

Le indagini jamesiane potevano trovare un valido completamento in una filosofia della religione, ch'egli ovviamente non era in grado di dare, ma che avrebbe avvalorato le sue stesse ricerche inserendole in una concezione generale della realtà. Gli empiristi logici riprendono invece le ricerche del James solo nella loro parte più superficiale e semplicistica: la riduzione dell'esperienza religiosa all'esperienza psicologica. In tal modo la religione viene costituita a oggetto di una ricerca assai simile a quella della psichiatria e l'indagine del James viene vista come l'anticipazione di quella spiegazione dell'esperienza religiosa, che finisce per snaturarla e avvilirla, facendone una «universale neurosi ossessiva» e una «pazzia collettiva» da curarsi alla stregua delle altre manifestazioni patologiche della psiche: l'interpretazione psicoanalitica, alla quale non di rado i neopositivisti si ricollegano (5).

Ogni proposizione formata con la parola «Dio» risulta del tutto priva di senso, è una pseudo-proposizione (*Scheinsatz*): ecco il dogma fondamentale della scuola neopositivistica, al quale tutti gli aderenti coerentemente si attengono. Secondo R. Carnap la parola «Dio» si può intendere in tre diverse accezioni:

1. - *sensu mitologico*: essa designa un essere corporeo seduto in trono, fornito di qualità assai simili alle umane; tale concezione si raffina in uno stadio ulteriore sino ad eliminare dal concetto di Dio la corporeità, ma conservandogli capacità di manifestare la sua azione nel mondo dell'esperienza umana;

2. - *sensu metafisico*: essa designa qualcosa di superiore all'esperienza, nel tentativo di purificare il concetto da ogni contaminazione antropomorfa; ma in tal modo la si svuota di contenuto, trasformandola in «causa prima», «assoluto», «essere», etc., cioè in un concetto astratto privo di significato;

3. - *sensu misto*: essa designa qualcosa che risulta formato dalla mescolanza dei due significati sopra chiariti.

In ogni caso il termine risulta privo di senso e ogni proposizione che lo contenga è una pseudoproposizione. La parola Dio equivale alla parola *babù* cioè ad un accostamento insignificante di lettere; ogni proposizione contenente la parola Dio equivale alla proposizione: «Cesare è un numero primo»: si mostra, cioè, affatto priva di senso logico-fattuale (6). Come la metafisica, anche la religione risulta una

(5) Rimandiamo soprattutto all'opera di S. Freud, *Totem e tabù*, tr. it. di E. Weiss, Bari 1939. Cfr.: E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Nuova York 1952.

(6) *Ueberwindung*, cit., pp. 18-20.

«mediocre espressione del sentimento della vita» (7), che non può essere dimostrata né vera né falsa, appunto perché non è verificabile.

Queste teorie del Carnap trovano una chiara esplicitazione, che pur non muta i termini della questione, nella nota opera dell'Ayer: *Language, Truth and Logic*. La frase «Dio esiste» è una espressione metafisica (*metaphysical utterance*) e non può pertanto essere né vera né falsa; anzi, è una espressione priva di senso (*nonsensical utterance*). Ciò non significa, sostiene l'Ayer, ammettere la possibilità logica della negazione dell'esistenza di Dio: se, infatti, la frase «Dio esiste» è un non-senso, altrettanto priva di senso è la frase «Dio non esiste». L'empirismo logico, sostiene semplicemente che entrambe le frasi non sono né vere né false, anzi non sono neppure frasi, ma pseudofrasi, così come il problema è un pseudoproblema: «the sentence in question do not express proposition at all» (8). Queste proposizioni non possono essere né verificate né falsificate perché lo stesso termine in esse usato come soggetto - «Dio» - non è un nome vero e proprio («is not a genuine name»).

In questo senso l'Ayer può affermare che non esiste un antagonismo fra la religione e le scienze naturali: non può esistere, infatti, una relazione fra le proposizioni genuine (L - e F-proposizioni) della scienza e le «utterances» della religione. I problemi della scienza sono problemi reali, mentre quelli della religione sono pseudo-problemi: non è dunque possibile stabilire tra i due campi di ricerca un terreno comune, né per un'intesa né per una disputa: tutte le «verità» della religione non detengono infatti alcun significato letterale (*are not literally signifiant*).

Ogni affermazione relativa alla natura ed agli altri attributi di Dio risulta affatto inintelligibile, perché Dio costituisce un mistero che trascende l'intelletto umano: non è dunque possibile dire qualcosa di significativo intorno a Dio, perché Dio non è un oggetto di ragione, ma soltanto di fede. L'attività che consente di percepire Dio è una semplice intuizione mistica (*a purely mystical intuition*), che non ha nulla di comune con la ragione: «it is impossible to define God in intelligible terms» (9). Dire, però, che Dio è oggetto di un'intuizione mistica non significa ammettere la conoscibilità di Dio: il neopositivista non ammette, infatti, che un tipo di conoscenza, quella che ci risulta dal contatto con il mondo esterno; l'intuizione mistica, invece, si limita a farci conoscere la mente del mistico e non è pertanto

(7) *Ueberwindung*, cit., p. 41.

(8) A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londra 1936, p. 116.

(9) *Language, etc.*, p. 118.

una vera e propria conoscenza (*genuinely cognitive state*), ma una semplice emozione religiosa (*religious emotion*), che rientra nella sfera del non-senso. Predicare l'esistenza di un soggetto naturale è possibile mediante una proposizione conoscitiva fornita di senso, che può essere verificata o falsificata mediante un'esperienza sensibile; al contrario, affermare l'esistenza di un Dio trascendente significa predicare qualcosa di insignificante, una proposizione priva di significato letterale. In questo senso, conclude l'Ayer, l'esperienza religiosa, lungi dall'aver qualcosa di comune con la conoscenza, tanto se ne differenzia quanto la sanità mentale dal delirio e dall'allucinazione: che sono fenomeni assai interessanti, non per un filosofo empirista però, ma semplicemente per uno psichiatra o per uno psicanalista («moral or religious «truth» are merely providing material for the psychoanalyst» (10).

