

DISKURS, PHRONESIS E URTEILSKRAFT: QUALE RAPPORTO?

Etica del discorso e neo-aristotelismo in dialogo

Linda Lovelli

e-mail: linda.lovelli@gmail.com

Sinossi

Scopo di quest'articolo è mostrare come il modello di razionalità pratica incentrato sull'argomentazione discorsiva, promosso dall'etica del discorso, e quello imperniato sulla phronesis, difeso dalle etiche neo-aristoteliche, non siano tra loro alternativi, bensì complementari. La phronesis, intesa come capacità di orientarsi nell'agire in assenza di una gerarchia precostituita di criteri a priori, è infatti a mio avviso già all'opera nel discorso pratico inteso come medium della fondazione di norme. Il suo ruolo non dovrebbe cioè essere confinato al momento applicativo, come ha invece sostenuto Habermas in virtù di una concezione a mio avviso riduttiva della phronesis e della netta distinzione, che ritengo insostenibile, tra discorsi di fondazione e di applicazione. Queste affermazioni non vanno nella direzione di un indebolimento dell'impianto fondativo dell'etica del discorso, che anzi difendo nella sua versione apeliana. Le mie osservazioni sono infatti incentrate solo sul "secondo livello" dell'etica del discorso, quello della fondazione di norme tramite il discorso pratico, che già presuppone i principi morali universalistici fondati per via trascendentale. L'approccio proposto non è del resto del tutto incompatibile con la prospettiva kantiana, cui si rifà l'etica del discorso: cercherò infatti di mostrare come le riflessioni di Kant sulla capacità di giudizio, sebbene non direttamente legate all'ambito morale, offrano più di uno spunto per i nostri fini e come l'etica del discorso, se parzialmente riformulata nella direzione indicata, si presti a svilupparli coerentemente in senso morale, già

in virtù della formulazione del principio (U), che richiede di considerare le conseguenze delle norme nell'atto della loro fondazione.

Parole chiave: Discorso pratico, *phronesis*, giudizio, fondazione, applicazione.

Abstract

The aim of this paper is to show that the model of practical rationality focused on rational argumentation, developed by discourse ethics, and the one based on phronesis, defended by neo-aristotelian ethics, are not alternative, but complementary. Phronesis, seen as the capacity of orienting oneself by acting without a predetermined hierarchy of criteria a priori, is in my view already operating in practical discourse, seen as medium of the foundations of norms. Its role should not be restricted to the moment of application, as Habermas did because of his reducing concept of phronesis and of his sharp distinction, in my view untenable, between foundations' and application's discourses. My proposal, however, is not aimed to weaken the foundations' strategy of discourse ethics, which I rather defend in the strong Apel's version. My remarks are focused only on the "second level" of discourse ethics, the one of the foundations of norms through practical discourse, which already presupposes the universal moral principles grounded in a transcendental way. The proposed approach is however not incompatible at all with the Kantian perspective, which is the model of discourse ethics: I will try to show that Kant's reflections on judgment, despite not directly related to the moral domain, can offer some sparks for our aims and that discourse ethics, if partially reformulated in the suggested direction, is able to develop them coherently in a moral sense because of the formulation of the principle (U), which asks to consider the consequences of norms by their foundations.

Key words: Practical discourse, *phronesis*, judgment, foundations, application.

Original recibido / submitted: 06/2018

aceptado/accepted: 08/2018

Introduzione

L'etica del discorso prende le mosse da un concetto "forte" di razionalità che rende possibile giustificare alcune norme morali fondamentali in cui trova espressione il "punto di vista morale". In questo si differenzia notevolmente dall'approccio condiviso dalle etiche d'ispirazione neo-aristotelica che si affermano negli stessi anni in Germania e nel mondo anglosassone,¹ che non hanno generalmente di mira la fondazione o giustificazione di principi morali universalmente validi, ma l'individuazione di un modello di razionalità che ci consenta di orientarci rispetto alla deliberazione morale in situazioni concrete. Quest'aspetto della deliberazione in contesti storicamente e culturalmente connotati viene altresì considerato rilevante per l'etica del discorso, ma solo in seconda battuta, come momento applicativo. Nel seguito intendo tuttavia sostenere che il modo in cui i fautori dell'etica discorsiva hanno impostato la distinzione tra fondazione e applicazione risulta problematico e che il modello di razionalità pratica di matrice aristotelica riesce a tener conto della circolarità tra dimensione universale e particolare che caratterizza la deliberazione morale meglio di quanto non faccia il modello argomentativo, almeno per come è stato presentato da Apel e Habermas. Tenterò di mostrare in particolare che ciò a cui i sostenitori dell'etica neo-aristotelica si riferiscono col termine *phronesis* non costituisce un momento distinto dalla razionalità argomentativa, che interviene solo dopo che quest'ultima ha operato una prima scrematura razionale, ma è già all'opera nel momento della giustificazione discorsiva di norme. Si tratta quindi di riconcettualizzare il modello di discorso argomentativo elaborato da Apel e Habermas, in modo tale che possa ricomprendere in sé la dimensione ermeneutica della *phronesis*.

La mia tesi è che questa lettura non si allontana *in toto* dalla concezione apeliana e habermasiana di razionalità argomentativa, ma solo da una certa interpretazione riduttiva della stessa, che mi propongo di mettere in discussione. Vorrei tuttavia evitare un fraintendimento: il mio scopo non è quello di indebolire la proposta etico-discorsiva nella direzione di un contestualismo etico. Al

contrario intendo salvaguardare l'idea di fondo dell'etica del discorso per cui è possibile giustificare norme morali fondamentali universalmente valide, cui è doveroso far riferimento nell'orientare il proprio agire. Non intendo cioè mettere in discussione l'intuizione che sta alla base del *primo* livello dell'etica del discorso, che ha a che fare con l'individuazione per via riflessivo-trascendentale dei presupposti dell'argomentazione che costituiscono le norme morali fondamentali di un'etica minima universalmente valida.² La mia critica riguarderà piuttosto il *secondo* livello, quello della fondazione di norme di comportamento nel "mondo della vita" o di norme specifiche volte a regolare la sfera pubblica *attraverso* l'argomentazione discorsiva. Già in altra sede mi sono soffermata sul primo livello,³ sostenendo la necessità di un completamento della strategia di fondazione delle norme morali fondamentali proposta dai fautori dell'etica del discorso (in particolare da Apel) e mostrando come questo completamento fosse possibile solo attuando una riflessione sul concetto di bene presupposto dall'etica del discorso stessa (e a sua volta ricavabile indirettamente dai presupposti dell'argomentazione). In questo modo avevo delineato sul primo livello quell'integrazione tra l'impostazione neo-kantiana di Apel e Habermas e impostazione neo-aristotelica (rifacendomi in particolare a Charles Taylor) che vorrei ora proporre sul secondo livello, tentando di salvaguardare gli aspetti più validi di entrambi gli approcci, vale a dire l'universalismo trascendentalistico del primo e la capacità di aderire al modo in cui effettivamente avviene la deliberazione morale nella concretezza delle situazioni di vita che caratterizza il secondo. Nel fare ciò metterò anche in luce come il modello di razionalità pratica incentrato sulla *phronesis* non sia in realtà estraneo all'orizzonte concettuale kantiano, cui si rifanno i teorici dell'etica del discorso, che pure non hanno considerato quest'aspetto. Mi riferisco innanzitutto alle riflessioni di Kant sulla facoltà di giudizio (*Urteilkraft*) contenute nella *Critica del giudizio* - che nell'interpretazione di alcuni autori, come vedremo, possono avere una rilevanza indiretta anche per l'ambito etico-politico - ma anche ai rari ma significativi passi relativi a questa facoltà nelle opere morali. L'operazione di gettare un ponte tra etiche neo-kantiane e neo-aristoteliche non può quindi che passare attraverso un ampliamento dell'orizzonte di riferimento nell'ambito dell'opera dello stesso Kant da parte dei difensori di posizioni neo-kantiane, a cominciare dai fautori dell'etica del discorso.

1. Argomentazione e *phronesis*

L'etica del discorso si presenta, come noto, come un'etica a due stadi (*zweistufige Ethik*) (Apel 1988: 120), dove, al primo livello, vengono fondati i principi morali fondamentali attraverso la riflessione trascendentale sui presupposti del discorso argomentativo,⁴ mentre, al secondo livello, vengono giustificate le norme d'azione che trovano applicazione nei vari contesti del "mondo della vita". Quelle fondate sul primo livello sono le norme di un'etica minima, valide a priori, mentre per via argomentativa vengono giustificate norme come quelle della bioetica (cfr. Apel 2004: 195) e in generale dell'etica pubblica: si tratta di norme morali dotate di maggiore specificità, la cui validità non può quindi venir riconosciuta a priori per via trascendentale, ma attraverso il confronto argomentativo, tramite cui si tenta di raggiungere un'intesa sulla validità delle norme nei diversi contesti d'azione. In questa sede ci interessa in particolare il secondo livello, quello della fondazione di norme mediante il discorso argomentativo.

