

ETHOS STORICO E UNIVERSALISMO. PROBLEMI DI UNA CRITICA CONTESTUALISTA ALL'ETICA DEL DISCORSO

DI STEFANO BRACALETTI

1. *Universalismo e contestualismo*

A partire dagli anni sessanta si sono chiaramente delineati, all'interno della riflessione filosofica tedesca sull'etica, due filoni analitici che si sono richiamati ad Aristotele e Kant¹. Il primo riprende da Aristotele la nozione di φρόνησις, quale modello per definire e comprendere la razionalità della prassi e la sua intrinseca irriducibilità al sapere teoretico. In tale contesto, la prassi ha già una valenza eticamente significativa che trova espressione, concretamente, nelle norme storiche che in ogni epoca definiscono particolari ambiti d'azione e che incarnano un'idea pre-filosofica di ciò che giusto. È questo il concetto, anch'esso di derivazione aristotelica, di Ethos². Qualsiasi tentativo di spostare la definizione/valutazione di queste norme sul piano di una critica filosofica per poi reinserirle in una prassi ora corretta e razionalizzata – e quindi di guidarla attraverso criteri esterni e processi deliberativi astratti – è fuorviante e destinato allo scacco.

Il filone kantiano – o, come è stato definito, postkantiano – ha ripreso dal pensatore di Königsberg alcuni aspetti chiave e in particolare 1) il rifiuto di fondare l'etica su una determinata concezione metafisica del mondo; 2) l'idea di un'etica normativa e controfat-

1 L'inquadramento generale delle due correnti si basa su G. Fornero, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania*, in N. Abbagnano, G. Fornero, F. Restaino e D. Antiseri (a cura di), *La filosofia contemporanea*, vol. 3, Torino, Utet, 1994, pp. 195-220. Cfr. anche la bibliografia ivi citata tra cui segnaliamo in particolare AA.VV., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 2 voll., 1972-1974. In lingua italiana, L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi: una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma, Jouvence, 1987; F. Volpi, *Che cosa significa aristotelismo?*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, Marietti, 1988, pp. 111-135; F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'*, in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. 128-148 e 253-259; F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, Francisci, 1980, pp. 11-89.

2 «L'ethos è originariamente lo spazio abituale in cui vivono sia l'uomo che gli animali. Ciò che per il cavallo è il pascolo per il pesce è l'acqua per uomo è la città. Al tempo di Aristotele questo significato originario si era ampliato sino a comprendere non solo gli usi costumi le consuetudini ma anche le istituzioni che li sorreggono: la casa, il culto degli dei, i sodalizi di amici, le comunità di guerra di festa di sepoltura. L'originalità di Aristotele consiste appunto nell'aver la vita morale su questo humus storico concreto» (J. Ritter, *Metafisica e politica: studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 98, citato in G. Fornero, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania cit.*, p. 207).

tuale in opposizione alla semplice descrizione empirica ed analisi delle norme vigenti in determinati momenti storici; 3) il privilegiamento di un'etica del dovere rispetto all'etica eudaimonistica dei fini, propria appunto dalla tradizione aristotelica.

Neoaristotelici e postkantiani delineano quindi due visioni radicalmente opposte della morale, una, per così dire, «contestualista» ed una universalista. La visione contestualista neoaristotelica insiste sul carattere esclusivamente storico e locale della ragione. Questa, come chiarito dalla ermeneutica, non può esistere mai in una dimensione pura e universale ma solo nella particolarità delle varie tradizioni sociali e linguistiche. La riflessione pratico-morale dovrebbe allora avere esclusivamente il compito di chiarificazione delle norme in cui queste tradizioni si esprimono, nell'eliminazione delle contraddizioni e nella aggiunta di altre norme coerenti.