Il pensiero dell'Ayer procede con estrema coerenza e linearità, ma, anche con estremo semplicismo. Una volta ridotta la sfera del significativo agli enunciati riguardanti le verità logiche e fattuali, è naturale che tutto ciò che trascende la verificabilità empirica venga posto nel campo dell'insignificante. Occuparsi del problema religioso equivale a vaneggiare; credere in una realtà soprannaturale significa delirio; uniformare la propria condotta a ideali trascendenti è allucinazione. Della religione un neopositivista può e forse anche deve occuparsi; ma solo nella medesima guisa in cui un psichiatra studia una «fobia» o un psicanalista una «mania». Tale è la convinzione di tutti gli empiristi logici, che concordemente negano il valore conoscitivo dell'esperienza religiosa. Per un altro neopositivista, R. von Mises, il complesso delle credenze religiose non costituisce tanto un insieme di affermazioni vuote o insignificanti, quanto piuttosto uno sforzo ingenuo di orientarsi nell'ambiente, di spiegare i fatti naturali allo scopo di trarne utili norme per la convivenza umana. Tutte le religioni ammettono all'incirca le seguenti verità:

1. - il mondo è ordinato e retto da un signore giusto;
2. - il retto comportamento umano è stato loro rivelato da un essere mediatore;
3. - il comportamento «buono» o «cattivo» viene premiato o punito in una seconda vita.

Come si vede, il von Mises non si distacca dalle spiegazioni della religione formulate dai vetero-positivisti. Egli vede nelle religioni un complesso di ingenuità spiegazioni, destinate ad essere superate dal

(10) *Ivi*, p. 120.

concezione scientifica del mondo e dallo sviluppo della società democratica. La religione, secondo il von Mises, che si riallaccia qui espressamente al Freud, sorge dalla sublimazione dell'istinto di conservazione: è naturale che la religione cesserà di esistere allorché la scienza fornirà agli interrogativi umani quelle soluzioni, che sono state finora fantasticamente ricercate nei miti religiosi (11).

La grossolanità della critica del von Mises risulta evidente già nell'ingenua spiegazione del sorgere della religione. Con la consueta preminenza del sociale sull'individuale, tipica delle concezioni scientifiche, il neopositivismo del von Mises fa derivare la religione dallo istinto più irreligioso: quello di autoconservazione. Se la religione fosse veramente una sublimazione di tale istinto, probabilmente avrebbe ragione la critica vonmisesiana; in realtà si verifica qui il medesimo equivoco tipico del positivismo ottocentesco: si scambia la religione con la superstizione e si crede di aver distrutto la religione solo perché si ha confutato la superstizione. Perché se è pur vero che la religione, sul piano storico, sorge dallo spirito di autoconservazione, non si deve dimenticare che l'essenza della religione consiste proprio nella eliminazione di tali egoistiche preoccupazioni e nella partecipazione della persona ad un ordine superiore, non già con lo scopo di un'egoistica sopravvivenza individuale («quicumque quæsierit animam suam salvam facere, perdet illam» (12)), bensì proprio mediante la rinuncia alle limitazioni dell'individualità empirica imprescindibilmente richiesta dal proprio sentimento religioso. Perché l'esperienza sia veramente religiosa è necessario che il terrore si trasformi in venerazione, che la paura divenga rispetto, che il timore si sublimi in devozione. Il von Mises compie qui un errore di prospettiva, interpretando come religione un complesso di fenomeni che sul piano storico e sociale rivestono una straordinaria importanza quantitativa, ma che, sul piano - unicamente valido - della genuina esperienza religiosa, risultano del tutto sforniti di significato.

La negazione del carattere conoscitivo della religione costituisce il fondamentale dogma della scuola neopositivistica. Il suo trasferimento nel Nordamerica e il suo incontro con lo strumentalismo deweyano, se pur è valso a modificarne certe insostenibili affermazioni, non ha modificato sostanzialmente questa tesi, che il Dewey, che pur non va confuso con l'empirismo logico e che ha tentato di eliminare da questa scuola ogni residuo dogmatico e scientifico, pienamente

(11) R. von Mises, *Kleines Lehrbuch der Posivismus*, tr. it. di V. Villa, Milano 1950, pp. 534-43.

(12) Lc. XVII, 33; cfr.: Mt. X, 39; Jo. XII, 25.

condivide. Tutto il saggio del Dewey *A Common Faith* è un attacco contro la religione, certo più fine e criticamente più valido di quello rozzo dei neopositivisti, ma tendente al medesimo risultato: l'esclusione della religione dal campo delle attività conoscitive. Il filosofo americano si sforza di staccare l'esperienza religiosa da ogni connessione col soprannaturale, che egli definisce «superfetazione». Per ottenere ciò è necessario distinguere la religione (*the religion*) dalla religiosità (*the religious*): mentre la religione è un determinato insieme di credenze e di pratiche, istituzionalmente costituite, la religiosità non denota nessun determinato complesso di «fatti», ma soltanto la caratteristica comune di certi «atteggiamenti». Ciò che al Dewey preme di negare è l'esistenza di una esperienza religiosa specifica: la religiosità, infatti, non costituisce un'esperienza particolare, ma una semplice qualità possibile in tutte le esperienze, mediante la quale l'uomo riesce ad armonizzare la propria esistenza con la realtà, migliorando materialmente e spiritualmente la sua condizione di vita. La religiosità è la stessa moralità toccata e sublimata dall'emozione: non dunque il passivismo mistico, bensì l'azione caritativa, che non evade dalla storia, ma cerca di realizzare proprio nella storia i valori intuiti e vissuti. La esperienza religiosa non costituisce, dunque, un tipo particolare di esperienza, ma la stessa esperienza umana nella sua valutazione emotiva delle varie possibilità non ancora realizzate. Ogni appello al soprannaturale risulta per Dewey non solo superfluo, ma addirittura nocivo, perché trasforma la religiosità in religione, complicando la genuina esperienza del valore con un pesante bagaglio dogmatico e dottrinale. In tal senso si può affermare che la più vera espressione di religiosità è la democrazia, come quella forma di convivenza umana la quale elimina ogni elemento soprannaturale della religione e totalmente la umanizza, eliminando quel dualismo fra al-di-quà e al-di-là, che, pur condannando verbalmente i vizi e i peccati, lasciava inalterati i mali sociali e le ingiustizie fra fra le classi.

I risultati fondamentali ai quali il Dewey perviene si possono così riassumere:

1. - *l'esperienza religiosa non è un fatto soprannaturale, ma naturale;*
2. - *la religione non offre un particolare tipo di conoscenza, anzi non è affatto una conoscenza;*
3. - *la religione vera, cioè la religiosità, non è altro che la sublimazione dell'emozione morale* (13).