Ciò che rende quest'ultimo, in particolare nell'accezione di discorso pratico,⁵ il *medium* adatto della giustificazione di norme, è il fatto che dai suoi presupposti può essere ricavato un principio di universalizzazione che Apel definisce "*principio metodico* per la risoluzione di questioni tramite il discorso pratico" (Apel 1986: 163). Si tratta del principio (U), che per Habermas costituisce l'unico principio morale e svolge appunto la funzione di guidare i partecipanti al discorso nel trovare un'intesa su norme d'azione. Occorre riportare qui il notissimo principio, perché averlo davanti agli occhi ci sarà utile nello sviluppo della nostra argomentazione: "Ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati" (Habermas 1985b: 74).

Il principio enunciato costituisce un'applicazione della teoria della verità come consenso alla validità delle norme: valide sono quelle norme che "possono venir accettate da tutti gli interessati". Si noti che qui Habermas non afferma che sono valide le norme che vengono di fatto accettate dai partecipanti (*Beteiligte*) al discorso argomentativo, ma quelle che *possono* venir accettate da tutti i potenziali *interessati* (*Betroffene*). Perché un consenso sia razionale e non

meramente fattuale cioè, le norme devono *meritare* il consenso di tutti i coinvolti. Come stabilire quando le norme in questione meritano tale consenso? Habermas risponde: quando il consenso viene ottenuto nell'ambito di una "situazione linguistica ideale" aperta a tutti, in cui non viene violata nessuna delle norme che il discorso argomentativo stesso presuppone, garantendo a ognuno uguale diritto di intervenire e di esprimere tutto ciò che per lei/lui risulta appropriato alla conversazione, senza escludere a priori e pregiudizialmente nessuna persona e nessuna tipologia di argomenti.⁶ Una comunità di parlanti che rispetta le regole di questa "situazione linguistica ideale" è però, come messo in luce soprattutto da Apel - che preferisce parlare di "comunità ideale della comunicazione" - una comunità virtualmente illimitata: nessuna situazione linguistica qui e ora esistente può comprendere in sé tutti i potenziali interessati, per cui occorre che i partecipanti alla discussione, sulla base dei loro *valori* di riferimento, si facciano portavoce di quelli che nella loro personale *interpretazione* costituiscono gli interessi di tutti i coinvolti. Ciò ha diverse conseguenze di primaria importanza per il nostro discorso: il principio (U) non può essere inteso esclusivamente come una "regola dell'argomentazione" che, se applicata, conduce automaticamente a produrre norme valide. Qui emerge il limite di fondo dell'interpretazione strettamente proceduralistica dell'etica del discorso che Habermas ha talvolta mostrato di caldeggiare: col riferimento alla "situazione linguistica ideale" non si introduce nessun criterio di validità delle norme, poiché vi è sempre, per così dire, uno "scarto epistemico" tra comunità reale e ideale della comunicazione. Non si può mai escludere cioè che l'interpretazione degli interessi di tutti su cui convergono i partecipanti effettivi al discorso debba essere rivista una volta allargata la platea dei partecipanti, perché è sempre possibile in linea di principio che con l'introduzione di un punto di vista ulteriore emergano interpretazioni non ancora considerate. Lo stesso Habermas sembra essersi reso conto di ciò quando, nello *Zusatz* del 1983 alla nota 32 di *Wahrheitstheorien* (cfr. Habermas 1985a: 160) ha affermato che la teoria consensuale della verità non deve individuare propriamente un criterio di verità, ma deve limitarsi a spiegare il significato del concetto di verità: infatti, sottolinea Habermas, anche se non si può escludere a priori che in determinati casi ci si trovi effettivamente in una "situazione linguistica ideale",⁷ non esiste un criterio esterno per verificare se ci si trovi o meno in quella situazione, per cui in definitiva non si può mai sapere se

il consenso sia o meno razionale e quindi se la norma su cui avviene il consenso sia o meno valida (cfr. Habermas 1985a: 179-180); introdurre come criterio di verità il consenso in una “situazione linguistica ideale” equivale quindi a non introdurre nessun criterio vero e proprio. Come afferma Cunico nel suo *Critica e ragione utopica*, il principio (U) non può fungere da “criterio operativamente selettivo” delle norme valide, ma solo come “criterio ideale (ossia come un’idea regolativa)” (Cunico 1988: 130 ss.). L’idea è: se tutti i potenziali interessati potessero mai trovare un’intesa su un’interpretazione dei loro interessi, la norma che si fonda su tale interpretazione condivisa sarebbe valida. Ciò può tuttalpiù costituire una “definizione operativa” del concetto di validità, che indica ciò che si deve fare se si vogliono fondare norme valide: partecipare a discorsi al fine di individuare un’interpretazione il più possibile condivisa di quelli che si presume che siano gli interessi di tutti.

Ma come ci si deve comportare quando non è possibile prender parte a discorsi? Habermas esclude che sia possibile un’interpretazione “monologica” del principio (U), dal momento che questo viene inteso come regola dell’argomentazione. Non credo ci siano tuttavia buone ragioni per sostenere ciò: se è vero quanto detto sopra, cioè che (U) non può fungere da criterio operativamente selettivo, tale principio, come sostiene ancora Cunico, “diventa effettivamente rilevante solo là dove è impiegato in senso analitico, monologico, non dove trova la sua corretta applicazione dialogica” (Cunico 1988: 135). Più che come una regola che, se applicata da tutti gli argomentanti, permette di “generare” norme valide, (U) deve essere pensato come un principio che guida il singolo partecipante al discorso nell’“esperimento mentale” con cui elabora la propria interpretazione di quale debba essere l’interesse di tutti. La situazione in cui il singolo si trova a dover formulare “da solo” un giudizio morale dal momento che non si possono svolgere effettivamente discorsi pratici non è infatti altro che un caso-limite di ciò che avviene già quando i discorsi pratici possono essere effettivamente condotti. Nella situazione in questione il singolo è chiamato a dare una propria interpretazione di quali sono gli interessi di tutte le persone coinvolte, senza che queste ultime possano essere direttamente interpellate. Tale interpretazione è appunto il risultato di un esperimento mentale tramite cui il singolo s’immagina quanti più possibili punti di vista sulla questione discussa. In particolare accade che ogni volta che il singolo s’immagina un ipotetico punto di

vista altrui che non aveva ancora preso in considerazione, si trova a dover confrontare la sua precedente interpretazione dell'interesse generale, cui era giunto con la guida di (U), con quella ora presa in esame, che costituisce nuovamente un'applicazione monologica di (U), al fine di valutare quale sia la migliore o eventualmente come conciliare le due interpretazioni, il che avviene attraverso un'interpretazione aggiuntiva, sempre alla luce (U) applicato monologicamente. Ma questo accade in parte anche quando il singolo si trova effettivamente nelle condizioni di partecipare a un discorso pratico: anche se in questo caso è possibile ascoltare il punto di vista dei partecipanti al discorso e prospettare soluzioni condivise, il singolo alla fine è chiamato a prendere posizione e ciò non può avvenire se non confrontando di continuo la propria interpretazione dell'interesse generale, cui egli perviene tramite l'applicazione monologica di (U), con quella degli altri, finché ritiene di essere giunto, almeno provvisoriamente, a un punto fermo, cui si può arrivare solo con un'ulteriore interpretazione, sempre sotto la guida di (U). Può essere che il discorso così svolto conduca a un'intesa razionale come no: affinché ciò accada tutti devono avere la stessa interpretazione dell'interesse generale, il che nei fatti è evidentemente molto difficile. Dare una risposta alla domanda "che cosa devo fare?", che si svolgano effettivamente discorsi pratici o meno, è quindi essenzialmente una questione d'interpretazione e insieme di valutazione: degli interessi in gioco, ma anche dei fatti in campo ("le conseguenze e gli effetti secondari derivanti presumibilmente di volta in volta dall'*universale* osservanza" della norma, di cui parla Habermas nella sua formulazione di (U)). Il principio di universalizzazione ricavabile dai presupposti del discorso può fungere da principio-guida nella riflessione del singolo, ma nulla è dato sapere a priori della corretta applicazione di questo principio, che è un fatto eminentemente ermeneutico, ovvero interpretativo e valutativo allo stesso tempo. È qui, dove sono presenti conflitti tra le interpretazioni, che entra in gioco la *phronesis*.