La prospettiva universalista si sforza al contrario di chiarire la capacità della ragione di svincolarsi dai condizionamenti locali situazionali attraverso le «potenzialità decontestualizzanti e deprospettivizzanti implicite nella comunicazione linguistica». Per comprendere il senso di questa contrapposizione particolarmente significativo è, a nostro avviso, il confronto tra la posizione di Jürgen Habermas, senz'altro la più rilevante della corrente postkantiana, così come sviluppata in particolare nel testo *Etica del discorso*³ e quella di E. Tugendhat fortemente critico delle posizioni universaliste⁴ a partire da un'idea di morale radicata appunto in un ethos storico concreto.

Nonostante le posizioni contestualiste possano risultare apparentemente convincenti rispetto alla complessa e controintuitiva costruzione habermasiana, esse presentano molte difficoltà e punti oscuri, che, dopo una breve volutamente sommaria esposizione dei concetti chiave dell'etica del discorso, cercheremo di mettere in luce.

2. L'etica del discorso

La proposta di Habermas riprende i tre presupposti dell'etica kantiana sopra accennati, togliendoli dalla dimensione puramente soggettiva e coscienziale e declinandoli secondo una dimensione linguistica definita dalla pragmatica universale. La valutazione morale non avviene, più come nel modello kantiano, nello spazio della pura interiorità ma si realizza attraverso discorsi pratici intersoggettivi. L'etica del discorso ricava la possibilità e il senso di una morale universalistica dai presupposti universali dell'argomentazione.

Complementare all'impostazione trascendentale pragmatica, che tra poco esporremo più dettagliatamente, è per l'etica del discorso il riferimento psicologico alla teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg. Kohlberg identifica sei stadi morali classificati a gruppi di due, inquadrati in tre livelli: *livello pre-convenzionale*, *convenzionale* e *post-convenzionale*. Gli stadi si presentano in una successione invariante e irreversibile e costituiscono una gerarchia. Ogni stadio, cioè, si trova su un livello cognitivo più elevato, nel senso che permette di risolvere problemi morali più complessi e non risolvibili nello stadio precedente. Il principio evolutivo alla base dello sviluppo è la progressiva universalizzazione dell'applicazione del principio di reciprocità. Abbiamo allora:

1) livello *pre-convenzionale*. Assenza di parametri socio-culturali, soggettivismo in-

3 J. Habermas, *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

4 E. Tugendhat, *Problemi di etica*, Torino, Einaudi, 1987.

genuo del giudizio. I soggetti, le loro azioni e i loro motivi sono situati su un unico piano di realtà. Qualora sorgano conflitti vengono valutate solo le conseguenze dell'azione;

2) livello *convenzionale*. Comportamento orientato a norme morali codificate culturalmente e socialmente. Fondamentale diventa la conformità o meno a un ruolo sociale e a delle norme accettate. Le azioni sono valutate rispetto a questi due parametri e non più rispetto alle conseguenze;

3) livello *post-convenzionale*. Comportamento orientato a principi universalistici non ricavati dall'esperienza ma scelti consapevolmente attraverso una valutazione critico riflessiva. Le norme perdono la loro validità naturale e devono essere giustificate dal punto di vista di valori universali⁵.

Un ragionamento morale maturo – quale dovrebbe essere possibile, secondo Kohlberg, negli individui che hanno raggiunto il sesto stadio del livello post-convenzionale – dovrebbe rispondere a tre caratteristiche fondamentali: 1) cognitivismo, 2) universalismo, 3) formalismo. Gli individui che lo mettono in pratica dovrebbero cioè (1) essere in grado di risolvere problemi morali in modo razionale, portando ragioni valide per le loro scelte. Un giudizio morale siffatto dovrebbe poi essere (2) formulato e costruito in modo da essere accettato da chiunque si trovi nella stessa situazione, indipendentemente dalla sua origini culturali e sociali. Questo significherebbe (3) essere in grado di liberarsi delle proprie prospettive di valore, legate a determinate idee di vita buona per orientarsi soltanto secondo prospettive universali e impersonali di giustizia e reciprocità.