Come si vede, anche il Dewey rimane schiavo di alcuni equivoci

tipici della scuola neopositivistica. In primo luogo la riduzione del soprannaturale al naturale impedisce di attribuire alla religione una sua propria e specifica funzione: caratteristica tipica della esperienza religiosa è, infatti, la possibilità di mettere in contatto - sia pure in via simbolica e analogica - l'uomo con la realtà soprannaturale. Mediante un'intuizione particolarissima e inconfondibile l'uomo si rende conto che la realtà che lo circonda non è l'unica realtà; che essa, anzi, rimanda con la sua insufficienza e imperfezione ad una realtà intelligibile di cui quella sensibile è semplice copia. L'eliminazione del soprannaturale dalla religione - che la snaturata totalmente e la annulla in quanto tale - deriva dal pregiudizio scientifico della riduzione del significato conoscitivo ai soli enunciati logici e fattuali e dalla erezione di tale significato conoscitivo ad unica e assoluta verità. La religione, che non riguarda né le L-verità né le F-verità, viene esclusa dal campo del conoscitivo e trasformata in una semplice sublimazione della morale.

In un'opera confusa e assai debole il Dewey ha tentato di naturalizzare la religione e l'ha, invece, snaturata: a tale risultato non poteva ovviamente non giungere l'anarchismo filosofico deweyano, col suo rifiuto di una gerarchizzazione delle attività spirituali. Affiancate l'una all'altra, le attività dello spirito vengono considerate semplicemente per il loro valore fattuale e perdono così ogni più profondo significato. È così che il Dewey ha congiunto il suo scetticismo teoretico con un individualismo pratico, mascherandoli però entrambi con un appello alla socialità destinato a rimanere senza risposta, perché egli confonde la socialità (cioè l'ideale) con la società (cioè col fatto). La religione, infatti, lungi dall'essere una derivazione della moralità, come il Dewey vorrebbe, è invece proprio quell'attività che tutte le altre regge e sustanzia: scienza, arte, filosofia e moralità acquistano un senso solo in quanto attività preliminari, tutte gerarchicamente ordinate e volte a quella sintesi totale della realtà che gradatamente si perfeziona e che solo l'esperienza religiosa riesce a intuire simbolicamente. In questo senso si può accettare l'affermazione deweyana, che l'esperienza religiosa accompagna tutte le altre esperienze; purché si comprenda, però, che l'esperienza religiosa non si esaurisce nelle altre attività dello spirito.

(13) *A Common Faith*, tr. it. di G. Calogero, Firenze 1959. Sebbene solo in quest'opera il problema della religione sia espressamente trattato, tutte le altre opere del Dewey non mancano di importanti accenni a questo problema. Cfr.: *Human Nature and Conduct*, tr. it. di G. Preti e A. Visalberghi, Firenze 1958, pp. 348-50; *Experience and Nature*, tr. it. di N. Abbagnano, Torino 1948, pp. 20 ss.; *Religion, Science and Philosophy*, in *Problems of Men*, tr. it. di G. Preti, Milano 1950, pp. 215-27.

Il naturalismo pragmatico del Dewey agì certo positivamente sullo sviluppo dell'empirismo logico americano, i cui esponenti tentarono tutti ampliare la nozione di *meaning* sino a farvi rientrare molte attività, che i primi neopositivisti avevano dichiarate *meaningless*. È così che Ch. Morris può parlare di sedici diversi «tipi di discorso», dei quali quello *religioso* combina la maniera «prescrittiva» e l'uso «stimolante», perché prescrive un modo di comportarsi e vorrebbe imporlo a tutti gli uomini. Il linguaggio religioso è prescrittivo come quelli «tecnologico», «politico» e «propagandistico»; è stimolante come quelli «legale», «morale» e «grammaticale». Vero è che il linguaggio religioso si complica poi con elementi tratti dai linguaggi «scientifico» e «pratico», ma il discorso religioso rimane essenzialmente un discorso prescrittivo-stimolante. Ma in che cosa consiste la «verità» del discorso religioso? Morris risponde senza ambiguità: «Il discorso religioso si dirà adeguato o inadeguato, rispettivamente, se apparirà o non apparirà a dati individui in una data società culturale, come un modo in cui la loro vita acquista valore ed è diretta in modo soddisfacente. Quando non avviene così, i nuovi profeti sembrano proclamare una nuova maniera di vita che essi hanno trovato significativa; e se altri individui ritengono la nuova via significativa anche per loro, sorge una nuova religione» (14).

Una tale risposta è sufficiente a mostrare la limitatezza dell'indagine morrisiana, ch'egli stesso, d'altronde, volentieri ammette. Ciò che interessa il filosofo americano non è l'«essenza della religione», ma il «significato del discorso religioso». La religione viene esaminata come un semplice fatto storico-sociale, che non va giudicato in base ad una sua presunta verità astratta, ma attraverso la sua concreta operazionalità. Il predominio del sociale sull'individuale ottiene nel Morris l'espressione più irreligiosa, dato che egli, con neopositivistica leggerezza, esamina i molteplici tipi di condotta propri delle varie morali e religioni ed assume come valido quello che, mediante un sistema di indagine statistica, risulta il preferito (15). Come se la verità coincidesse - soprattutto in una civiltà di massa come la nostra - con le predilezioni della maggioranza!

A tali deleteri risultati non poteva non giungere una teoria - quella neopositivistica - partita da premesse così infondate. Tutti i gravi difetti del neopositivismo, che gli impediscono non dico di risolvere, ma fin di affrontare il problema dell'esperienza religiosa, derivano dalla

(14) Ch. Morris, *Signs, Language and Behaviour*, tr. it. di S. Ceccato, Milano 1949, p. 203.