Mi rifaccio qui alla definizione di *phronesis* offerta da Alessandro Ferrara, che a sua volta ha tentato di integrare il paradigma comunicativo habermasiano con la prospettiva neo-aristotelica, insistendo sulla necessità di sganciare il concetto di *phronesis* dall'ambito contestualista e scettico a cui viene a suo dire generalmente ascritto (Cfr. Ferrara 1998a: 45 ss.). In *Autenticità riflessiva* l'autore designa con questo termine "la competenza a scegliere tra schemi concettuali

che includono valori incompatibili, o cui è dato peso differente, in situazioni in cui non ci si può richiamare a standard a priori” (Ferrara 1998a: 51). Poco dopo aggiunge inoltre: “In relazione al paradigma comunicativo sviluppato da Habermas all’interno della teoria critica, il termine *phronesis* è utilizzato per designare la capacità dell’attore di valutare la razionalità del consenso, cioè di valutare la misura in cui le presupposizioni della comunicazione implicite nelle ‘idealizzazioni forti’ della teoria discorsiva della validità trovano realizzazione in un dato contesto di discussione” (Ferrara 1998a: 51-52). L’autore evidenzia qui come la *phronesis* sia una competenza che deve avere chi prende parte a discorsi pratici, concetto che emerge con chiarezza persino maggiore nel passo seguente: “La *phronesis* sembra avere un ruolo nel giudizio morale, quand’anche questo sia concepito in chiave deontologica, da almeno quattro punti di vista: a) nella misura in cui bisogna stabilire se e come determinate norme vanno applicate a una certa situazione; b) nella misura in cui bisogna stabilire se una data azione soddisfa o meno una certa prescrizione; c) nella misura in cui esistono diverse interpretazioni di una norma, le quali traggono origine da orientamenti di valore contrastanti e impongono una scelta; e infine d) nella misura in cui le azioni sono *interpretazioni* di comportamenti e, a seconda dell’interpretazione, lo stesso comportamento può assumere valenze etiche diverse. (...) Alcune delle difficoltà proprie della teoria critica hanno pure contribuito, dal canto loro, a indirizzare un’attenzione favorevole verso il concetto di *phronesis*. Per esempio, secondo Habermas la verità delle proposizioni e la giustezza delle norme poggia sul consenso razionale, e per consenso razionale va inteso un consenso che emerge all’interno di un’argomentazione dialogica condotta in ‘condizioni idealizzate’ (un tempo definite come *situazione linguistica ideale*). Ciò che va sotto il nome di ‘condizioni idealizzate’ o ‘idealizzazioni forti’, però, è un insieme di almeno quattro criteri distinti: accesso non selettivo al discorso, eguaglianza di status, eguaglianza di *chances* di continuare o terminare il discorso, eguale grado di autotrasparenza e di cooperatività. Il problema è che nell’(ovvia) assenza di gerarchizzazione a priori di questi fattori, le ‘idealizzazioni forti’ possono svolgere la loro funzione di valutare la qualità razionale del consenso soltanto se tacitamente assumiamo che chi valuta è anche dotato di una competenza quale la *phronesis*, che lo pone in grado di riconoscere quale combinazione di fattori si avvicina di più alle condizioni ideali entro cui si origina

quel consenso razionale che può garantire la validità. Inoltre, la concezione habermasiana della razionalità moderna come razionalità differenziata in una sfera cognitiva, etica ed estetica, ciascuna governata da uno standard di validità autonomo, pone il problema di decidere quale tipo di standard di razionalità debba essere applicato nel valutare la soluzione a un dato problema” (Ferrara 1998a: 47-48).

Da queste riflessioni emerge la necessità di ridefinire parzialmente la concezione habermasiana del processo di fondazione di norme tramite il discorso pratico. La possibilità di raggiungere un accordo razionale viene qui fatta dipendere dall'eventualità che i partecipanti al discorso siano dotati di una competenza, la *phronesis* appunto, che permette loro di ordinare gerarchicamente in base alla situazione criteri che non possono essere gerarchizzati a priori. Questa saggezza pratica può esercitarsi in diverse direzioni:

- Innanzitutto bisogna avere la capacità di identificare tutti i *criteri* di valutazione rilevanti per la questione discussa, ascoltando le diverse posizioni in campo e proponendo nuovi possibili punti di vista, che potrebbero portare alla luce altri valori determinanti.
- Occorre quindi saper giustificare razionalmente perché determinati criteri ci sembrano più rilevanti di altri, prendendo in considerazione tutte le motivazioni proposte dalle varie parti in campo, sapendo sempre argomentare perché una certa motivazione risulta più accettabile di un'altra.
- Queste capacità presuppongono quella di saper cogliere gli aspetti moralmente rilevanti di una situazione ovvero di saper identificare prima di tutto i *fatti* che devono essere eventualmente considerati per prendere una posizione.
- Occorre quindi saper *interpretare* i fatti alla luce dei criteri disponibili, ovvero saperli *valutare* sulla base di una scala di valori.
- Tutte queste capacità, finalizzate alla presa di posizione in un discorso pratico ed eventualmente al raggiungimento di un accordo razionale, dipendono a loro volta dalla struttura della personalità e dalla formazione delle persone coinvolte, ovvero dalla loro finezza di sguardo, capacità di

ascolto, immaginazione morale, tutte “virtù” che richiedono di essere allenate per essere rafforzate e diventare effettive.

Su quest’ultimo aspetto ha posto l’accento Hilary Putnam nel suo confronto critico con l’etica del discorso: egli ha sottolineato come la possibilità di raggiungere un accordo razionale non dipenda tanto dal fatto che tutti seguano le regole presupposte dall’argomentazione discorsiva, ma dal fatto che chi partecipa al discorso abbia in dote la *Menschenkenntnis*, parola che egli riprende da Wittgenstein, con cui si riferisce a una sorta di “fiuto” o di finezza nella conoscenza degli esseri umani ovvero a una certa sensibilità morale, che non si può apprendere seguendo procedure, ma attraverso un percorso di formazione della propria identità. Afferma l’autore in particolare: “A questo punto, credo, arrivo ad una *ambiguità fondamentale nella posizione di Habermas*. Se Habermas, come sto tentando di persuaderlo a fare, *restringerà le pretese dell’etica del discorso*, se, nello specifico, dirà che l’etica del discorso è una *parte* dell’etica, una parte dotata di valore e importante, in verità, ma non in grado di stare in piedi da sola, non essendo *il* fondamento (o il fondamento nella ‘modernità’) di *tutta* la validità che l’etica può possedere, allora – mi pare – egli sarà proprio sulla strada giusta. Ma se si tenta di difendere le tesi più ambiziose che lui e Apel hanno sostenuto a proposito dell’etica del discorso, allora o *non ci saranno ragioni per credere a tale tesi* (ciò avverrà se l’‘etica del discorso’ viene ristretta ad un insieme definito di norme che si ritiene caratterizzino la ragione) oppure queste tesi saranno *vuote*. Infatti, se la tesi che il verdetto corretto in una disputa etica verrà raggiunto in una situazione discorsiva ideale significa soltanto che ad esso si giungerà *se i partecipanti alla discussione sono sensibili moralmente, immaginativi, imparziali e così via in maniera ideale*, allora la tesi è solo di natura puramente ‘grammaticale’. Essa non fornisce nessun contenuto alla nozione di ‘verdetto corretto in una disputa etica’ che tale nozione non possieda indipendentemente” (Putnam 2004: 141). L’accento qui è spostato, si potrebbe dire, dalla *phronesis* al *phronimos*, dalla virtù di saper deliberare correttamente alla luce di criteri razionali al detentore di questa virtù, il soggetto della deliberazione, la cui personalità deve essere strutturata in modo tale da rendere possibile una presa di posizione equilibrata e corretta. La considerazione di quest’ulteriore aspetto, rilevante per la deliberazione morale, è fondamentale ai fini di quell’integrazione della prospettiva etico-discorsiva richiesta da Putnam,

che risulta tanto più necessaria quanto più s'intende salvaguardare il nucleo di questa proposta teorica. Quella che per Habermas costituisce la via maestra per la giustificazione di norme morali, l'attuazione di discorsi pratici, non cessa di avere centralità nella prospettiva integrata qui proposta. L'effettivo svolgimento di discorsi pratici è, infatti, ciò in cui al massimo grado si estrinseca la *phronesis* dei singoli, che solo prendendo parte a discorsi di questo tipo possono venire a conoscenza del numero maggiore possibile di interpretazioni e valutazioni rilevanti per formulare un giudizio morale e contribuire così collegialmente ad adottare norme per il vivere comune che risultino il più possibile fondate o giustificate. Anche nei casi in cui il giudizio morale venga formulato senza partecipare effettivamente a discorsi, magari perché quello che è in gioco non è la giustificazione di norme dell'etica pubblica, ma la fondazione di massime di comportamento in ambiti relazionali che non hanno immediatamente una rilevanza politica, la *phronesis* si esercita attraverso "discorsi interiori". D'altra parte va però sottolineato che senza questa virtù dianoetica non risulta possibile raggiungere alcun accordo razionale nei discorsi pratici e che l'intesa razionale (tra partecipanti al discorso o, eventualmente, con sé stessi, nel momento in cui si delibera per una norma di comportamento che si ritiene valida) non è che la punta dell'iceberg di un processo interpretativo e valutativo in cui la *phronesis* svolge un ruolo decisivo, il che è possibile a sua volta solo se la personalità dei singoli partecipanti al discorso è sufficientemente plasmata e affinata per poter "giudicare bene".

