

HEIDEGGER E MAIHOFFER: L'ESSERE-COME...*

Lothar Philipps**

*Denn was ist, nimmt an dem Seyn Theil, und
ist nur eine einzelne Form oder Art des Seyns*
F.W.J. SCHELLING, Erster Entwurf eines
Systems der Naturphilosophie

Abstract. In *Sein und Zeit* del 1927 Martin Heidegger elabora il progetto di un'analitica esistenziale volta a destrutturare il binomio soggetto-oggetto caratteristico della tradizione metafisica occidentale. Nella declinazione della "differenza ontologica" fra essere (*Sein*) ed ente (*Seiendes*) riposa la possibilità di rinvenire modi dell'essere diversi da quelli oggettivizzanti e strumentali della "semplice presenza" (*Vorhandensein*) e della "utilizzabilità" (*Zuhandensein*) e che attengono propriamente all'esserci (*Dasein*), ossia a quell'ente al quale soltanto è dischiusa la domanda sul senso dell'essere. L'ontologia giuridica delineata nel 1954 in *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie* da Werner Maihofer approfondisce, in stretto riferimento ma anche oltre l'analitica esistenziale di Heidegger, la dimensione relazionale e sociale costitutiva dell'esserci e ne ridefinisce la struttura e il significato nella categoria esistenziale dell' "essere-come" (*Alssein*): l'esserci non incontra nel mondo solo enti semplicemente presenti e meri strumenti (*Zeug*) ma anche l'altro (*das Gegenüber*) con il quale intrattiene relazioni che esorbitano l'orizzonte dell'utilizzabilità e che si articolano nel gioco di specifici ruoli sociali (padre-figlio, medico-malato, maestro-discente, etc.). Lothar Philipps, nella rilettura critica di due esemplari testi platonici (lo *Ione* e il *Menone*), illustra le implicazioni della categoria dell'*Alssein* per la teoria del linguaggio e la logica deduttiva. Da un lato, il discorso del parlante viene visto assumere il proprio autentico significato non come articolazione di una conoscenza tecnica mirante a produrre effetti specifici, ma sempre all'interno della relazione fra ruoli sociali già istituiti. Dall'altro, si mostra che dell'uomo inteso come titolare di uno specifico ruolo nella relazione sociale non

* Pubblicato in tedesco come: L. Philipps, *Heidegger und Maihofer: das Sein als ...*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 98, No. 2 (2012), p. 255-263, traduzione a cura di Raffaele Mele, Università G. d'Annunzio, Chieti-Pescara.

** Professore emerito, Ludwig-Maximilians Universität, Monaco di Baviera.

possano predicarsi attributi che lo presuppongano invece come sostanza "semplicemente presente".

1.

Al cuore dell'interrogazione filosofica di Martin Heidegger c'era la seguente questione: l'"esser-ci" dell'uomo, il fatto che altri siano insieme a lui, gli attrezzi di cui fa uso – perché tutto ciò è? La sua indagine non mirava all'individuazione di cause e di effetti; ad Heidegger interessava il fatto che ogni "è" [*ist*] manifesta l'essere [*Sein*]: come si può comprendere "ciò che è", se non si comprende l'essere? Heidegger, in *Sein und Zeit*, distinse diversi modi dell'essere, fra cui il modo della "semplice presenza" [*Vorhandensein*] e il modo dell'"essere alla mano", "dell'utilizzabilità" [*Zuhandensein*]. Il significato di simili espressioni è facilmente intuibile: "semplicemente presenti" sono le cose che mi stanno di fronte, che mi rappresentano, che descrivo, che analizzo. Il modo dell'"essere alla mano" – o dell'essere "in disposizione", dell'"utilizzabilità" – attiene, invece, alle cose quando le utilizzo nel lavoro o come strumento di un'attività. Le cose "semplicemente presenti" vengono definite da Heidegger "mezzi", "strumenti", *Zeug*. Nella lingua tedesca il termine *Zeug* compare in numerose parole composte che indicano oggetti con cui l'uomo ha a che fare nelle diverse fasi della sua esistenza. In questo senso può dirsi che gli "strumenti" accompagnano l'uomo lungo l'intero corso della sua vita. Da bambino utilizza giocattoli [*Spielzeug*], che possono avere ad esempio la forma di una automobile [*Fahrzeug*] o di un aeroplano [*Flugzeug*]; in età adulta avrà a che fare con strumenti da lavoro [*Werkzeuge*] come martelli e chiavi inglesi; grazie agli strumenti per la cura dell'igiene personale [*Waschzeug*] il bambino viene, d'altro canto, preparato agli aspetti più spiacevoli della vita.