A prescindere da critiche di vario tipo portate alla teoria nel suo insieme⁶, è lo stesso

5 Nel dettaglio i 6 stadi sono i seguenti: *Stadio 1. Lo stadio della punizione e dell'obbedienza*. Giusto è obbedire letteralmente alle regole dell'autorità, evitando punizioni e senza procurare danno fisico. *Stadio 2. Lo stadio della finalità strumentale individuale e dello scambio*. È giusto seguire le regole quando ciò sia nell'interesse immediato di qualcuno. Giusto è agire per soddisfare i propri interessi e bisogni e permettere agli altri di fare lo stesso. *Stadio 3. Lo stadio delle aspettative interpersonali reciproche, delle relazioni e del conformismo*. Il giusto sta nello svolgere un ruolo corretto, nell'occuparsi degli altri e dei loro sentimenti, nel mantenere fedeltà e fiducia verso i partners, e nell'essere motivati a seguire le regole e le aspettative. *Stadio 4. Lo stadio del sistema sociale e della conservazione della coscienza*. Il giusto sta nel compiere il proprio dovere nella società, nel sostenere l'ordine sociale, e nel promuovere il benessere della società e del gruppo. *Stadio 5. Lo stadio dei diritti prioritari e del contratto sociale o dell'utilità*. È giusto sostenere i diritti basilari, i valori e i contratti legali di una società, anche se sono in conflitto con le regole e le leggi concrete del gruppo. [...] Le ragioni per agire giustamente sono, in generale, il sentirsi obbligati a obbedire alla legge perché si è stipulato un contratto sociale di agire secondo leggi, e rispettarle per il bene di tutti e per proteggere i diritti propri e altrui. *Stadio 6. Lo stadio dei principi etici universali*. Questo stadio si caratterizza per via dei principi etici universali che tutta l'umanità dovrebbe seguire. 1. Nei riguardi di ciò che è giusto, lo stadio 6 è guidato da principi etici universali. Leggi particolari e accordi sociali sono di solito validi perché si fondano su tali principi. Quando le leggi violano questi principi, si agisce in accordo con i principi. Questi ultimi sono principi universali di giustizia: l'eguaglianza dei diritti umani e il rispetto per la dignità degli esseri umani quali individui. 2. La ragione per agire giustamente è che, in qualità di persone razionali, si è scorta la validità dei principi e ci si è impegnati a seguirli (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso* cit., pp. 131-133).

6 Quella più diffusa è la connessione tra la teoria di Kohlberg e posizioni politiche di tipo liberale, nonché il fatto che essa rispecchia ed esprime la morale tipica di società capitalistiche occidentali, cioè eccessivamente razionalistica (per cui sono stati proposti modelli alternativi di morali contestuali della fedeltà dell'altruismo e della reciprocità, modelli cioè di morali non cognitive). Inoltre, è stato fatto osservare che una possibilità sempre maggiore di risoluzione dei conflitti morali, come si manifesta nel progredire degli stadi, porta con sé inevitabilmente l'idea di una maggiore stabilità sociale, e risulta così funzionale all'ordine dominante. Sono stati anche condotti esperimenti per

Kohlberg ad attirare l'attenzione sulla problematicità del sesto livello dello stadio post-convenzionale che a differenza degli altri cinque, definibili a partire dai risultati dell'indagine empirica, può essere in realtà solo postulato come possibilità e quale risultato di una costruzione filosofico normativa. Habermas fa osservare inoltre che i concetti di giustizia su cui Kohlberg costruisce il quinto stadio dipendono da tradizioni culturali tipicamente anglosassoni (quella utilitarista e quella contrattualista).