2. Fondazione e applicazione

Habermas non nega che la *phronesis* possa avere qualche rilevanza nella deliberazione morale, ma la chiama in causa solo limitatamente al momento applicativo, che distingue in modo molto netto dal momento fondativo: "Le etiche di tipo kantiano sono specializzate in questioni di *giustificazione* ma lasciano senza risposta le questioni di *applicazione*. Occorre uno sforzo supplementare per rendere *nulla* l'astrazione – dapprima inevitabile nel processo di fondazione – da situazioni di volta in volta particolari e da singoli casi" (Habermas 1994: 20). In virtù di questa necessità di astrazione dai casi di volta in volta particolari al fine della fondazione di norme, le etiche kantiane corrono il rischio secondo l'autore

di non affrontare il problema della loro applicazione. È a questo proposito che viene fatta entrare in gioco la *phronesis*, intesa come capacità di valutazione prudenziale delle condizioni contestuali, che permette di accorciare le distanze tra norme astrattamente universali e situazioni particolari. L'autore sottolinea tuttavia come l'esercizio di questa capacità non sia del tutto autonomo rispetto alla "facoltà di legiferare" della ragion pratica, dal momento che "anche nella prudenziale applicazione delle norme s'impongono i principi universali della ragion pratica", "che fanno valere il punto di vista morale di una *applicazione imparziale*" (Habermas 1994: 20-21). Per chiarire ciò che intende con questo, Habermas si rifà a K. Günther, che nel suo *Der Sinn für Angemessenheit* (Cfr. Günther 1988) affronta proprio il problema dell'applicazione delle norme fondate dall'etica del discorso alle situazioni particolari. Per tale autore, come per Habermas e Apel, il compito di applicare le norme fondate a livello del discorso ai singoli contesti non può essere adempiuto sul piano dei *discorsi di fondazione*: benché egli riconosca che il principio (U) richieda che vengano tenute in conto, al fine della valutazione dell'eventuale impatto delle norme da fondare in termini di conseguenze ed effetti collaterali che comportano, delle situazioni-tipo cui le norme stesse potrebbero venir applicate, ritiene che ciò non sia sufficiente ai fini dell'applicazione delle norme alla prassi reale. Non è infatti possibile prevedere al livello del discorso di fondazione tutte le possibili situazioni cui le norme discusse potrebbero venir applicate: ogni situazione concreta potrebbe presentare delle caratteristiche non tenute in considerazione nel discorso di fondazione, rispetto alle quali quindi la norma fondata non risulterebbe *adeguata*. A decidere in questi casi dell'adeguatezza o meno alla situazione determinata delle norme esistenti sono secondo Günther i discorsi di applicazione, nei quali è sempre l'imparzialità a dover fungere da criterio di orientamento, non la semplice "saggezza pratica".

Tale proposta teorica è finalizzata per l'autore a prendere le distanze da due esiti opposti e ugualmente da evitare, cioè da una parte un approccio rigoristico di stampo kantiano, dall'altra un approccio, potremmo dire, irrazionalistico, secondo cui non è possibile decidere razionalmente della corretta applicazione di norme morali (cfr. Günther 1993). In questo modo Habermas si preoccupa di ridurre il più possibile lo spazio di discrezione della *phronesis*, come se far riferimento alla saggezza pratica implicasse il riconoscimento di un momento di

arbitrarietà nella scelta morale in situazioni particolari: questa mossa è stata peraltro apprezzata da Apel (che pur non ritiene sufficiente il modo in cui Habermas ha affrontato il problema dell'applicazione), perché convinto del fatto che far riferimento in modo esclusivo alla *phronesis* nell'affrontare la questione dell'applicazione equivalga a non risolvere il problema, dal momento che quest'ultimo verrebbe così ricondotto, proprio come nell'astratta etica tradizionale dei principi che l'etica del discorso intende superare, al "consueto contesto di un'etica delle eccezioni o delle situazioni limite" (Apel 1992: 67). Non posso qui soffermarmi adeguatamente sulle differenze che intercorrono tra la prospettiva di Habermas e quella di Apel sul problema dell'applicazione, poiché la posizione apeliana richiederebbe uno sviluppo a sé che qui mi è preclusa per ragioni di spazio e poiché non ritengo il contributo di Apel decisivo per chiarire la questione centrale che intendo affrontare in questa sede, ovvero il rapporto tra razionalità argomentativa e *phronesis*. Mi limito a prendere come riferimento la posizione di Habermas, sostanzialmente accolta da Apel seppur ritenuta insufficiente, in base alla quale sembra che ci siano tre livelli: quello della fondazione del principio (U) tramite riflessione sui presupposti del discorso, quello della fondazione di norme tramite discorsi ovvero tramite l'applicazione di (U), e quello dell'applicazione delle norme così fondate alle situazioni concrete tramite la *phronesis* coadiuvata dai discorsi di applicazione.

A me non sembra tuttavia che tale impostazione, sposata da Habermas, sia effettivamente del tutto sostenibile, il che può essere messo in luce riflettendo sulla funzione effettivamente svolta dai discorsi pratici: come già ricordato, Apel aveva definito l'etica del discorso come un'etica a due stadi in cui vengono fondate, sul piano della riflessione trascendentale, le norme fondamentali di un'etica minima e, sul piano del discorso pratico, norme più specifiche che già presuppongono le norme dell'etica minima. Queste ultime possono anche entrare in conflitto tra loro, conflitto che è proprio sul piano del discorso pratico che deve essere risolto, tramite l'attribuzione di priorità ad alcune norme rispetto ad altre: un esempio molto semplice di conflitto tra norme, citato ad esempio da Apel nelle *Lezioni di Aachen* dove discute la tesi di Günther (cfr. Apel 2004: 208), è quello tra dovere di non mentire e dovere di aiutare un altro essere umano che viene discusso nella celebre disputa tra Kant e Constant, che può facilmente venir risolta secondo Apel in favore del diritto di mentire sostenuto da Constant. Il tipo

di discorso pratico che deve entrare in gioco in una situazione come questa per la risoluzione del conflitto potrebbe venir inteso come un discorso di applicazione, essendo il suo fine quello di valutare quale delle norme confliggenti, entrambe valide *prima facie*, risulti, con le parole di Marcel Niquet (cfr. Niquet 1996 e Niquet 2002) anche *valida per l'osservanza (befolgungsgültig)* ovvero valida alla luce della situazione data, in cui non mentire avrebbe come conseguenza la condanna di un innocente. Un discorso di questo tipo tuttavia, potrebbe essere considerato anche un discorso di fondazione, nella misura in cui la decisione cui conduce potrebbe essere formulata non solo con una proposizione prescrittiva del tipo “in questa situazione qui bisogna considerare la norma ‘non mentire’ non valida per l'osservanza e la norma ‘aiuta il prossimo’ valida per l'osservanza”, ma con una vera e propria norma d'azione del tipo “tutte le volte che ci si trova in una situazione simile a questa, in cui la norma ‘non mentire’ entra in conflitto con la norma ‘aiuta il prossimo’, si deve dare priorità a quest'ultima”. Il discorso in questione svolge quindi tanto la funzione di valutare quali delle norme già esistenti siano adeguate alla situazione, quanto quella di fondare una nuova norma che potrà eventualmente essere tenuta in conto in qualità di “norma già esistente” per futuri discorsi di applicazione/fondazione: una rigorosa distinzione tra due tipi di discorso sembra quindi essere insostenibile.