Mangiare con le bacchette è un esempio ideale per comprendere cosa si intenda per "essere alla mano". Utilizzare le bacchette è particolarmente difficile perché ciò che si intende portare alla bocca lo si deve afferrare come se si stesse maneggiando una sorta di pinza. La consistenza del cibo, tuttavia, può essere tale da impedire una solida presa. Si deve, allora, afferrare il boccone con grande cautela da diversi lati, di modo che le bacchette diventino una sorta di forchetta. Se la superficie del cibo è scivolosa, sarà particolarmente difficile che la presa lo tenga, tanto quanto più grosso e pesante è il boccone. Chi utilizza le bacchette dovrà, allora, individuare un punto in cui poter tagliare il

boccone in pezzi più piccoli, come se stesse usando un coltello o delle forbici.

Per un abile utilizzo delle bacchette ci sono delle regole; ad alcune ho appena fatto cenno¹. Le regole hanno, tuttavia, la caratteristica di essere incomplete in quanto sono ogni volta relative alla diversa consistenza del cibo e richiedono che si tenga di volta in volta conto della sua durezza, del suo peso, della sua superficie e della sua struttura.

Anche le leggi dell'ordinamento giuridico sono regole e come tali sono incomplete e rinviano per una integrazione alla natura della cosa che deve essere regolata. Negli anni '50 e nei primi anni '60 del secolo scorso la dottrina della "natura della cosa", risalente a Gustav Radbruch e sostenuta inoltre da Werner Maihofer, era molto diffusa. Qui, nella natura della cosa, riposa la consistenza dei fatti in cui la legge cerca di penetrare; il peso sociale delle cose che essa intende misurare; la levigatezza della superficie che rende scivolosa e incerta la presa della norma.

La tarda cultura cinese, a partire dall'antichità, usava spesso esprimere le sue verità facendo riferimento al cibo ed ai suoi modi di preparazione. Poniamo ascolto a quanto ha detto Dschuang Dsi – il cuoco del re Wen Hui – circa il corretto impiego di uno strumento come il coltello²:

"Un buon cuoco cambia il coltello una volta all'anno, perché egli *taglia*. Un cuoco incapace deve cambiare coltello ogni mese, perché egli *rompe*. Io ho il mio coltello oramai già da diciannove anni e ho già tagliato in pezzi parecchi bovini e la sua lama è affilata come di fresco. Tra le giunture ci sono delle fessure. La lama del coltello non ha spessore. Ma ciò che non ha spessore, penetra nelle fessure – in modo indisturbato, come un gioco, così che la lama ha abbastanza spazio per passare. Io, invece, tutte le volte che trovo una giuntura vedo le difficoltà. Cautamente faccio attenzione, vedo in quale punto devo fermarmi e proseguo molto lentamente e muovo il coltello in modo appena percettibile – ed ecco che improvvisamente il pezzo è tagliato e cade come una zolla a terra. Quindi rimango lì con il coltello in mano e

¹ Queste regole determinano un ampliamento del quadro dell'«utilizzabile». Esse presuppongono già la capacità di maneggiare forbice, coltello e forchetta, - anche ciò richiede innanzitutto esercizio, come sa ogni persona che abbia dei bambini.