L'etica del discorso si pone allora come alternativa al livello post convenzionale e cerca di garantire innanzitutto la possibilità di non essere vincolati a una tradizione. Riconoscendo inoltre l'impossibilità di fondare empiricamente il sesto stadio della teoria di Kohlberg, l'etica del discorso lo sostituisce/integra con l'argomentazione trascendentale pragmatica e cerca quindi di garantire anche la possibilità di fondare principi morali. Operativamente, l'etica del discorso si basa su due principi, principio dell'etica del discorso (D) e principio di universalizzazione (U) così illustrati da Habermas:

Nell'etica del discorso subentra al posto dell'imperativo categorico il procedimento dell'argomentazione morale. Essa istituisce il principio (D): *che possono pretendere validità solo quelle norme che potrebbero trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico.*

Al tempo stesso l'imperativo categorico viene abbassato ad un principio di universalizzazione (U) che assume il ruolo di una regola dell'argomentazione nei discorsi pratici: *nelle norme valide devono poter essere accettati senza costrizione da parte di tutti, i risultati e le conseguenze secondarie che derivano da una loro universale osservanza per il soddisfacimento degli interessi di ciascuno*⁷.

Il procedimento di fondazione di U è come abbiamo specificato più volte, trascendentale pragmatico. Come in campo gnoseologico non posso risalire oltre il mio atto di conoscenza, quando svolgo un'argomentazione morale non posso risalire oltre il mio prendere parte concreto, effettivo, a discorsi pratici. Esiste infatti un insieme di presupposti stabili, non contingenti dell'argomentazione morale – o meglio, della partecipazione a discorsi in generale tra cui anche quelli in cui si svolgono argomentazioni morali – senza l'accettazione dei quali non solo verrebbe meno qualsiasi possibilità d'intesa intersoggettiva e di coordinamento dell'azione, ma soprattutto si negherebbe implicitamente anche la possibilità di partecipare ai discorsi stessi. Habermas li presenta traendoli dal lavoro di R. Alexy⁸:

Nessun parlante può contraddirsi.

Ogni parlante, che applichi il predicato *F* a un oggetto *a*, deve essere disposto ad applicare *F* a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti rilevanti si uguale ad *a*.

Differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati differenti.

mostrare la dipendenza dello sviluppo morale da variabili quali la cultura e l'istruzione. In alcuni studi condotti in paesi non occidentali, si è visto che la quantità di soggetti classificabili agli stadi 5/6 è molto inferiore rispetto all'Europa e agli Stati Uniti. In uno studio fatto in Kenya è stato mostrato come il raggiungimento di stadi più elevati dipenda dal livello d'istruzione e come coloro che non avevano mai lasciato il proprio villaggio non avessero superato gli stadi 3 e 4.

7 J. Habermas, *Moralità ed eticità: le obiezioni di Hegel a Kant sono pertinenti anche contro l'etica del discorso?*, in T. Bartolomei Vasconcelos e M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo*, Genova, Marietti, 1990, p. 61.

8 R. Alexy, *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in W. Oelmüller (Hrsg.), *Normen-Begründung, Normen-durchsetzung*, Paderborn, Schöningh, 1978, pp. 22-58.

- (2.1) Ciascun parlante può affermare soltanto ciò che egli stesso crede.
 (2.2) Chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto della discussione, deve fornire una ragione.
 (3.1) Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prendere parte ai discorsi («diskurse»).
- (3.2) a. Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione.
 b. Chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione.
 c. Chiunque può esternare le sue disposizioni, i suoi desideri e i suoi bisogni.
 (3.3) Non è lecito impedire a un parlante, tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso, di valersi dei diritti fissati in (3. 1) e (3. 2)⁹.

Ammettiamo allora che nel corso dell'argomentazione morale stessa (livello pragmatico) io assuma un posizione, compia cioè un atto linguistico, con cui nego U, nego cioè che una norma possa dirsi fondata se tutti i partecipanti a un discorso pratico ne accettano gli effetti che possono derivare da una osservanza universale della norma stessa. Sostengo quindi che una norma è fondata perché conforme agli interessi di un particolare gruppo sociale o perché derivante semplicemente da una tradizione: la norma viene seguita perché si è sempre fatto così.

Sostenere questa posizione equivale a sostenere che non è possibile considerare i partecipanti al discorso come soggetti razionali che si convincono attraverso argomenti. In questo modo nego tutte le condizioni del livello 3, pur usandole, pur usufruendone io stesso per formulare la mia tesi e cado quindi in una contraddizione performativa. Questa non superabilità della dimensione linguistico-discorsiva delle argomentazioni morali, permette di fondare e accettare pienamente appunto il principio dell'etica del discorso (D), secondo il quale, come già specificato, possono pretendere validità solo quelle norme che potrebbero trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico.