La posizione da me esposta richiama quella fatta propria da M. Kettner, nel suo articolo *Warum es Anwendungsfragen aber keine Anwendungsdiskurse gibt* (cfr. Kettner: 1993), dove l'autore rivolge diverse obiezioni all'approccio di Günther, tutte impiegate sull'idea che non possano esistere due tipologie rigorosamente distinte di discorso pratico. Le ragioni che giustificano la legittimità di *norme* non possono infatti essere ritenute, secondo l'autore, diverse da quelle volte a giustificare singole *azioni*, perché in entrambi i casi si tratta di ragioni per l'universalizzabilità degli interessi, cioè capaci di incarnare il punto di vista dell'imparzialità: ciò vale anche per i discorsi di applicazione, perché anche nella valutazione di quali caratteristiche della situazione risultano rilevanti per la norma si deve valutare come tali caratteristiche influiscono sull'universalizzabilità degli interessi. Mi pare particolarmente significativo il passo successivo, che ben illustra la continuità e la circolarità tra momento della fondazione e dell'applicazione: “Anche i discorsi di fondazione sulla validità di una norma vengono condotti in qualche tempo e in qualche luogo da una determinata

comunità discorsiva in considerazione delle caratteristiche delle situazioni, per le quali la norma deve essere al contempo adeguata e che devono essere poi caratterizzate come situazioni di riferimento; e i discorsi di applicazione, che devono conservare la validità delle norme, così caratterizzate in situazioni standard, anche in nuove e diverse situazioni, sono solo continuazioni e fasi successive di *discorsi di fondazione*. Questi a loro volta si possono di nuovo descrivere come fasi di *discorsi di applicazione* che creano modelli. Entrambi devono quindi essere descritti probabilmente nel migliore dei modi come fasi all'interno di una prassi circolare di un processo interpretativo di fondazione, il cui più importante problema di riferimento deve essere l'evitare perdite evitabili di coerenza" (Kettner 1993: 374). Alla luce di ciò risulta evidente, da una parte, che l'imparzialità che caratterizza i discorsi di fondazione è propria anche del momento applicativo, cosa che lo stesso Habermas riconosce, e dall'altra, che il momento del giudizio o della *phronesis*, che inizialmente avevamo introdotto come facoltà che permette di mediare tra il livello delle norme universalmente valide e quello delle situazioni particolari, entra a far parte già della procedura di fondazione di norme tramite discorso pratico; la capacità di riconoscere quali caratteristiche in una situazione sono rilevanti per una determinata norma e di valutare in base a ciò quali delle norme già esistenti vanno considerate e in quale rapporto stanno tra loro costituisce infatti già una condizione di possibilità della giustificazione di norme tramite discorsi.

Il fatto che Habermas non abbia riconosciuto ciò dipende a mio avviso dal fatto che gli autori neo-kantiani tendono ad avere una visione riduttiva della *phronesis*, come emerge ad esempio dall'interpretazione che di quest'ultima offre Herbert Schnädelbach in *Was ist Neoaristotelismus?* (cfr. Schnädelbach 1986). Con le parole di Ferrara, che nel suo testo sopra citato si è confrontato criticamente con questa posizione: "Nel suo saggio *Was ist Neoaristotelismus?* Schnädelbach critica le implicazioni scettiche e conservatrici di ciò che chiama 'l'ideologia della *phronesis*'. (...) Schnädelbach sostiene che il neoaristotelismo implica un 'sistematico agganciare l'etica al carro di un qualche ethos esistente'. (...) [D]al momento che l'idea hegeliana di una logica della storia è caduta in un discredito probabilmente finale, il tentativo neoaristotelico di cogliere la presenza della ragione nella storia finisce col ridursi a un cercare la ragione nella tradizione. Infine, Schnädelbach accusa l'etica dell'*ethos* di basarsi su meri imperativi

ipotesi, cioè su ‘regole di prudenza legate alla situazione’. (...) [P]er Schnädelbach l’ideologia della *phronesis* si associa alla rinuncia a qualsiasi universalismo. L’universalismo morale ammesso dall’etica dell’*ethos* è un universalismo “meramente pragmatico”. Il solo modo di recuperare un ruolo per la *phronesis*, secondo Schnädelbach, è quello di ricostruire questo concetto all’interno di una prospettiva kantiana come *giudizio pratico*. Solo così l’elemento pragmatico-universalistico della *phronesis* verrebbe a saldarsi con l’universalismo “vero”. (...) Nell’insieme, riesce difficile evitare l’impressione che la posizione di Schnädelbach abbia una sua plausibilità solo in relazione al contesto intellettuale tedesco e al ruolo, peculiarmente conservatore, che i temi neoaristotelici vi sono venuti assumendo. (...) [N]on riesco a vedere alcuna ‘inevitabile’ affinità tra la *phronesis* e il relativismo o, peggio, tra la *phronesis* e il tradizionalismo” (Ferrara 1998a: 48-50). Condivido sostanzialmente quanto espresso da Ferrara: non c’è nessuna ragione per ritenere che ci sia un nesso strutturale tra *phronesis* e relativismo/conservatorismo; tutt’al più le osservazioni di Schnädelbach possono essere considerate appropriate relativamente al contesto specifico della ripresa di questo concetto da parte di alcuni promotori della cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica” di ispirazione neoaristotelica.⁸ A difesa di Schnädelbach va tuttavia osservato che il ricorso alla *phronesis* non è sufficiente per caratterizzare la razionalità etica: per quanto non sia convinta che la “saggezza pratica” abbia a che fare esclusivamente con la dimensione “prudenziale” propria della razionalità mezzi-fini, ritengo al pari di Schnädelbach (e a differenza di Ferrara) che il concetto di deliberazione morale incentrato sulla *phronesis* debba essere integrato all’interno di una più ampia prospettiva kantiana, come qui si sta cercando di fare. Nella prospettiva che vorrei proporre, la *phronesis* entra in campo in qualità di virtù che deve possedere il soggetto di deliberazione, l’argomentante effettivo o virtuale, che già presuppone, nell’atto di deliberare/argomentare, determinati principi universali, di cui si deve stabilire la gerarchia corretta rispetto alla situazione. Questo è ciò che accade sia quando si tratta di fondare una norma dell’etica pubblica seguendo (U), sia quando si tratta di darsi una massima di comportamento in una data situazione, applicando il principio che Apel ha chiamato (Uh).⁹ La fondazione di norme tramite il discorso pratico è in realtà già un’applicazione di principi giustificati per via trascendentale e – intendo ribadirlo – l’ulteriore livello introdotto

da Habermas, quello dei discorsi di applicazione, non è in realtà distinguibile così nettamente dal piano dei discorsi di fondazione.

Nell'ambito della "riabilitazione della filosofia pratica" tuttavia, accade solitamente che chi, come Gadamer, prende le distanze dall'identificazione della *phronesis* con la razionalità mezzi-fini, nega al contempo che sia possibile subordinare la *phronesis* a qualche forma di conoscenza del bene. Chi al contrario, dal fronte neo-kantiano, caratterizza la *phronesis* nei termini della razionalità strumentale, come nel caso di Vollrath, altro autore citato nel saggio di Ferrara, insiste anche sulla necessità di riconoscere che esiste un'*episteme* ad essa sovraordinata (cfr. Ferrara 1998a: 60). Aristotele è del resto ambiguo su questo punto: se da una parte, come ricorda Gadamer, egli insiste sul fatto che la *phronesis* ha a che fare coi mezzi e non con il *telos* stesso, dall'altra, "che la *phronesis* non sia solo la capacità di scegliere giustamente i mezzi, ma sia essa stessa una *hexis* morale che guarda al fine a cui l'agente è orientato dal suo essere morale, è cosa che risulta chiarissima dal posto che essa occupa all'interno dell'etica aristotelica" (Gadamer 1983: 373). Su quest'ultimo aspetto, come evidenziato da Ferrara, hanno posto l'accento autori come Helmuth Kuhn, cui fa riferimento lo stesso Gadamer, e MacIntyre: "Un'altra linea argomentativa – perseguita da Kuhn e anche da MacIntyre – insiste sul punto che, nella sfera pratica, il riflettere sui mezzi comporta sempre una specificazione del fine, la quale ci porta a sua volta ad affinare la conoscenza del fine. La ricerca del bene non è infatti la ricerca di qualcosa di cui già si sa esattamente com'è fatto, non somiglia alla ricerca di un giacimento petrolifero di cui s'ignora soltanto l'esatta ubicazione, ma è piuttosto la ricerca di qualcosa che si conosce solo a grandi linee – altrimenti la nostra ricerca non potrebbe avere alcuna direzione – ma che si specifica ulteriormente ogni volta che lo mettiamo a confronto con ciò che nella nostra rappresentazione ne costituirebbe la realizzazione in un dato contesto" (Ferrara 1998: 61). Considerazioni analoghe si ritrovano nello stesso Gadamer, che afferma che per Aristotele le idealità morali non sono qualcosa d'insegnabile, ma sono degli *schemi*, che "si concretizzano solo sempre nella concreta situazione in cui si agisce" e non sono né "norme scritte nelle stelle", né "pure convenzioni" (Gadamer 1984: 372): "non c'è nessuna conoscenza determinata una volta per tutte di ciò che debba valere in generale come il fine della vita giusta"; "il sapere che ha per oggetto questi schemi ideali è lo stesso sapere che