² D. DSI, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland (III Buch)*, traduzione di Richard Wilhelm. Dschuang Dsi, importante Daoista, visse nel IV secolo a. C.

mi guardo intorno. Tentenno ancora un momento, soddisfatto, poi pulisco il coltello e lo ripongo da parte”.

Il principe Wen Hui esclamò “Eccellente! Ora che ho ascoltato le parole di un cuoco, ho imparato la cura della vita”.

Il fatto che nella vita si arrivi alle giunture, nelle quali si può penetrare “in modo indisturbato, come un gioco”, è essenziale per la dottrina del Daoismo.

2.

A sua volta Werner Maihofer ha richiamato l'attenzione, in riferimento a Heidegger e al modo di essere della “utilizzabilità”, su un altro modo dell'essere, sull'“essere-come”³ [*Alssein*]. Nell'“essere-come” non sono gli “strumenti” [*das Werkzeug*] ciò a cui chi agisce deve conformarsi, bensì quell'esserci che gli si pone di fronte [*das Gegenüber*]: come accade nella relazione fra medico e malato, fra insegnante e scolaro, fra due coniugi.

Per comprendere il senso dell'“essere-come” bisognerebbe leggere i primi dialoghi di Platone. Platone non riconosceva grande importanza a questo modo dell'essere – tutt'altro. Gli argomenti platonici, in cui l'*Alssein* risulta del tutto obliato, possono essere utilizzati tuttavia come una sorta di negativo fotografico di questo modo del *Sein* e aiutarci a comprenderlo. Prendiamo in considerazione, a questo scopo, due discorsi di Socrate⁴.

1. Ione.

Socrate si intrattiene nella discussione con Ione, un rapsodo di Efeso⁵: *poiché sei più competente di me circa Omero, dimmi adesso cosa può dirsi proprio dei rapsodi [...] e cosa sia da considerare e giudicare conveniente a questi piuttosto che al resto degli uomini.*

Ione: *Io dico: tutto, oh Socrate.*

Questo “tutto” ha il suo buon significato. Anche oggi si potrebbe rispondere nei medesimi termini: in linea di massima tutto separa un rapsodo dall'uomo comune. L'intento di Socrate, tuttavia, non era quello di trovare il significato di questa distinzione, ma piuttosto di richiamare l'attenzione sul fatto che Ione aveva parlato in precedenza di specifiche

³ W. MAIHOFFER, *Recht und Sein, Prolegomena zu einer Rechtsontologie*, Frankfurt, 1954.

⁴ N.d.T.: Lothar Philipps si avvale, nel testo originale, della traduzione tedesca dei testi platonici di Friederich Schleiermacher.

⁵ Trasportato nella cultura del nostro tempo, un rapsodo sarebbe una sorta di *rapper*.

capacità, come quelle che attengono particolarmente al conducente, al medico e all'indovino. Dunque, Ione avrebbe dovuto limitare la propria definizione generale. Socrate, quindi, chiede nuovamente:

Socrate: Ma di cosa si intenderà egli, se non dunque di tutto?

Ione: Io credo che egli saprà cosa conviene che dica un uomo e cosa una donna, cosa uno schiavo e cosa un uomo libero, cosa un suddito e cosa il governante.

L'uomo e la donna, il libero e lo schiavo, il padrone e colui che gli è sottoposto: si tratta di ruoli (*Rollen*) reciprocamente corrispondenti e in base ai quali gli uomini si pongono in relazione l'uno verso l'altro: non solo l'uomo verso la donna e la donna verso uomo, ma anche l'uomo verso l'uomo, la donna verso la donna. Immedesimarsi nei ruoli sociali e darne espressione nel linguaggio e nella parola è, in effetti, – da Omero fino, ad esempio, ad Handke – compito del poeta⁶. Socrate si mostra solo in apparenza interessato alla dimensione sociale della relazione. In realtà non fa altro che spostare continuamente il discorso dell'interlocutore dalla considerazione del ruolo sociale dell' "esserci che sta di fronte" [*das Gegenüber*] alla considerazione delle sue mere capacità tecniche. E queste, a differenza dei ruoli sociali, non ci si può aspettare possano essere descritte precisamente dal poeta. Il soggetto, l'esserci a cui ci si rivolge nel discorso non gioca più alcun ruolo, tanto che Socrate non vi fa più riferimento.