Ricapitolando, il principio dell'etica del discorso (D), garantendo, almeno in linea di principio, l'effettivo realizzarsi dei discorsi pratici, porta specificamente su un piano linguistico l'ideale assunzione di ruoli, il mettersi al posto dell'altro, dell'imperativo categorico e dello stadio post-convenzionale della teoria di Kohlberg. Chiunque partecipi all'argomentazione può giungere in linea di principio allo stesso giudizio sull'accettabilità di una norma. Il principio U – anch'esso ridefinito su un piano linguistico: io devo proporre realmente ad altri la norma, la massima d'azione, il principio morale che vorrei che gli altri seguissero, allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di validità – funge da principio di universalizzazione effettivo. Esso garantisce inoltre le altre due premesse: il formalismo, (l'eliminazione di concrete prospettive di valore, di problemi connessi con la scelta di una determinata forma di vita e il conseguente orientamento esclusivamente al punto di vista della giustezza normativa), e il cognitivismo, poiché permette di esaminare la validità di una norma in base agli effetti secondari delle sue applicazioni, e quindi di accettarla o rifiutarla in base a motivi razionali.

La critica – in particolare, ma non unicamente, quella dei contestualisti di cui ci occupiamo in questo saggio – ha richiamato l'attenzione sull'astrattezza e l'eccessivo proceduralismo dell'etica del discorso nonché sul fatto che il cognitivismo – inteso come attribuzione

9 J. Habermas, *Etica del discorso* cit., pp. 97-99.

agli individui della capacità di risolvere problemi morali in modo razionale – può diventare un pregiudizio razionalistico, nel senso di far perdere di vista quello che gli individui realmente sono, cioè concreti soggetti storici limitati e immersi in ideologie e pregiudizi.

Oltre a non considerare la portata della fondazione trascendentale pragmatica, questo insieme di osservazioni appaiono in parte non comprendere l'impianto teorico complessivo dell'etica del discorso e il suo senso. Esse sembrano non vedere cioè che l'etica del discorso si colloca volutamente su un piano astratto e procedurale così come mette consapevolmente «tra parentesi» la prassi, in modo da poter sottoporre ad analisi le norme che la guidano inconsapevolmente. Quanto al razionalismo, l'etica del discorso fa proprio il «pregiudizio» illuministico del possibile rischiarimento delle coscienze. Può essere certamente problematico presupporre che gli individui siano in grado di discutere i requisiti di validità di una norma, prendere le distanze dalla tradizione in cui vivono e dai valori del gruppo di riferimento. Rifiutare questa possibilità significa però considerare questi stessi individui come costituzionalmente e costantemente impossibilitati a riconoscere i pregiudizi e limiti ideologici del proprio agire. Vedremo nel prossimo paragrafo quali sono le conseguenze sul piano teorico di una simile posizione.

3. *Morale e ethos storico*

Ernst Tugendhat rifiuta la dimensione cognitiva dell'etica del discorso. Le norme morali non possono essere decise razionalmente, valutando le conseguenze pratiche della loro applicazione, in un'autonoma discussione di tutti i potenziali interessati. Esse fanno parte di un contesto storico già dato, di un «ethos» concreto in cui ogni individuo si trova ad agire, e possono essere accettate o rifiutate in quanto corrispondenti o meno alla propria personale visione del mondo. La dimensione comunicativa serve allora esclusivamente per raggiungere un compromesso tra differenti punti di vista, e le regole della comunicazione servono solo per garantire l'imparzialità.