deve rispondere alle esigenze della situazione del momento” (Gadamer 1983: 373). Queste riflessioni spiegano perché Gadamer consideri problematico il concetto di applicazione in ambito morale: “Il concetto di applicazione è altamente problematico. Si può infatti applicare solo ciò che già prima si possiede. Il sapere morale però non è qualcosa che si possiede già di per sé e si debba solo applicare alle situazioni concrete. L’immagine che l’uomo si fa di ciò che deve essere, quindi per esempio i concetti di giusto e ingiusto, (...) sono in un certo senso delle immagini guida a cui egli guarda nell’azione. Ma si riconosce qui una differenza fondamentale rispetto all’immagine guida che, per esempio, è rappresentata dal progetto di un oggetto da produrre che guida l’artigiano nella sua opera. Ciò che è giusto, per esempio, non è pienamente determinabile in modo indipendente dalla situazione. (...) È vero che anche il giusto sembra presentarsi in modo altrettanto chiaramente determinato. Ciò che è giusto, infatti, è scritto nelle leggi e parimenti è contenuto in regole generali di comportamento che, sebbene non scritte, sono però estremamente precise e obbliganti. (...) Se si riflette, ci si accorge subito che l’applicazione delle leggi comporta una peculiare problematicità giuridica. La situazione dell’artigiano è tutt’altra. Disponendo del progetto e delle regole dell’esecuzione, quando si mette concretamente all’opera può darsi che sia costretto ad adattarsi a determinate condizioni reali, e per esempio debba rinunciare a realizzare il suo piano esattamente nel modo in cui l’aveva pensato dapprima. Ma questa rinuncia non significa affatto che in tal modo si modifichi e si perfezioni il suo sapere su ciò che egli ha da fare. (...) Per contro la condizione di colui che “applica” la giustizia è del tutto diversa. È vero che anche lui dovrà, nel caso concreto, prescindere dall’esattezza rigorosa della legge. *Ma quando ciò accade non è perché non si può fare di meglio, bensì perché altrimenti non sarebbe giusto.*” [corsivo mio] (Gadamer 1983: 368-369). Trovo questa tesi di Gadamer, peraltro molto nota, del tutto condivisibile: non si può definire *propriamente* il processo attraverso cui i partecipanti al discorso (virtuali o meno) fondano norme tramite (U) come un’applicazione dei principi morali fondamentali ricavabili dai presupposti del discorso, né si può parlare di applicazione nei casi in cui i partecipanti al discorso devono valutare se una norma così fondata tramite (U) sia adatta ad una situazione determinata. In entrambi i casi occorre qualcosa come la deliberazione morale, che nulla ha a che fare con una *techne* e mai potrà essere sostituita da

quest'ultima. Tale processo di deliberazione richiede di prender parte almeno virtualmente a discorsi sotto la guida di (U), la cui formulazione già implica, come abbiamo visto, che i partecipanti al discorso esercitino la *phronesis*. Le considerazioni di Gadamer sono sufficienti per mettere in discussione la rigida distinzione tra discorsi di fondazione e di applicazione introdotta da Habermas sulla scia di Günther, nonché la distinzione apeliana tra parte A e parte B dell'etica del discorso, che prende le mosse dalla distinzione di piani di Habermas radicalizzandola ulteriormente.¹⁰ Esse avvalorano inoltre la tesi sostenuta nella prima parte dell'articolo, che metteva in guardia dall'intendere il discorso pratico come una procedura che, se seguita correttamente, ovvero facendosi guidare da (U), non può che condurre a un accordo razionale. Questo significherebbe infatti ricondurre a *techné* la stessa pratica argomentativa, in cui invece svolgono un ruolo fondamentale la dimensione ermeneutica e valutativa, e quindi la *phronesis*. È infine innegabile che i principi morali stessi svolgano la funzione di schemi di orientamento, che si arricchiscono di contenuto ogni volta che vengono messi alla prova nelle situazioni di vita particolari. Un concetto come quello di giustizia, ad esempio, si determina vieppiù di situazione in situazione, non è già a priori completamente articolabile nella sua ricchezza di contenuto e di determinazioni di significato. In questo senso si può anche dover sospendere delle norme considerate *prima facie* valide, come la norma che prescrive di non mentire nel celebre esempio della disputa Kant-Constant, proprio al fine di garantire una giustizia maggiore, e ogni volta che si deve deliberare su quale norma *prima facie* valida debba avere priorità in un dato caso si arricchisce appunto di determinazioni lo stesso concetto di giustizia.

Tutto ciò non toglie che ci sia un limite di fondo nella posizione di Gadamer e in generale nelle varie impostazioni neo-aristoteliche d'ispirazione ermeneutica affermatosi nel contesto della "riabilitazione della filosofia pratica", limite che rende necessaria una loro integrazione in senso kantiano. Pur ammettendo che concetti come quello di giustizia, di solidarietà e di rispetto e principi morali fondamentali ad essi relativi siano degli schemi generali, che non hanno un significato completamente determinato prima di venir "applicati" tramite la *phronesis* e il discorso pratico nelle diverse situazioni esistenziali, resta il fatto che hanno comunque un significato sufficientemente determinato da condurre a porre la questione della loro giustificazione teorica, ovvero, da un punto di vista

kantiano, della loro fondazione trascendentale. Perché fare il bene e non piuttosto il male? Perché agire giustamente e non seguire semplicemente le proprie inclinazioni? Mi sembra che il merito fondamentale dell'etica del discorso, in particolare nella sua versione apeliana, fortemente trascendentalistica, consista proprio nell'aver posto al centro del dibattito etico contemporaneo queste questioni, trattandole con la dovuta radicalità. Il fatto che Apel abbia tentato, a mio avviso giustamente e coraggiosamente, di dare una risposta razionale "ultima" a questo genere di domande non significa tuttavia che la prospettiva etico-discorsiva sovradetermini il ruolo della razionalità nelle questioni morali: dalla stessa formulazione di (U), coniato da Habermas e accolto da Apel, emerge chiaramente che c'è una piena consapevolezza dei limiti della ragione, dove si tratta di deliberare e agire "in situazione". È chiaro che, dal momento che ogni situazione comunicativa è collocata nello spazio e nel tempo e la mente umana è soggetta a limiti cognitivi, non si possa fare altro che presumere quali possano essere le conseguenze e gli effetti secondari delle norme che si propongono nel dibattito pubblico. Apel insiste sul fatto che c'è sempre un abisso tra la "comunità reale" e la "comunità ideale" della comunicazione, che deve tuttavia essere anticipata controfattualmente in ogni discorso effettivo perché ha la funzione di ideale regolativo. Sebbene non sia altrettanto inequivocabile il carattere puramente "regolativo" della "situazione linguistica ideale" habermasiana, poiché l'autore ha voluto, almeno per un certo periodo, attribuirvi un carattere "costitutivo", abbiamo visto come egli stesso si sia reso conto del fatto che non esiste un criterio esterno per stabilire quando ci si trova effettivamente in una situazione linguistica ideale, il che equivale ad ammettere che nulla può garantire la validità delle norme che vengono giustificate. Apel afferma del resto chiaramente che il principio del fallibilismo caratterizza i discorsi pratici, sebbene tali discorsi presuppongano dei principi che, avendo carattere trascendentale, non possono essere a loro volta fallibili. Porre l'accento sulla funzione svolta dalla *phronesis* nei discorsi pratici non è quindi incompatibile con lo "spirito" dell'etica del discorso, sebbene stando alla "lettera" della "dottrina" non sia possibile individuare un'adeguata trattazione del concetto in questione. Spero infatti di essere riuscita a mostrare che dare centralità a questo concetto anche all'interno di una prospettiva kantiana non significa necessariamente abbandonare il giudizio morale all'arbitrarietà o sancire una vittoria dell'*ethos* storicamente dato

sull'autonomia della ragione, come alcuni neo-kantiani sembrano sostenere. La capacità dell'etica del discorso di giustificare per via trascendentale una cornice normativa minimale, che costituisce la stella polare di ogni deliberazione, permette infatti di evitare quest'esito, attribuendo tanto ai principi universali quanto alla *phronesis* il ruolo che loro spetta.