Socrate: Quindi è tua opinione che il rapsodo saprà meglio del timoniere cosa conviene che il comandante della nave dica quando essa è in lotta con la tempesta?

Ione: No, lo saprà meglio il timoniere.

Socrate: E il rapsodo saprà meglio del medico cosa convenga che dica colui il quale ha in cura un malato?

Ione: Anche questo no.

Socrate adesso, nel riferirsi all'agire dello schiavo, inverte la prospettiva dal piano delle virtù superiori al piano che presso i greci è considerato inferiore, lasciando tuttavia invariato il modo del discorso, che rimane incentrato sempre sulle capacità tecniche: *Ma dimmi, saprà cosa si addica ad uno schiavo?*

Ione: Sì.

Socrate: Un rapsodo saprà meglio di un contadino allevatore cosa convenga che lo schiavo che bada agli animali dica per rabbonire il bestiame inferocito?

Ione: Certamente no.

⁶ P. HANDKE, *Das Mündel will Vormund sein*, 1969.

Socrate: *E saprà cosa convenga che una tessitrice dica della lavorazione della lana?*

Ione: *No.*

Ione non intende certamente sostenere che il rapsodo possa in qualche modo dominare il discorso tecnico e specialistico degli esperti di determinate arti; tuttavia egli non riesce a replicare alle obiezioni di Socrate e nemmeno riesce a comprenderle fino in fondo. Le sue proposizioni diventano, così, di volta in volta più brevi: *"No, lo saprà meglio il timoniere"* (cosa occorre fare durante una tempesta), *"Anche questo no"* (piuttosto, il medico), *"Certamente no"* (al contrario, lo saprà il contadino allevatore). E, alla fine, risponde soltanto *"No"*.

Socrate: *E il rapsodo saprà cosa convenga dire allo stratega per incoraggiare i soldati?*

Con ciò viene introdotta una nuova idea nel dialogo, Ione può di nuovo tirare un sospiro di sollievo e le sue risposte diventano nuovamente più lunghe: *Si, il rapsodo saprà di certo una cosa del genere.* Poi, ancora: *Senza dubbio io saprei cosa convenga che uno stratega dica.*

Socrate potrebbe, a questo punto, definire lo stratega "padrone" (offrendo, peraltro, un migliore esempio di "padrone" di quanto lo sia stato quello precedente del medico, inteso come colui che domina gli ammalati). Tuttavia non lo fa. Gli sarebbe anche facile mettere in difficoltà il poeta Ione ponendogli una questione di tattica militare (a meno che soluzioni di questo genere non siano rinvenibili nell'Iliade!), ma non si incammina neanche su questa strada. Egli introduce, invece, un'altra distinzione: un uomo potrebbe essere esperto di due diverse tecniche; ad esempio, dell'arte di suonare la lira e di quella di ammaestrare cavalli.

Così chiede a Ione: *Se tu, dunque, ti intendi di ciò che attiene alle questioni strategiche, te ne intendi in quanto sei conoscitore dell'arte strategica o in quanto sei un buon rapsodo?*

Ione: *Non mi sembra che vi sia poi affatto differenza.*

Socrate: *Perché credi che non vi sia affatto differenza? Credi che quella del rapsodo e dello stratega siano una sola unica arte oppure due?*

Ione: *Una, senza dubbio.*

Socrate: *Colui che è un buon rapsodo è, dunque, anche un buon stratega?*

Ione: *Certamente, Socrate [...].*

Socrate: *Ora, tu sei il miglior rapsodo fra i greci?*

Ione: *Largamente, Socrate.*

Socrate: Quindi, oh Ione, tu sei anche il miglior stratega fra i greci?