(15) Ch. Morris, *Paths of Life: Preface to a World Religion*, Nuova York 1942; *The Open Self*, ivi 1948; *Varieties of Human Value*, Chicago 1956.

dogmatica riduzione del campo del significante alle proposizioni logico-fattuali. Invero il neopositivismo, che si mantiene sul piano della coscienza ingenua e quasi fanciullesca dell'entusiasmo per la scienza e più ancora per la tecnica, non può neppure essere definito una filosofia scientifica, dato che non è scienza, ma semplice «scientismo», cioè gratuita e acritica assolutizzazione di quelle scoperte che la cauta e serena indagine dello scienziato presenta come ipotesi probabili. Nonostante le apparenze contrarie e le dichiarazioni della scuola, nulla è tanto opposto alla scienza quanto lo scientismo neopositivistico, quanto cioè l'orgogliosa sicumera con la quale, pur ostentando una falsa modestia in cui neppure egli crede, l'empirista logico volge le spalle ad ogni problema metafisico o teologico, negandone la significanza. Mentre lo scienziato conserva di fronte al mistero dell'universo un sentimento di genuina umiltà e di religiosa ammirazione, il neopositivista si limita a pronunciare il suo «meaningless» nei confronti di tutto ciò che non rientra nel limitato campo visivo della sua concezione miope e agghiacciante. La vera e genuina scienza è sempre stata accompagnata da uno spontaneo e profondo sentimento di religiosità, quel sentimento per cui il più grande scienziato della nostra epoca poteva affermare: «Difficilmente troverete uno spirito profondo nell'indagine scientifica senza una sua caratteristica religiosità» (16).

Il convenzionalismo delle leggi scientifiche, la relatività dei linguaggi, la soggettività di ogni visione del mondo sono tutte concezioni che lo scienziato e il filosofo ammettono volentieri: ma entrambi rifiutano di assolutizzarle a qualità del Reale e le considerano, invece, come semplici caratteristiche dell'insufficienza del nostro rapporto conoscitivo con l'Essere. Il riconoscimento di tale insufficienza dovrebbe condurre, se mai, all'ammissione della necessità di superare il piano gnoseologico e intellettualistico della scienza, e a ricercare in altre attività - arte, filosofia, moralità e religione - i gradi dialettici della progressiva ascesa verso l'Essere. L'impredicabilità dell'Essere nei termini della nostra logica povera e incolore non costituisce già la prova dell'insignificanza di ogni atteggiamento religioso, bensì solo dell'impossibilità di raggiungere tale Essere per mezzo di quel linguaggio scientifico o generalmente umano, che l'esperienza religiosa dei mistici ha sempre rifiutato.

In questo senso si può addirittura affermare che anche il neopositivismo, esattamente inteso, potrebbe divenire una genuina premessa metodologica alla religione, per chi, s'intende, sapesse limitare

(16) A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Milano 1955, p. 40.

il significato delle ricerche logico-empiriche a semplice schematizzazione pragmatica della realtà, che mostra, con la povertà e la sua scarsa significanza, la necessità di trovare in altro campo una risposta a quegli interrogativi, che la scienza lascia insoddisfatti. Questa, del resto, era l'opinione del più grande degli empiristi logici, L. Wittgenstein, il cui genuino spirito religioso è testimoniato, oltre che dalla sua opera principale, da tutta la sua biografia (17). In lui è chiaramente affermata l'insufficienza della scienza e la necessità di ritrovare, nel silenzio, la prova della verità e della presenza di ciò che non si può dimostrare, ma soltanto mostrare. «Noi sentiamo che se pure tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati» (18): ecco come un genuino scienziato riconosce l'insufficienza esistenziale della scienza. «C'è veramente l'inesprimibile. Si mostra, è ciò che è mistico» (19): ecco come la religione - che è, appunto, fede nell'inesprimibile - interviene per riempire di un significato quella landa desolata e deserta che la scienza si limita a descrivere. *Meaningless* sul piano delle proposizioni logico-fattuali, l'esperienza religiosa risulta *meaningful* sul piano di quella verità esistenziale che la scienza è incapace di trattare.

Si ripropone, quindi, la necessità di costituire un sistema ordinato e gerarchico di tutte le attività spirituali, il quale sappia attribuire ad ogni disciplina il posto dovuto, quale premessa e grado verso un'unificazione sempre più completa della realtà. Il disprezzo del nostro tempo nei confronti di ogni filosofia sistematica, pur derivando talvolta da valide esigenze di personalità e di concretezza, è per lo più una prova della povertà speculativa del nostro tempo - che è l'epoca dello specialismo e della dispersione. E proprio nel tentativo di reagire contro tale orientamento spirituale, eversivo della nostra più profonda tradizione spiritualistica, che abbiamo voluto mostrare come la debolezza delle critiche del neopositivismo e la sua incapacità non solo di risolvere, ma sin di porre il problema della religione siano una chiara conseguenza del suo dogmatico e acritico rifiuto della metafisica. Depauperata la logica a semplice strumento raziocinativo; avvilita l'arte a mero gioco fantastico; negata la filosofia come attività senza senso; annullata la morale nella materialistica assunzione del fatto; il neopositivismo non poteva certo comprendere il profondo significato dell'esperienza religiosa. Ché non si può cercare se non ciò che s'è, in qualche modo, già trovato.

(17) N. Malcolm - G. L. von Wright, *L. Wittgenstein, cit.*

(18) *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52 (tr. it. di G. M. Colombo, Milano 1954).

(19) *Ivi*, 6.522.

CONCLUSIONE

La teoria morale tipica del neopositivismo è quella del carattere emozionale dei giudizi etici. Essa è la conseguenza della riduzione della sfera del significante ai giudizi logico-fattuali. Tale teoria, anticipata dal Russell e, in certo senso, dal Moore, ha trovato i suoi più interessanti sostenitori in Carnap e Ayer. Nelle loro opere la teoria emotivistica trova la sua espressione più piena e, perciò, più paradossale. Era naturale che i seguaci della filosofia neopositivistica cercassero, per quanto possibile, di sottrarsi ai pericoli di questa dogmatica esclusione dell'etica dal campo delle attività *sensate*. Ciò è stato ottenuto mediante l'inserimento dell'indagine etica nella sociologia: lo Schlick ritrova nella *Sittlichkeit* la norma morale intersoggettiva capace di evitare l'assolutismo e lo scetticismo etici; il Reichenbach deduce il criterio dell'azione morale dal *corpus sociale*; il von Mises limita l'etica scientifica alla descrittiva del comportamento sociale; il Neurath crea la sua felicitologia su basi fisio-sociologiche; il Pap e il Feigl si fanno sostenitori di una morale sociale. E così che il neopositivismo si è incontrato nuovamente col veteropositivismo, da cui differisce certo per una più accorta criticità metodologica, ma non poi tanto da non riproporre il medesimo inconfessato ma non perciò meno grave realismo dogmatico.