3. *Phronesis* e *Urteilstkraft*

Tra i fautori della riabilitazione della filosofia pratica c'è chi, come Otfried Höffe, ha provato a realizzare una simile conciliazione tra universalismo morale e capacità di deliberare alla luce delle situazioni concrete, facendo riferimento direttamente ai testi kantiani, nella convinzione che già all'interno della prospettiva kantiana, opportunamente riaggiornata, sia in realtà possibile individuare gli strumenti adatti per superare i limiti che i neo-aristotelici attribuiscono ai neo-kantiani, vale a dire la scarsa considerazione dei contesti particolari della deliberazione. Nel suo articolo *Universalistische Ethik und Urteilstkraft* (cfr. Höffe 1990) l'autore prende le mosse dai diversi studi che, a partire dalle lezioni sulla filosofia politica di Kant della Arendt, sono stati dedicati alle riflessioni kantiane sulla facoltà di giudizio della terza critica, al fine di mostrare come esse non siano in realtà rilevanti soltanto per l'ambito estetico, ma anche per quello etico-politico.¹¹ Höffe non è tuttavia convinto che la corrente interpretativa inaugurata dalla Arendt possa dare molti frutti, perché in essa la riabilitazione della categoria del giudizio non viene accompagnata da un'adeguata riflessione sui principi universalistici su cui comunque devono basarsi l'etica e la politica. Ciò che tenta di fare Höffe è quindi andare a cercare i passi in cui Kant fa riferimento alla facoltà del giudizio non tanto nella *Critica del giudizio*, quanto nelle opere di filosofia morale, nelle quali è preminente il riferimento a principi universalistici. Come punto di partenza della sua analisi cita un passo dalla prefazione alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, in cui Kant afferma che: “[Le] leggi [morali] richiedono, certo, una facoltà di giudicare scaltrita dall'esperienza (*durch Erfahrung geschärfte Urteilstkraft*), sia per saper distinguere i casi in cui sono applicabili, sia perché trovino accoglimento e applicazione nella volontà dell'uomo, il quale, affetto com'è da molte inclinazioni, pur essendo capace dell'idea di una ragione pura pratica, non può tradurla

facilmente in pratica nel suo comportamento” (Kant 2006a: 45). L’autore rileva che le due funzioni qui attribuite da Kant alla facoltà di giudizio sono le stesse che Aristotele nell’*Etica nicomachea* attribuisce alla *prohairesis* (termine che in base ai contesti si potrebbe tradurre con: decisione, intenzione, proposito o preferenza), vale a dire, da una parte, il ruolo teoretico o cognitivo proprio della *phronesis* di connettere l’universale – in Aristotele, un atteggiamento morale, in Kant, una massima morale – col caso particolare, dall’altra il compito pratico di contribuire a far sì che i principi vengano effettivamente riconosciuti, che Aristotele attribuisce non tanto alla *phronesis* ma all’*areté ethiké* (Höffe 1990: 542-543). Per Höffe questo parallelismo tra Kant e Aristotele testimonia che non si può propriamente parlare di visioni alternative e che è legittimo richiamarsi alla *phronesis* anche all’interno di un orizzonte kantiano, essendo la *phronesis* un aspetto dell’*Urteilskraft*. L’autore evidenzia tuttavia anche come lo spazio lasciato da Kant alla facoltà di giudizio nelle opere morali sia molto limitato: a parte questo riferimento, pur molto significativo, nella prefazione, Höffe non ne ha riscontrati altri all’interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, mentre ha osservato come nella *Critica della ragion pratica* venga introdotta un’altra forma di giudizio, il “giudizio pratico puro” (*reine praktische Urteilskraft*) (Höffe 1990: 545), che è proprio il giudizio all’opera nell’esperimento della universalizzazione. Trattandosi però di una forma *pura* di giudizio, si distingue da quel giudizio “scaltrito dall’esperienza” cui Kant ha fatto riferimento nella prefazione alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, l’unico ad avere una sua rilevanza nel nostro contesto: l’idea di un “giudizio pratico puro” poco ci dice infatti sulla possibilità di far rientrare la *phronesis* nella giustificazione delle massime, trattandosi di una forma di giudizio che agisce indipendentemente da ogni esperienza e quindi del tutto a priori. Il test di universalizzazione non prevede, a differenza che nell’etica del discorso, la riflessione sulle conseguenze della massima: o meglio, sottolinea Höffe, la valutazione delle conseguenze è richiesta nell’applicazione della massima alla situazione determinata, ma non nella scelta della massima in quanto tale (cfr. Höffe 1990: 548). Dall’interpretazione di Höffe emerge quindi come Kant abbia preso in considerazione il problema dell’applicazione e quindi della riflessione sulle conseguenze, ma il “giudicare scaltrito dall’esperienza” non svolgerebbe alcun ruolo nella determinazione della volontà (*Willensbestimmung*), ovvero, per tornare alla terminologia dell’etica del

discorso, nei “discorsi di fondazione”, ma solo nel momento applicativo, che viene visto come nettamente distinto dal momento “fondativo” e operante in modo diverso. Abbiamo visto che nell’etica del discorso le cose stanno invece un po’ diversamente: sebbene Apel e Habermas, fedeli all’impianto kantiano, si siano sforzati di mantenere questi due momenti operativamente distinti, con l’introduzione già all’interno di (U) della valutazione delle conseguenze della norma la *Urteilskraft* non può non entrare in gioco già al livello fondativo.

Con la trasformazione in chiave comunicativa dell’impianto kantiano proposta dai fautori della *Diskursethik*, d’altra parte, sembra proprio che diventi possibile realizzare in parte il tentativo della Arendt, e degli studiosi che a lei in questo si sono ispirati, di applicare sul piano specificamente etico alcune riflessioni che Kant ha svolto nella *Critica del giudizio*, in particolare nel paragrafo 40, citato proprio dalla Arendt nelle sue lezioni (cfr. Arendt 1983: 108 ss.) in cui si introduce il concetto di *sensus communis*, che comporta un momento comunicativo. Vale la pena di riportare questo celebre passo: “[P]er *sensus communis* si deve intendere l’idea di un senso che abbiamo *in comune*, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori*, del modo di rappresentarne di tutti gli altri, per mantenere in un certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusioni che avrebbero influenza dannosa sul giudizio. Ora ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio” (Kant 1997: 263-265). Kant si rifà al *sensus communis* per rendere conto della dimensione intersoggettiva, che richiede virtualmente un momento comunicativo, del giudizio di gusto. La capacità di mettersi al posto degli altri che in esso è implicata non costituisce tuttavia una prerogativa esclusiva di tale tipo di giudizio: poco dopo, sempre nel paragrafo 40, Kant sottolinea infatti come quelle che chiama le “massime del senso comune”, di cui fa parte la massima del “pensare esteso”, che consiste appunto nel pensare mettendosi al posto degli altri, non sono una parte della critica del gusto, per quanto possano essere utili per illustrarne i principi (cfr. Kant 1996: 265-267). Come ricordato da Höffe (cfr. Höffe 1990: 541) e da Cunico (cfr. Cunico 2017:

394 ss.), a tali massime Kant fa infatti riferimento anche in contesti completamente diversi, come ad esempio nell'*Antropologia pragmatica* (cfr. paragrafo 59), dove queste non appaiono strettamente legate a una sfera specifica della razionalità umana, ma vengono presentate come massime del pensiero razionale come tale (cfr. Kant 2006c: 650). Qui Kant stesso fa riferimento a un passo precedente dello stesso testo (cfr. paragrafo 43), in cui le solite tre massime (a) Pensare da sé, b) Pensarci al posto degli altri (nelle relazioni con gli altri), c) Pensare sempre in accordo con se stesso) vengono intese come “massime per giungere alla saggezza” (*Weisheit*) (Kant 2006c: 621). Quest’ultimo riferimento è per noi di particolare rilevanza: il concetto di saggezza qui citato da Kant può, infatti, facilmente essere accostato all’idea di *phronesis*. Scrive Cunico in relazione alla seconda massima: “Si tratta, come si vede, di una universalità concreta, plurale, dialogica (almeno potenzialmente) ben diversa da quella dei giudizi *a priori*, che si raggiunge applicando monologicamente le leggi della logica o l’analisi trascendentale” (Cunico 2017: 394-395). Da queste riflessioni emerge come già in Kant ci sia la consapevolezza che il modo di operare della razionalità umana sia intrinsecamente dipendente da una dimensione intersoggettiva, virtualmente comunicativa,¹² e come questo *modus operandi* della ragione sia intrinseco alla nostra capacità di giudizio (estetico, ma non solo) e abbia a che fare col raggiungimento della saggezza. Si può dire che i fautori dell’etica del discorso, insistendo sulla dimensione comunicativa della razionalità umana in generale, e in particolare della razionalità pratica, abbiano sviluppato degli spunti già presenti in Kant stesso, pur non avendolo mai riconosciuto, avendo al contrario insistito sul carattere “monologico” dell’approccio kantiano. Non c’è dubbio tuttavia che l’irrelevanza della dimensione del “giudizio affinato dall’esperienza” nell’ambito della ragion pratica sia un limite dell’approccio kantiano e che l’etica del discorso, con la formulazione del principio (U), attento alle conseguenze dell’agire nel contesto, abbia contribuito a superarlo, sebbene poi abbia a sua volta misconosciuto il ruolo del giudizio e della *phronesis* sul piano fondativo. Ritengo quindi che occorra insistere sul recupero di questi concetti entro la prospettiva etico-discorsiva, proprio per far risaltare appieno le potenzialità dell’etica del discorso nel riattualizzare l’approccio kantiano nelle sue molteplici sfaccettature e nell’inglobare in sé

quell'attenzione alla dimensione contestuale dell'azione posta al centro del dibattito contemporaneo dalle etiche neo-aristoteliche.