La strada conduce ad esiti assurdi. Ione ne ha consapevolezza e diventa cauto: *Sai bene, oh Socrate, che io ho imparato anche questo da Omero.*

Socrate: Perché allora, per gli dei, se tu sei, oh Ione, fra i greci il migliore in entrambe le arti, quella del rapsodo e quella dello stratega, perché dunque vai in giro e canti ai greci come un rapsodo e non li guidi anche come stratega?

Socrate vuole schernire Ione ma non così tanto da far sì che egli se ne accorga. Socrate mette Ione alle strette e, mostrandogli quale sia la vera strada da seguire nel ragionamento, lo pone davanti alla necessità della scelta. Ione appare incapace di produrre argomenti consistenti circa la vera essenza dell'arte del rapsodo e circa ciò che la distingue dall'arte dello stratega. Egli appare come colui il quale, *fedele ad Omero, attraverso una guida divina, senza possedere conoscenza, dice tante e belle parole sull'arte del poeta [...]*. Continua Socrate: *Quindi, scegli adesso come vuoi essere considerato da noi, come un uomo ingiusto o come un dio. È a questo punto che emerge con evidenza ciò che distingue l'arte del rapsodo: l'essere considerato come un dio è molto più bello.*

Socrate: Di questa più bella definizione, che tu quindi proponi, oh Ione, di essere il poeta un celebratore divino e non un conoscitore tecnico di Omero, noi te ne rendiamo onore. L'obiettivo è raggiunto: Socrate ha distolto Ione dalla considerazione della sensibilità artistica propria del poeta, vincolata a relazioni sociali, e lo ha condotto ad un'altra per la quale il rapsodo, "senza possedere conoscenza", è mosso da una "guida divina". Il comandante, il medico, il servo, la donna, sono indicati come parlanti ma a chi essi rivolgano la propria parola – il comandante ai marinai, il medico ai malati o alle loro infermiere, il servo al suo signore oppure ad un altro servo, la lavoratrice della lana⁷ alla sua collaboratrice – questo Socrate non lo lascia intendere, sebbene sarebbe stato naturale darne menzione. Platone concepisce il parlare non come un atto sociale ma come uno strumento tecnico volto a produrre determinati effetti (salvare una nave da un naufragio, guarire un malato da una malattia, rabbonire un bovino infuriato) o a trasmettere competenze tecniche (ad esempio, circa l'arte della tessitura).

⁷ Nell'antichità la tessitura era un'attività femminile, così come lo era la filatura. Un mutamento di questa situazione si è avuta nel medioevo con l'avvento del telaio, mezzo di produzione più efficiente ma che richiedeva anche un maggior impiego di energie.

Wilamowitz-Moellendorf ha definito lo *Ione* "incredibilmente stupido"⁸. Potrebbe essere, ma non è questo ciò che conta. La figura di Ione serve a fornire un modello di quel parlare che è connesso con le relazioni sociali e a cui Socrate contrappone esempi del parlare tecnico. E il modo di condurre il discorso da parte di Socrate è tutt'altro che stupido, ma acuto e fine.

Più di duemila anni più tardi Ludwig Feuerbach ha sostenuto che il "divino" non origina da forze superiori e ultramondane ma che dimora nella vita, in quelle relazioni elementari, alle quali il Socrate dello *Ione* intendeva sottrarre la parola: "le relazioni del figlio con i genitori, del coniuge con l'altro coniuge, del fratello con il fratello, dell'amico con l'amico, e in generale dell'uomo con l'uomo; in breve, le relazioni *morali* sono in sé e per sé *vere e proprie relazioni religiose*. La vita è, nelle sue relazioni essenziali, *completamente di natura divina*"⁹. Werner Maihofer ha riportato, con la sua opera, di nuovo l'attenzione sul testo di Feuerbach.