L'altro tentativo di ampliare il concetto di 'significante' sino a potervi inserire i giudizi etici, che dianzi ne erano rigorosamente esclusi, è stato compiuto dietro l'influenza del pragmatismo deweyano, col quale il neopositivismo, dopo il suo trasferimento transoceanico, s'è incontrato. E così che le ricerche di Ch. Morris risultano tanto più ricche e impegnate, nei confronti degli scritti protoneopositivistici, da suscitare vasti consensi e fertili suggestioni; eppure anche la sua morale risulta inaccettabile e in-morale, per la ricaduta nella fallacia naturalistica e per la incapacità - tipica, questa, anche del pragmatismo del Dewey - di distinguere giudizio pratico e giudizio etico, azione

propagandistica e azione morale. E anche le accorte, impegnate analisi terminologiche di Stevenson e Hare, se pur riescono, mediante la distinzione tra significato emotivo ed descrittivo, o tra neustico e frastico, ad ampliare validamente il concetto di 'meaning' sino a farvi rientrare anche gli «ethical judgements», non sono però capaci di affrontare quella fondazione ontologica della morale, che unicamente potrebbe sottrarre l'etica al soggettivismo relativistico.

E che dire dell'etica dei neopositivisti italiani? Ci pare di avere sufficientemente mostrato come la pur ricca problematica etica del Geymonat e del Preti rimanga allo stato esigenziale, per la riproposizione, da parte del primo, di un neoilluministico oscurantista e pretenzioso, incapace di elevarsi sopra la gratuita assolutizzazione del finito; e da parte del secondo di un empirismo greve e semplicistico, che ignora i più validi aspetti dell'esperienza, perché, incapace di coglierli, ne assolutizza dogmaticamente i lati negativi e deficitari.

Riteniamo, dunque, che alla domanda da noi preliminarmente formulata: 'esiste un'etica neopositivistica?', non si possa rispondere che negativamente. Ciò che l'empirismo logico è stato incapace di affrontare, è stato proprio il problema dell'apriori etico, ossia di una norma morale oggettiva capace di fondare il giudizio e l'azione del soggetto: al dogmatismo conoscitivo, chiaro nell'intolleranza relativa al 'significato', corrisponde, nell'etica, il soggettivismo più negativo (1), l'irrazionalismo più insormontabile (2), lo scetticismo più acritico (3): non possiamo, qui, che condividere l'affermazione di U. Scarpelli: «lo scoglio più pericoloso per la filosofia empiristica e positivistica è il problema del valore» (4): perché contro tale scoglio il debole naviglio è naufr-

(1) Come ha mostrato C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1950, II ed., il soggettivismo relativistico deriva necessariamente dalla teoria emotivistica dei giudizi etici.

(2) Di irrazionalismo neopositivistico, particolarmente a proposito di Stevenson, parla P. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil*, New York 1955.

(3) Che il neopositivismo, anche sul terreno etico, sia una forma di scetticismo è stato attentamente mostrato da T. E. Hill, *Contemporary Ethical Theories*, New York 1950. Si tratta di una chiara e onesta rassegna dei principali sistemi etici contemporanei, che vengono distinti in teorie: 1) scettiche, 2) approvative, 3) del processo, 4) psicologiche, 5) metafisiche, 6) intuitive; l'etica neopositivistica rientra, insieme con il behaviorismo e la sociologia, nel primo tipo. A proposito delle opere di Ayer e Stevenson parla di «uncritical skepticism» R. G. Olson, *Emotivism and Moral Skepticism*, in «Journal of Philosophy», 27 ag. 1959, pp. 722-30.

(4) U. Scarpelli, *L'unità della scienza nella «International Encyclopedia of Unified Science»*, in «Rivista di filosofia», 1959, pp. 280-97 (p. 294). Dello Scarpelli ricordiamo pure l'interessante volume *Filosofia analitica e giurisprudenza*, Milano 1953; e la sintetica densa conferenza bolognese del 27 nov. 1961: A. Guzzo-U. Scarpelli, *Dibattito bolognese sui valori*, Torino 1962 (che contiene pure le repliche dei presenti, fra i quali l'autore del presente volume). La problematica giuridica del neopositivismo, pur mancando di riferi-

gato pietosamente. Questa incapacità del neopositivismo di costituire una qualsiasi etica è una riprova della impossibilità di una morale senza una metafisica, e, per converso, della mancata qualificazione filosofica di questa corrente di «pensiero», i cui caratteri essenziali sono l'alienazione, l'impotenza, la rinuncia e la mistificazione.

Il neopositivismo è la filosofia dell'*alienazione*, perché estranea l'uomo a se stesso assolutizzandone una dimensione parziale - l'espressione segnica - in un parziale aspetto - quello empiricamente verificabile. - In tal modo sfuggono al neopositivismo i problemi essenziali dell'uomo, che viene annullato in quanto tale, perché alla persona si sostituisce il soggetto segnico. È la filosofia dell'*impotenza*, in quanto restringe le capacità umane al finito, ignorando l'intenzionalità metafisica, che, sola, trasforma l'uomo da animale razionale in soggettività eterna e spirituale. Come la democrazia, cui è parallelo, il neopositivismo abbassa e livella quantitativamente il valore della persona, sino all'affermazione dell'eguale valore morale degli individui, in cui si esplica e si conchiude nella forma più gratuita e semplicistica il soggettivismo della filosofia moderna. È la filosofia della *rinuncia*, in quanto limita l'attività spirituale a quella «humana imbecillitas», che è a tutti evidente nella misura in cui è parziale e superabile, se l'uomo vuole elevarsi sopra la sua situazione esistente per porsi come esistente, ossia come quell'«animal anxium» che solo nell'Uno può trovare quiete pel suo cuore inquieto. È la filosofia della *mistificazione*, perché l'abbassamento dei valori al rango delle emozioni serve a mascherare non tanto il soggettivismo etico, quanto quella congenita sordità alla autorivelazione delle essenze, che ne è l'insormontabile causa.