Preliminarmente alla critica dell'etica del discorso, Tugendhat cerca di chiarire il concetto di giudizio morale. Per meglio comprendere il senso della sua posizione anti-universalista, è utile seguire brevemente questa analisi. Tugendhat distingue tre usi della parola buono: 1) buono nel senso di una relazione mezzi-scopo: per imparare è bene studiare. È questo l'uso ipotetico di buono; 2) buono non per uno scopo qualsiasi ma per il benessere della persona: lavorare è bene per lui; 3) uso attributivo: un buon coltello, un buon calciatore. Si riferisce a come un oggetto svolge la sua funzione caratteristica. Il punto fondamentale è che in nessuno dei tre casi compare una preferenza soggettiva:

[...] ciò che importa è che pare enuclearsi un significato centrale della parola *buono* (*bene*), che possiede non in tutti, ma in molti dei diversi modi del suo impiego. Secondo questo significato centrale diciamo che qualcosa è buono (*bene*) se riteniamo di poter fondare l'affermazione che sia da preferirsi¹⁰.

Questa è una fondazione di tipo razionale rispetto a norme che definiscono il comportamento di un individuo razionale. Se un'azione, un oggetto, una persona risponde a una

10 E. Tugendhat, *Problemi di etica* cit., p. 51.

delle definizioni di buono (*bene*), avendo la possibilità di una scelta, sarebbe irrazionale non preferirla e non agire di conseguenza.

Il problema è ora: c'è un impiego specificamente morale del termine buono(*bene*)? Una risposta immediata potrebbe essere: quando buono è usato non in relazione a questo o quello scopo, a questa o quell'azione, ma in senso assoluto, cioè «senza ulteriore qualificazione»¹¹. Le difficoltà, tuttavia, iniziano proprio a questo punto. Si può dire che se un'azione è buona in senso assoluto sarebbe irrazionale non agire così? Ciò significa che sarebbe irrazionale agire immoralmente, il che è palesemente falso. Inoltre

[...] comunque possiamo intendere il modo assoluto di usare la parola *buono (bene)*: se anche qui dove questa parola non è qualificata, e cioè non è intesa relativamente a qualcosa, con *buono (bene)* s'intende che è una scelta fondata preferire ciò che è *buono (bene)*, ciò significherebbe che c'è una possibilità di fondazione pratica che non è relativa a qualcosa¹².

Ma questo è assurdo. Accertato quindi che non è possibile fondare un concetto di buono in senso assoluto in quanto uso morale, bisogna ritornare alla fondazione rispetto a norme, che devono essere tuttavia di tipo diverso da quelle che definiscono un comportamento razionale rispetto a uno scopo. Tugendhat trova il senso del dovere morale nelle norme sociali che – a livello esterno (norme giuridiche) ed interno (norme morali) – definiscono una sanzione. Esse non sono scelte e non possono essere abbandonate, ma «valgono», sono «in vigore». Proprio in quanto costituiscono una limitazione della libertà propria e degli altri, devono essere fondate, ossia giustificate razionalmente.

Tuttavia – escludendo che il semplice assoggettamento per paura di sanzioni possa definirsi una fondazione – il punto di partenza è, in realtà, secondo Tugendhat, qualcosa di non fondabile, di cui non ha neppure senso dire se è razionale o irrazionale: una determinata concezione del mondo, un determinato *ethos*, che porta a definire buona una norma in diversi modi, che definiscono diversi tipi di prassi intersoggettiva: *buono* in senso di «sacro» (norme di origine divina); *buono* in senso organicistico (buono cioè per la comunità nel suo complesso, intesa come un'entità in sé, anche a discapito di una parte dei componenti); *buono* in senso utilitaristico (dove ciò che importa è la quantità complessiva di benessere che un sistema normativo produce, comunque risultati distribuiti tra gli individui).

Il particolare *ethos* che sta alla base del concetto di buono identificato da Tugendhat è una dimensione secolarizzata di matrice illuministica. A partire da un risultato sostanziale dell'epoca moderna, ossia il progressivo venir meno di ogni verità religiosa vincolante, non esiste più nessuna possibilità di fondazione assoluta del comportamento morale e delle norme che lo guidano. Ciascun individuo agisce in una dimensione quotidiana in cui è apparentemente libero. In questa dimensione egli persegue il proprio benessere e ammette che ognuno faccia altrettanto.