2. Menone.

Menone, un giovane nobile della Tessaglia, chiede a Socrate se la virtù possa essere insegnata o se essa sia, invece, innata nella natura dell'uomo. Socrate risponde rammaricato che, purtroppo, la fonte del sapere ad Atene si era inaridita; nessuno, lui compreso, sapeva cosa fosse la virtù. Che Menone non ne fosse stato messo al corrente da Gorgia, che in Tessaglia festeggiava trionfi? Menone, in effetti, afferma subito di conoscere alcune virtù: innanzitutto, la virtù dell'uomo che

⁸ Citato da Paul Friedländer, *Platon*, Bd. II, S. 297, Berlin 1957. C'è una tradizione di pensiero per la quale Socrate avrebbe voluto acquisire il «sapere» dagli uomini d'azione, della *praxis* (lavoratori manuali, politici, e anche rapsodi); sarebbe tuttavia rimasto deluso dalla loro incapacità di rendere in concetto ciò di cui erano maestri in pratica. Così A. JANIK, *Tacit Knowledge, Working Life and Scientific Method*, in: B. GÖRANZON, I. JOSEFSON, a cura di, *Knowledge, Skill and Artificial Intelligence*, Springer, Berlin-Heidelberg, 1988, pp. 19-30; vgl. auch Frank, *Künstliche Intelligenz*, Tübingen, 1991, p. 172 und passim. Forse la delusione di Socrate spiega l'inequivocabile cattiveria nel dialogo *Ione*.

⁹ Citato da Maihofer, *Konkrete Existenz, Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, in: Festschr. F. ERIK WOLF, *Existenz und Ordnung*, Festschr, Frankfurt a M. 1962, p. 276. Peraltro, in questo saggio, appare rilevante il fatto che il nome di Heidegger non venga più menzionato, nonostante esso rimandi a uno dei suoi lavori più importanti e nonostante il fatto che Maihofer sia coeditore, insieme a Thomas Würtenberger e Alexander Hollerbach, degli scritti commemorativi *Martin Heidegger, Kants These über das Sein*, a. a. O. pp. 217-245.

debba avere la facoltà di guidare gli affari dello stato e con ciò fare il bene ai suoi amici e il male ai suoi nemici; poi la virtù della donna, il fatto che ella amministri bene gli affari di casa; infine, la virtù del fanciullo e, dall'altro lato, la virtù del vegliardo, e via seguitando. *Quindi, c'è una virtù propria ad ogni modo di agire, ad ogni età, ad ogni affare e ad ognuno di noi.*

Socrate: Sembra che io sia molto fortunato, oh Menone, poiché sono alla ricerca di una sola virtù e ne trovo un sciame intero che dimora presso di te. Soltanto, oh Menone, per rimanere su questa immagine dello sciame: se io ti chiedessi della natura dell'ape, quale sia la sua essenza, e tu mi dicessi che di essa ce ne sono tante e di vario genere, cosa mi risponderesti se ti chiedessi: "Intendi a questo riguardo che ce ne sono molte e di vario genere e l'uno diverso dall'altro, in quanto esse sono api?". Oppure che esse non si distinguono a questo riguardo [nell'essere api] ma solo in qualcosa altro, come nella bellezza, nella grandezza, o in qualche altra cosa simile? Dimmi cosa risponderesti a questa domanda.

Menone: Questo, che esse non sono differenti, in quanto api, l'una dall'altre [...].

Socrate: Quindi è così anche per le virtù, che esse, pur essendo molte e di diverso genere, hanno tutte una e la medesima certa forma, per via della quale esse sono, appunto, virtù [...], o non intendi quello che dico?

Menone: Credo di intenderlo, ma ciò di cui chiedi non lo comprendo così profondamente come vorrei.

Socrate: Ti sembra così solamente per la virtù, oh Menone, che ce ne sia una relativa all'uomo e un'altra alla donna e al resto, oppure ciò vale ugualmente anche per la salute, per la grandezza e per la forza? [...].

Menone: Mi sembra che la salute dell'uomo sia la stessa di quella della donna [...].

Socrate: E della virtù, in quanto è in essenza virtù, dovrebbe farsi distinzione a seconda che sia in un fanciullo o in un vegliardo, in un uomo o in una donna?