E mistificazione, rinuncia, impotenza, alienazione sono, appunto, le caratteristiche di quella morale borghese, di cui il neopositivismo è l'ultima propaggine e che scaturisce dal risentimento, tipico del mondo moderno nato dall'antropocentrismo rinascimentale, della classe 'utile' contro le classi 'nobili' e che si esplica nel tentativo di soggettivizzare e di empirizzare ogni realtà: «da quando il risentimento ha trasformato l'oggettività in 'validità universale' e in 'consenso unanime' è ben naturale ciò che non è 'comunicabile' (*mittelbar*) o 'dimostrabile'

menti al problema dei valori etici, è stata qui volutamente trascurata. Desideriamo solo ricordare alcune importanti opere sull'argomento: L. Bagolini, *Valutazioni morali e giuridiche nella crisi dell'etica individuale*, Siena 1950; *Aspetti della critica dei valori etico-giuridici nel pensiero contemporaneo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1950; *La interpretazione del non verificabile*, ne «Il saggiautore», 1954; *Giustizia distributiva e simpatia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1954; *Diritto, giustizia e simpatia*, in «Ethica», 1962; V. Giorgianni, *Neopositivismo e scienza del diritto*, Roma 1956; V. Palazzolo, *Scienza e epistemologia giuridica*, Padova 1957.

(*nachprüfbar*) - che, in breve, non può essere né percepito né conosciuto da uno sciocco qualsiasi venga considerato 'opinione soggettiva' (*subjektive Einbildung*)» (5). Come il prevalere di quella interpretazione meccanicistica della natura - tratto comune della filosofia dal Seicento in poi, - che traduce il semplicistico e limitato antropomorfismo della *raison raisonnée* (Galileo e Cartesio); la strumentalizzazione della natura per fini di dominio utilitaristico (pragmatismo); la trasformazione del lavoro da mezzo in fine avente in se stesso il proprio significato e la propria dignità (calvinismo); la sottrazione della politica, della morale, dell'arte alla religione, che unicamente potrebbe indirizzare queste attività al loro genuino fine (Machiavelli, Kant, Croce); il sorgere della religione naturale, senza rivelazione e dogmi (deismo e indifferenzismo); la nascita del contrattualismo politico e della tesi della sovranità popolare (democrazia, umanitarismo e pacifismo); l'elevazione dei valori economici a fattori determinanti i valori spirituali e a molla dello svolgimento storico (marxismo); la pretesa di derivare la verità assiologica dallo studio delle sue manifestazioni nel finito (sociologismo); l'individualismo etico politico (liberalismo e socialismo); l'incapacità di percepire i valori fuori della relazione (relazionismo); come tutti questi caratteri - e molti altri che si potrebbero menzionare - della civiltà moderna, anche l'etica del neopositivismo costituisce il frutto di quella esplosione di risentimento, che dalla crisi del Medioevo ai nostri giorni ha sempre più accentuato gli aspetti soggettivi, fenomenici e contingenti - della realtà. Gli stessi aspetti positivi di questa «filosofia» si mostrano - se attentamente considerati - come altrettante caratteristiche del risentimento del debole: l'apparente quanto insincera modestia traduce una impotente e però astiosa volontà di potenza; l'accortezza metodologica cela l'incapacità dell'impegno entusiastico e deciso; il lavoro collaborativo si mostra come la ricerca di chi è incapace di fare da solo perché teme di scoprire, nella solitudine, il deserto interiore: «l'uomo del risentimento è un debole (*Schwäckling*); non è capace di rimanere solo col suo giudizio. È proprio il contrario del tipo umano capace di vedere, sentire e realizzare il bene oggettivo anche e solo contro un mondo di ostacoli» (6).

Ci si potrebbe, forse, obiettare che la nostra critica dell'etica neopositivistica suona dogmatica e pesante, al punto da impedirci di scorgerne gli indiscutibili meriti di questa corrente di pensiero. Questo at-

(5) M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Berna 1955 (IV ed.), p. 125.

(6) M. Scheler, *Vom Umsturz*, p. 123. Validamente G. Kafka ha parlato di una «angoscia neurotica di fronte alla metafisica» come caratteristica dei nostri tempi (*Die metaphysischen Voraussetzungen der Psychologie*, negli *Atti del X Congresso internazionale di filosofia*, Amsterdam 1949, p. 918).

teggiamento tollerante e comprensivo, che tenta di prosciogliere nel neopositivismo il momento metodologico dalla ipotesi scientifica; che si sforza di costituire una riproposizione del problema filosofico proprio mediante la fondazione di una aperta «coscienza metodologica»; che cerca di sfrondare ogni chiusura dogmatica del movimento mostrandone la validità in una «presa di coscienza semantica»; è rappresentato, in Italia, dagli studi vasti e impegnati, ormai classici, di Paolo Filiassi-Carcano (7). Ora è ben lungi da noi la pretesa di polemizzare contro i risultati delle accorte indagini filiasiane, che in gran parte non possiamo non condividere; ma ci sembra che, da parte sua, si sia per lo meno esagerata la «dimensione etica della metodologia», ossia quella esigenza chiarificatrice che il neopositivismo propone come rimedio contro l'oscurantismo metafisico. Che tale voglia essere l'esigenza di questa nuova *Aufklärung* è palesemente enunciato da tutti i seguaci dell'empirismo logico: ma altrettanto palese ci sembra che l'esigenza chiarificatrice, non riuscendo a realizzarsi per mancanza di criterio chiarificante, finisca per divenire chiusura oscuratrice e riproposizione del peggiore scientismo. Non possiamo, qui, che condividere la conclusione di Michele Federico Sciacca: «La metodologia, come la tecnica, ha una portata limitata che la filosofia può anche ignorare, in quanto l'analisi delle asserzioni filosofiche spetta alla filosofia stessa (anzi è lo stesso suo costituirsi), non è una tecnica e non è affatto formalistica. Per la filosofia è del tutto irrilevante che le sue asserzioni siano 'insignificanti' per un metodologo neopositivista. La filosofia non ha che farsene di una logica senza logo e di un pensiero senza essere, appunto perché essa è intelligibilità metafisica; e se le si obietta che le sue affermazioni sono 'inverificabili' e il suo linguaggio 'senza senso', la filosofia risponde che le sue affermazioni non possono non essere inverificabili se il campo del verificabile si limita alle asserzioni scientifiche, ma che sono ugualmente 'vere' di verità filosofica; e che il suo linguaggio ha un senso filosofico, che non è quello scientifico, ma che non per questo è senza senso, tranne che non si voglia dire che l'unico senso delle parole, aventi un senso, sia solo quello scientifico» (8).