Sulla base di queste premesse l'unico valore che, secondo Tugendhat può dirsi realmente universalizzabile nella presente epoca storica, è quello generico di *rispetto per l'autonomia e razionalità di ciascun individuo* (d'ora in avanti nel testo AR). Ognuno lo «applica» innanzitutto a se stesso e ammette di accettare soltanto norme che non ledono la sua autonomia e la sua razionalità. Naturalmente deve concedere che chiunque altro faccia altrettanto.

11 Ivi, p. 52.

12 Ivi, p. 53.

Si osservi che questo processo di fondazione avviene – secondo Tugendhat – esclusivamente nella coscienza solitaria in cui ogni individuo si convince che la validità di una norma è bene per lui, capisce che il vantaggio che gli deriva dal fatto che tutti la seguano è maggiore dello svantaggio di doverla seguire lui stesso.

Ma poiché questa necessità di fondazione che sussiste per un individuo (o una classe di individui) esiste per tutti gli individui, ne deriva direttamente il problema: la norma è buona (bene) (e per tutti nella stessa maniera)? È ora naturale dire: proprio questo è ciò che si intende con il termine *buono* (*bene*) nel suo senso assoluto. Ciò avrebbe la conseguenza che l'uso della parola *giusto* potrebbe essere integrato in modo evidente in quello del termine *buono* (*bene*). Poiché pare ovvio affermare: l'aspetto specifico per cui la norma non è solo buona (bene) per tutti, ma lo è per tutti nella stessa maniera, dunque è imparziale (aspetto che in genere importa solo nel caso di determinate norme sociali), viene espresso precisamente con la parola *giusto*¹³.

Il concetto di «buono per tutti nella stessa maniera» si basa proprio su AR. Se infatti ammettiamo AR, dobbiamo anche ammettere che le sole norme giuste siano quelle che rispettano appunto l'autonoma volontà e la razionalità di ciascun interessato, quindi le norme che possono essere definite imparziali, ovvero «buone per tutti nella stessa maniera». Le sole norme che possono avvicinarsi a questo requisito sono evidentemente le norme che derivano da un processo di decisione collettiva.

Allora – ed è questo il punto essenziale – la necessità di un procedimento comunicativo è la *conseguenza* del principio morale d'imparzialità e non il suo fondamento:

[...] contrariamente all'opinione di Habermas, il motivo non sta nella natura, nell'essenza comunicativa del processo di fondazione morale, vero è l'inverso: una regola che deriva dal processo di fondazione morale, il quale come tale può essere compiuto anche dal pensiero solitario, prescrive che siano moralmente fondate solo quelle norme giuridiche che siano introdotte sulla base di un accordo di tutti gli interessati. Dunque anche qui risulta che l'aspetto irriducibilmente comunicativo non è cognitivo ma volitivo¹⁴.

Possiamo così riassumere i passaggi fondamentali dell'argomentazione di Tugendhat: abbiamo innanzitutto un livello premorale di imperativi ipotetici. Una norma, o un sistema di norme è buono se mi permette di realizzare i fini che mi sono proposto. Ci troviamo in una dimensione puramente individualistica, l'unica valutazione è quella del rapporto mezzi-fini e della corrispettiva adeguatezza dell'agire. abbiamo poi un primo passaggio, per così dire interiore, un passaggio che avviene nella coscienza, ad una dimensione di contratto sociale, di compromesso. Si dà poi un secondo passaggio che corrisponde al compromesso reale, la contrattazione reale. La dimensione comunicativa è allora una fondazione per l'agire, serve per garantire un compromesso fondato, in cui i singoli individui confrontano i propri differenti concetti di buono, e arrivano grazie alla discussione a una imparziale formazione di volontà su cui costruire l'azione collettiva. Se, quindi, ciascuno riesce così a convincersi che la norma discussa merita il predicato «buono per tutti nella stessa maniera», allora la norma è giusta, e può essere intersoggettivamente accettata.