Menone esita, non vuole ancora riconoscere ciò che Socrate gli dice: A me sembra in qualche modo che questo non sia più lo stesso che quelle altre cose.

Otto Apelt, nella sua traduzione del dialogo¹⁰, commenta il passo appena riportato nei seguenti termini: "Menone individua dall'estensione [Umfang] del concetto generale di virtù una serie di tipi particolari, come la virtù dell'uomo, la virtù della donna, la virtù del fanciullo, etc., e li definisce l'uno rispetto all'altro in base alle loro differenze. Socrate,

¹⁰ Nella biblioteca filosofica dell'editore Meiner, Hamburg, 1922.

invece, insiste nel mettere in evidenza non la diversità ma ciò che è comune a tutte le virtù – ossia, il contenuto [*Inhalt*] del concetto di virtù (così Apelt, che mette in evidenza i termini *estensione* [*Umgang*] e *contenuto* [*Inhalt*] di un concetto¹¹). Apelt non approfondisce il fatto, pur evidente, che Menone si opponga a queste sollecitazioni di Socrate. Questo perché Menone riconosce senza indugio che concetti come “grandezza” e “forza” sono da intendere in modo uniforme e unitario, sia che si riferiscano a un uomo che a una donna. Perché Menone, tuttavia, si ostina a non riconoscere lo stesso per ciò che attiene al concetto di “virtù”? È possibile che la resistenza di Menone stia in accordo con una comprensione del mondo che non è solo sua?

Anche a me pare che con la virtù dell'uomo si abbia a che fare con qualcosa di diverso dalla sua “grandezza”, “forza” e “salute”. Un uomo *ha* “grandezza”, “forza” e “salute”. Ma può dirsi che abbia anche “virtù”? Egli non *ha* virtù. Un giovane tedesco del XVIII secolo poteva desiderare di possedere delle virtù – e così le donne e le ragazze di quel tempo. Ma tale virtù come attributo non è ciò di cui Menone intendeva parlare. La virtù dell'uomo è ciò che fa di lui un uomo. Essa si mostra per Menone in ciò che un vero uomo è in grado di fare: “*guidare gli affari dello stato e con ciò fare il bene ai suoi amici e il male ai suoi nemici*”. L'espressione “*virtù dell'uomo*” è un modo di portare al linguaggio questa figura.

3.

Il filosofo britannico Bernard Williams (1929-2003) sarebbe stato probabilmente anche lui dell'opinione che con la virtù dell'uomo si abbia a che fare con qualcosa di diverso dalla sua grandezza, forza e salute. Williams ha analizzato espressioni linguistiche come “buon medico”, a cui l'espressione “*virtù del medico*” è evidentemente affine¹². Williams

¹¹ Il fatto che molti concetti non si inseriscano nello schema “genere-specie-sottospecie” e che non si lascino determinare attraverso definizioni di genere e differenza è noto a partire dalla teoria della “somiglianza di famiglia” fra concetti di Wittgenstein. Questa teoria, per ciò che riguarda il concetto di virtù, può essere presa alla lettera nel caso di Menone. Questi, infatti, cita come esempi la virtù dell'uomo, della donna, del fanciullo, del vegliardo.

¹² B. WILLIAMS, *Morality. An introduction to Ethics*, 1972. Williams si occupa fondamentalmente del fatto, pressoché evidente, che l'attributo “buono” dipenda, quanto al suo significato, dalla dimensione contestuale. Anche l'aggettivo “grosso” assume un significato che dipende dal contesto in cui la proposizione è pronunciata. Si consideri il seguente sillogismo: a) questo è un grosso topo; b) un topo è un animale; c) questo è un grosso animale. La

ritiene, a questo riguardo, che espressioni linguistiche come "buon medico" possiedono una particolarità: non è possibile rendere in predicato l'attributo "buono" senza che si abbia un cambiamento del significato, mentre con altri attributi ciò è senz'altro possibile. Questa tesi risulta particolarmente chiara, come mostra Williams, se espressa mediante formulazioni logiche¹³.