(7) Ricordare qui tutti i contributi di P. Filiassi-Carcano all'analisi della cultura contemporanea non è qui possibile. Facciamo riferimento a quelli di cui più ci siamo valsi: *Antimetafisica e sperimentalismo*, Roma 1941; *Rassegna di filosofia della scienza*, in «Rassegna di filosofia», 1952, pp. 14-26; *Problematica della filosofia odierna*, Roma-Milano 1953; *Il pensiero di Carnap e il neopositivismo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1955, pp. 328-57; *La metodologia nel rinnovarsi del pensiero contemporaneo*, Napoli s. a. (ma 1957).

(8) *Problema della scienza e scientismo*, in «Giornale di metafisica», 1953, pp. 509-33; dello Sciacca cfr. pure *La filosofia, oggi*, Milano 1958 (III ed.), vol. II, pp. 225-51 (cap. VIII, § 8: *Il 'fisicalismo' e la nuova barbarie scientista*).

E la stessa attualità del neopositivismo, se spregiudicatamente scrutata, si rivela ovvia solo nella misura in cui si riconosce che questa tendenza fa propria ed esprime la vanità metafisica della nostra generazione, la quale, per l'ipoteca razionalistica e umanistica che da molti secoli opprime il pensiero occidentale, si è adagiata nella banale elusione dei problemi essenziali dell'esistenza, che tutti si incentrano nella domanda, che l'uomo non può non porsi, intorno al significato del suo trovarsi nel mondo, ma che possono trovare una risposta solo nella misura in cui il domandante passa dall'esterno all'interno, e dall'interno si eleva al superno. Il neopositivismo si mostra qui come la filosofia dell'elusione, mediante la quale gli *hollow men*, gli *stuffed men* tentano di nascondere, nei *divertissements* metodologici, la tragedia del vivere, perché ne ignorano quella soluzione esistenziale, che si può realizzare solo non eludendo, insieme con lo Straniero, se stessi, ma ritrovando, nella via del Tempio, la propria redimibile essenza umana, giusta la toccante espressione del poeta cristiano:

«Sebbene dimentichiate la via del Tempio,
C'è uno che ricorda la via della vostra porta:
Potete eludere la Vita, non già la Morte.
Non rinnegate lo Straniero.» (9).

(9) T. S. Eliot, *Poesie* (tr. di L. Berti), Modena 1949, pp. 181-3 (*Chorus from «The Rock»*). «Siamo gli uomini vuoti/Siamo gli uomini imbottiti»: così inizia l'altra poesia di Eliot «The Hollow Men». Avremmo potuto citare anche, di Eliot, «The Waste Land»: ma l'accostamento tra la situazione desolata descritta dal poeta e le conclusioni irrazionalistiche del neopositivismo è già stato efficacemente compiuto da C. E. M. Joad, *A critique of Logical Positivism*, Londra 1950.

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N., 26, 110, 117, 218.
Adams E. M., 162.
Agnelli A., 124.
Agnoletti E., 112.
Agostino A., 32.
Aliotta A., 42.
Anito, 144.
Anscombe G. E. M., 26.
Aristotele, 61, 132.
Ayer A. J., 6, 11, 60-68, 131, 149,
150, 152, 153, 155, 159, 162, 198,
203, 214, 215, 225.
Bagolini L., 227.
Banfi A., 180, 193.
Barbone D., 23.
Barone F., 20, 34, 38, 44, 61, 132,
211.
Battacchi M. W., 145.
Bausola A., 126.
Bedford E., 153.
Beethoven L., 92.
Bennet J., 173.
Bentham G., 51, 154.
Bentley A. F., 107.
Bergmann G., 26.
Berkeley G., 11.
Berti L., 230.
Black M., 33, 52.
Blackstone W. T., 16.
Blondel M., 187.
Bobbio N., 32, 142.
Borghi L., 106, 112, 114.
Boutroux E., 187.
Brancatisano F., 121, 125.
Brinton C., 87.
Broad C. D., 13, 17, 62, 173.
Brodbeck M., 72, 98, 124.
Calogero G., 114, 218.
Campanale D., 34.
Carnap R., 6, 38, 54-59, 60, 61, 95,
131, 150, 153, 154, 155, 162, 179,
182, 183, 211, 213, 214, 225.
Cartesio R., 228.
Ceccato S., 23, 131, 160, 219.
Chiodi P., 29, 43, 44.
Codignola E., 112.
Colombo G. C. M., 25, 221.
Comte A., 83.
Corallo G., 106.
Crespi G. M., 62.
Crinò A. M., 22.
Croce B., 22, 228.
Cronston M., 33.
Crookshank F. G., 51.
Cross R. C., 20.
De Crescenzo G., 180, 190.
De Gandillac M., 43.
Della Volpe Longo B., 20.
De Ruggiero G., 107.
De Toni G., 62.
Dewey J., 6, 105-126, 130, 150, 152,
153, 156, 159, 201, 204, 211, 217,
218, 219.
Dostoevskij F., 33.
Dunham B., 66, 67.
Edel A., 17.
Edwards P., 173.

Einstein A., 220.
 Eliot T. S., 230.
 Ewing A. C., 13, 62.
 Facchi P., 150, 153, 192.
 Feibleman G. K., 34.
 Feigl H., 6, 72, 95, 98-101, 155, 173, 225.
 Ferrater-Mora J., 28.
 Filiasi-Carcano P., 88, 229.
 Frank Ph. 39, 55.
 Frankena W. K., 17.
 Freud S., 213, 216.
 Fromm E., 213.

Galileo G., 228.
 Gentile G., 22, 46.
 Geymonat L., 19, 73, 179-191.
 Giorgianni V., 227.
 Guzzo A., 226.

Hägerström A., 173.
 Hall E. W., 173, 174.
 Hampshire S., 173.
 Hare R. M., 6, 161-175, 204.
 Hartmann N., 195.
 Hegel G. G. F., 76, 134.
 Heidegger M., 25, 29, 195.
 Hill T. E., 226.
 Hollitscher W., 37.
 Hook S., 122.
 Hume D., 51, 150, 165, 211, 212.
 Husserl E., 195.
 Hutcheson F., 16.

James W., 211, 212, 213.
 Joad C. E. M., 211, 230.
 Joergensen J., 60, 172, 211.
 Juvalta E., 180.