Note

1. Per quanto riguarda il contesto tedesco della riabilitazione della filosofia pratica (cfr. Riedel 1972-1974), vanno citati autori come Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Wilhelm Hennis, Otfried Höffe e Rüdiger Bubner. Nell'ambito anglosassone faccio invece riferimento soprattutto a Alasdair MacIntyre.
2. È noto che Habermas ha preso le distanze dall'impostazione trascendentalistica forte di Apel, preferendo parlare di approccio "trascendentale debole" o "quasi trascendentale". Ritengo tuttavia che questo tentativo di indebolire il trascendentalismo sia del tutto inconsistente e non possa che condurre ad un'estensione illimitata del fallibilismo, che, come Apel ha giustamente rilevato, è incompatibile col progetto habermasiano di fondazione della morale. Su questo si veda Apel 1997.
3. Mi riferisco alla mia tesi di dottorato, dal titolo "Perché essere morali? Strategie di fondazione: K.-O. Apel e J. Habermas a confronto con C. Taylor", che mi accingo a pubblicare a breve.
4. Questo vale chiaramente più per la versione apeliana che per quella habermasiana dell'etica del discorso. Cfr. in proposito la nota 2.
5. Nella teoria habermasiana dell'agire comunicativo il discorso pratico ha la funzione di riflettere criticamente su pretese di giustizia normativa e si distingue perciò dal discorso teoretico, volto a tematizzare pretese di verità.
6. Per il concetto di "situazione linguistica ideale" (*ideale Sprechsituation*) cfr. in particolare Habermas 1985: 177.
7. Va intesa così la tesi di Habermas secondo cui la "situazione linguistica ideale" non svolgerebbe soltanto la funzione di idea regolativa, come per Apel il concetto di "comunità ideale della comunicazione", ma avrebbe anche carattere "costitutivo".
8. Un'interpretazione in senso conservatore della *phronesis* può essere ad esempio rintracciata in Marquard 1991, dove l'autore, rivolgendosi criticamente all'etica del discorso, insiste sul ruolo delle consuetudini e dell'*ethos* storicamente tramandato.
9. Il cosiddetto "Handlungsprinzip" (Uh) recita: "Agisci soltanto secondo una massima dalla quale tu, in virtù di una reale intesa coi coinvolti o coi loro rappresentanti, oppure – sostitutivamente – in virtù di un corrispondente esperimento di pensiero, puoi presupporre che le conseguenze e gli effetti secondari, che derivano presumibilmente dalla sua generale osservanza per la soddisfazione degli interessi di ogni singolo coinvolto, possano venir accettate senza costrizione da parte di tutti i coinvolti in un discorso pratico".¹ (Cfr. Apel, 1988: 123). Con l'introduzione di un principio guida nella scelta/giustificazione di massime di comportamento, Apel ha esteso l'ambito di pertinenza dell'etica del discorso, che può in questo modo essere intesa come un'etica in senso lato, non soltanto come un'etica pubblica in senso stretto.
10. La prima occorrenza della distinzione tra parte A e parte B dell'etica del discorso, che da quel momento in poi rimarrà una costante della filosofia morale apeliana, si trova nell'intervento di Apel al convegno di Paderborn del 1976 dedicato al problema della fondazione di norme (cfr. Apel 1978).

11. La raccolta di lezioni della Arendt dedicate al ruolo del concetto di giudizio in Kant in relazione alla sfera del politico (cfr. Arendt 1982) fa da capostipite ad una serie di testi con finalità analoghe, quali il già menzionato testo di Vollrath sulla ricostruzione del giudizio politico e Pleines 1983, quest'ultimo rilevante più per l'ambito prettamente etico che per quello politico. Anche in un capitolo del sopra citato testo di Ferrara, intitolato significativamente "Da Kant a Kant: una normatività senza principi", si propone una lettura della *Critica del giudizio* ispirata alla lettura arendtiana, sebbene l'autore non abbia ommesso di avanzare critiche a quest'ultima (Cfr. Ferrara 1998b).

12. A ulteriore conferma di questa tesi va naturalmente menzionato il concetto kantiano di "uso pubblico della ragione" nel saggio *Che cos'è l'Illuminismo?*, come giustamente ha fatto la Arendt (cfr. Arendt 1982).

Bibliografia

Apel, K.-O. (1978), "Der Ansatz von Apel", in W. Oelmüller (ed.), *Materialen zur Normendiskussion 1: Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn: Schöningh, 151-203.

Apel, K.-O. (1986), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa.

Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1992), *Etica della comunicazione*, Milano: Jaca Book.

Apel, K.-O. (1997), *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano: Guerini e Associati, tr. it. parz. di Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (2004), *Lezioni di Aachen e altri scritti*, Cosenza: Pellegrini, tr. it. parz. di Apel, K.-O., Niquet, M. (eds.) (2002), *Diskursethik und Diskursanthropologie – Aachener Vorlesungen*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Arendt, H. (1982), *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova: Il Melangolo, tr. it. di Arendt, H. (1982), *Lecturers on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.

Aristotele (2000), *Etica nicomachea*, Milano: Bompiani.

Cunico, G. (1988), *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Genova: Marietti.

Cunico, G. (2017), "Il principio buono", in *Humanitas* 3, 389-402.

Ferrara, A. (1998a), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano: Feltrinelli.

Ferrara, A. (1998b), "Judgment, Identity and Authenticity: a Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant", in *Philosophy and Social Criticism* 24, 2-3, 113-136.

Gadamer, H. G. (1983), "L'attualità ermeneutica di Aristotele", in Id., *Verità e metodo*, Milano:

Bompiani 363-376, tr. it. di Gadamer, H. G. (1960), "Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles", in Id., *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 312-329.

- Günther, K. (1988), *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Günther, K. (1993), "Warum es Anwendungsdiskurse gibt", in *Jahrbuch für Recht und Ethik* 1, 379-389.
- Habermas, J. (1980), "Discorso e verità", in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna: Il Mulino, 319-343, tr. it. di Habermas, J. (1985), "Wahrheitstheorien", in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 127-183.
- Habermas, J. (1985), *Etica del discorso*, Bari-Roma: Laterza, tr. it. di Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1994), "Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?", in Id., *Teoria della morale*, Roma-Bari: Laterza, 5-27, tr. it. di Habermas, J. (1991), "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?", in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 9-30.
- Höffe, O. (1990), "Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44, 4, 537-563.
- Kant, I. (1997), *Critica del giudizio*, Bari-Roma: Laterza, 263-265, tr. it. di Kant, I. (1968), *Kritik der Urteilskraft*, in Id., Akademie-Textausgabe, de Gruyter, Berlin, 5, 165-487.
- Kant, I. (2006a), *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti* (a cura di P. Chiodi), Torino: Utet, 43-133, tr. it. di Kant, I. (1968), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Id., Akademie-Textausgabe, de Gruyter, Berlin, 4, 385-464.
- Kant, I. (2006b), *Critica della ragion pratica*, in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti* (a cura di P. Chiodi), Torino: Utet, 135-315, tr. it. di Kant, I. (1968), *Kritik der praktischen Vernunft*, in Id., Akademie-Textausgabe, de Gruyter, Berlin, 5, 1-164.
- Kant, I. (2006c), *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti* (a cura di P. Chiodi), Torino: Utet, 341-757, tr. it. di Kant, I. (1968), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in Id., Akademie-Textausgabe, de Gruyter, Berlin, 7, 117-334.
- Kant, I. (2017), *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, Roma: Editori Riuniti Univ. Press, tr. it. di Kant, I. (1968), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in Id., Akademie-Textausgabe, de Gruyter, Berlin, 8, 33-42.
- Kettner, M. (1993), "Warum es Anwendungsfragen aber keine 'Anwendungsdiskurse' gibt", in *Jahrbuch für Recht und Ethik* 1, 365-378.
- Kuhn, H. (1960), "Der Begriff der Prohairesis", in D. Henrich et al. (eds.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- MacIntyre, A. (2007), *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma: Armando Editore, tr. it. di MacIntyre, A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Marquard, O. (1991), *Apologia del caso*, Bologna: Il Mulino, tr. it. di Marquard, O. (1986), *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Pleines, J. E. (1983), *Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft*, Würzburg e Rodopi, Amsterdam: Königshausen & Neumann.

Diskurs, phronesis e Urteilskraft: *quale rapporto?*

- Putnam, H. (2004), "Valori e norme", in Id., *Fatto/Valore. Fine di una dicotomia*, Roma: Fazi Editore, 124-148, tr. it. di Putnam, H. (2001), "Werte und Normen", in L. Wingert e K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit: Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 280-313.
- Riedel, M. (ed.) (1972-1974), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg: Rombach.
- Schnädelbach, H. (1986), "Was ist Neoaristotelismus?", in W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 38-63.
- Vollrath, E. (1977), *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart: Klett-Cotta.