Dalle proposizioni:

- *questo è un medico snello*

e

- *Un medico è un uomo*

può trarsi la conclusione:

- *questo è un uomo snello.*

Dalle proposizioni:

- *questo è un buon medico*

e

- *un medico è un uomo*

non si può, al contrario, concludere:

- *questo è un uomo buono.*

In realtà, l'aggettivo "buono" in connessione con il sostantivo "uomo" in luogo del sostantivo "medico" – connessione che risulta apparentemente logica dalla premesse – ha cambiato il suo significato: un uomo buono è un uomo "di buon cuore", "benevolo". Se al posto degli aggettivi prendiamo, secondo l'esempio del dialogo *Menone*,

conclusione del sillogismo è corretta, contrariamente a quanto possa pensarsi a un primo sguardo. L'attributo "grosso", infatti, assume significato accanto al sostantivo "topo" e dipende dalla dimensione contestuale, cioè se venga utilizzato nel negozio di animali all'angolo della strada piuttosto che in un mercato di cavalli. Questa spiegazione, tuttavia, non si adatta all'attributo "buono". Williams, che giunge alla medesima conclusione, utilizza un'altra sottile argomentazione.

¹³ Williams distingue tra aggettivi "predicativi" e "attributivi" ("non predicativi"); cfr. i paragrafi "Good" e "Goodness and roles". Nel mio studio *Zur Ontologie der sozialen Rolle*, Frankfurt 1963, ho effettuato una distinzione terminologica simile tra "attributi ontici" (*ontischen Attributionen*) e "attributi ontologici" (*ontologischen Attributionen*); su ciò più diffusamente a breve nel testo.

connessioni di genitivi, si hanno conclusioni relative equivalenti. Il primo dei seguenti sillogismi è corretto, ma non il secondo:

- *Questa è la spada di un Ateniese*
- *Gli Ateniesi sono Greci*
- *Questa è la spada di un Greco.*

- *Questo costituisce la virtù del medico*
- *Il medico è un uomo*
- *Questo costituisce la virtù dell'uomo.*

"*Buon padre*", "*buon banchiere*", "*buon generale*", o "*buon giocatore di cricket*" – Williams analizza queste espressioni con l'acutezza e la meticolosità che è tipica della filosofia analitica. Nonostante sia ammirevole l'attenzione che Williams dedica ai dettagli, ritengo, tuttavia, che le sue analisi soffrano di una inesattezza nell'impostazione. Williams scrive che in espressioni come "*buon medico*" l'aggettivo sia "attaccato" al sostantivo. Questo approccio è, tuttavia, espressione di un modo di vedere erroneo, secondo il quale l'uomo è un ente "*semplicemente presente*" [*vorhanden*], un ente che ha la proprietà di essere medico e al quale adesso viene ascritta ("incollata", "*glued*") l'ulteriore proprietà di essere buono. Ma al medico in quanto medico non possono essere ascritti attributi, come se ne possono ascrivere a una sostanza. Ciò può essere dimostrato con un semplice esperimento linguistico: se un sostantivo, collegato con un aggettivo come "*buono*", descrive un uomo nel suo ruolo sociale, a questo non gli si può ulteriormente aggiungere un secondo aggettivo, il cui attributo presupponga un uomo inteso come ente "*semplicemente presente*" [*vorhanden*]. "*Egli è uno snello buon medico*" [*ein schlanker guter Arzt*] oppure "*egli è un buon snello medico*" [*ein guter schlanker Arzt*], sono espressioni che non funzionano. Perché il "buono" dell'espressione "*buon medico*" non designa alcuna proprietà che possa essere semplicemente aggiunta ad altre proprietà di un medico, ma ha la funzione di sottolinearne il suo ruolo: il medico in quanto medico. Il "*buono*" non esprime alcuna proprietà di un ente ma l'essere di questo ente: medico. Oppure, come avrebbe detto Menone, *la virtù del medico*.