Kafka G., 228.
 Kant E., 33, 39, 61, 71, 75, 76, 85, 132, 166, 179, 183, 185, 197, 211, 212, 228.
 Kierkegaard S. A., 33.
 Kirchwey F., 22.
 Kretschmer E., 138.
 Kurtz P. W., 173.

Leake C. D., 117.
 Lee H. N., 157.
 Lepley R., 142, 157.
 Lewis C. I., 226.
 Locke G., 51.
 Loliva E. A. G., 20.
 Lottieri R., 20.

Mabbott J. D., 20.
 Macbeath W., 20.
 Mach E., 61.
 Machiavelli N., 228.
 Malcolm N., 27, 30, 31, 220.
 Malinowski B., 51.
 Maritain J., 111.
 Marx C., 67.
 Martinetti P., 5, 183, 184.
 Maturi Egidi C., 22.
 Mead G., 130, 133, 137, 159.
 Meleto, 144.
 Mises (von) R., 6, 73, 82-87, 211, 215, 216, 225.
 Moore G. E., 6, 11-18, 19, 25, 26, 91, 150, 157, 169, 174.
 Moretti-Costanzi T., 29.
 Morris Ch., 6, 51, 127-145, 151, 152, 201, 211, 219, 225.
 Muirhead J. H., 12.

Neurath O., 38, 59, 225.
 Nielsen K., 23.
 Nietzsche F., 33.

Oddera B., 27.
 Ogden C. K., 6, 51-53, 153.
 Olivecrona K., 173.
 Olson R. G., 226.

Paci E., 29, 32, 124, 128.
 Palazzolo V., 227.
 Pap A., 6, 88-97, 124, 225.
 Parisi D., 71.
 Parker H., 173.
 Pascal B., 46, 187.
 Pasquinelli A., 55, 71, 122, 180.
 Paton H. J., 17, 20.
 Patterson R. L., 211.

Pavolini L., 19.
 Peirce C., 128.
 Pellizzi C., 22, 23, 51.
 Perry R. B., 150.
 Platone, 32, 61, 74, 134.
 Pozzo Galeazzi G., 20.
 Preti G., 19, 57, 107, 115, 180, 192-207, 218.
 Pugliesi A., 180.

Ramsey F. P., 34.
 Rashdall H., 13.
 Rauscher J., 37, 42, 43.
 Reichenbach H., 6, 71-81, 82, 87, 225.
 Rensi G., 96, 183.
 Rice P. B., 226.
 Richards I. A., 6, 51-53, 153.
 Riesman D., 145.
 Rivetti-Barbò F., 180, 190.
 Rivero E., 23.
 Romanell P., 117, 211.
 Ross W. D., 13.
 Rossi P., 174.
 Rossi-Landi F., 34, 83, 128, 129, 137, 141, 180.
 Russell B., 6, 19-24, 25, 26.
 Ryle G., 33.
 Rynin D., 39.

Salvoni P., 33, 52.
 Scarpelli U., 60, 88, 138, 150, 151, 152, 153, 158, 172, 226.
 Scheler M., 43, 46, 195, 200, 228.
 Schiavone M., 34.
 Schilpp P. A., 12, 21, 106.
 Schlick M., 6, 37-47, 55, 94, 130, 225.
 Schopenhauer A., 30, 33.
 Sciacca M. F., 229.
 Segre U., 23.
 Sellers W., 72, 95, 98, 155, 173.
 Sesonke A., 173.

Shaftesbury, 16.
 Sheldon W. H., 137, 138, 142.
 Silesio A., 33.
 Smith A., 197.
 Socrate, 74, 86, 142, 143.
 Somenzi V., 180.
 Spinoza B., 30, 33, 46, 67, 71, 74, 86, 132, 154.
 Stevenson C. L., 6, 11, 16, 17, 51, 66, 91, 92, 95, 133, 149-160, 173, 198.
 Stuart H. M., 106.
 Stuart-Mill G., 90, 132.

Tilgher A., 183.
 Tolstoi L., 32, 33.
 Tornabuoni G., 22.
 Torossi L., 20.
 Toulmin S. E., 173.
 Tufts J. H., 115.

Unger E., 172.

Vigone L., 15, 16.
 Villa V., 73, 83.
 Villani F., 107.
 Visalberghi A., 106, 107, 113, 121, 126, 218.
 Vogel A. A., 211.
 Voltaire F. M., 22.
 Vouillemin E., 37, 54.

Waddington C. H., 32.
 Weill G., 71.
 Weinberg J. R., 78.
 Weiss E., 213.
 White M., 57.
 Whitehead A. N., 19.
 Wittgenstein L., 6, 11, 25-34, 130, 211, 220, 221.
 Wodehouse H., 172.
 Wright (von) G. H., 27, 30, 31, 61, 220.

I N D I C E

PREFAZIONE	p. 5
VERSO IL NEOPOSITIVISMO LOGICO	» 9
I - L'intuizionismo etico di G. E. Moore	» 11
II - Il relativismo morale di B. Russell	» 19
III - La morale mistica di L. Wittgenstein	» 25
L'EDONISMO DI M. SCHLICK	» 35
LA TEORIA EMOTIVISTICA DEI GIUDIZI MORALI	» 49
I - «The Meaning of Meaning» di Ogden-Richards	» 51
II - L'emotivismo di R. Carnap	» 54
III - Descrizione ed emozione in J. A. Ayer	» 60
GLI SVILUPPI DELL'ETICA NEOPOSITIVISTICA	» 69
I - La critica del razionalismo etico in H. Reichenbach	» 71
II - Etica e sociologia in R. von Mises	» 82
III - La morale sociale di A. Pap	» 88
VI - Scienza e morale secondo H. Feigl	» 98
PRAGMATISMO E NEOPOSITIVISMO	» 103
I - La morale di J. Dewey nei suoi rapporti col neo-positivismo	» 105
II - L'empirismo scientifico di C. Morris	» 127
LA SEMANTICA DEL LINGUAGGIO ETICO	» 147
I - Etica e linguaggio in C. L. Stevenson	» 149
II - Il linguaggio della morale secondo R. M. Hare	» 161
L'ETICA DEL NEOPOSITIVISMO ITALIANO	» 177
I - Il neorazionalismo di L. Geymonat	» 179
II - L'empirismo pragmatico di G. Preti	» 192
IL PROBLEMA DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA NEL NEOPOSITIVISMO	» 209
CONCLUSIONE	» 223
INDICE DEI NOMI	» 233