Bisogna ancora osservare che questa dimensione comunicativa non è qualcosa di ul-

13 Ivi, p. 60.

14 Ivi, pp. 94-95.

timo che abbia a che fare con la fondazione, ma risulta anch'essa da un valore di fondo, cioè sempre il *rispetto per l'autonomia e razionalità di ciascun individuo*, che impone appunto un processo comunicativo reale per raggiungere un accordo: «ciò che esige un atto effettivo di accordo – conclude Tugendhat – di consenso collettivo è il rispetto moralmente comandato dell'autonomia della volontà di ciascun individuo»¹⁵.

Nella sua risposta, Habermas ha fatto osservare che Tugendhat non riesce in realtà a tener ferma la distinzione tra validità e valore sociale delle norme (cioè tra norme fondate e quindi giuste, e norme riconosciute socialmente e quindi soltanto rispettate), e finisce col trovarsi in contraddizione. Egli sostiene, infatti, che nella dimensione comunicativa la norma è giusta se è possibile applicare ad essa il predicato «buono per tutti nella stessa misura», e se si giunge a questo risultato attraverso una discussione imparziale. Secondo Habermas¹⁶ quella che Tugendhat descrive è, in realtà, una dimensione cognitiva, in cui attraverso argomentazioni si raggiunge un accordo consapevole sul proprio interesse comune. Allora Tugendhat è in contraddizione perché sostiene che la dimensione comunicativa è solo una dimensione di compromesso, e allo stesso tempo che una norma è giusta se ad essa è attribuibile il predicato «buono per tutti nella stessa misura», mentre questo predicato inerisce a un processo di fondazione razionale e non di compromesso. Al contrario, se si considera la dimensione comunicativa esclusivamente come una dimensione di compromesso, non ha più nessun senso parlare di un predicato come «buono per tutti nella stessa misura», che dovrebbe garantire la fondatezza della norma. Si tratta, infatti, non più di venir in chiaro su un interesse comune, ma semplicemente, appunto, di un compromesso di interessi contrastanti a cui non inerisce nessuna dimensione cognitiva. Una norma può dirsi attraverso questo compromesso accettata, ma non valida.

Inoltre il predicato «buono per tutti nella stessa maniera» – declinato secondo il valore del rispetto per l'autonomia e razionalità di ciascun individuo, che secondo Tugendhat, sarebbe l'unico che abbiamo a disposizione – fa semplicemente passare per auto evidente l'intuizione che ne è alla base ma non va oltre una semplice constatazione. Non ha quindi secondo Habermas nessuna necessità.

Per quanto fondate, queste critiche colgono, a mio avviso solo un aspetto (e un limite) di superficie delle idee di Tugendhat. Osserviamo innanzitutto che nella posizione di Tugendhat vi è una contraddizione diversa da quella rilevata da Habermas. Come abbiamo constatato, secondo Tugendhat, la dimensione puramente individualistica che inerisce alla sfera d'azione quotidiana, va mediata con quella «comunicativa» in cui, attraverso i procedimenti discorsivi, si fonda il compromesso che permette l'azione collettiva (o meglio si decidono quelle norme che, in quanto riconosciute intersoggettivamente, rendono possibile l'agire collettivo). Tuttavia la necessità di attuare questi procedimenti discorsivi risiede in qualcosa che sfugge alla stessa pratica discorsiva ed è il valore del rispetto per l'autonomia e la razionalità di ciascun individuo (AR). Quindi ciò che in realtà sfugge a procedimenti argomentativi ancor prima del predicato «buono per tutti», è proprio questo valore AR. La contraddizione non è allora – o almeno non soltanto – tra valore sociale e validità delle norme, ma tra questo valore presupposto che deve fondare l'accordo sociale ed i valori che fondano l'azione puramente egoistica dei singoli. Torneremo più avanti su questo aspetto.

15 *Ibidem*.

16 J. Habermas, *Etica del discorso* cit., pp. 76-85.

Osserviamo intanto che la teoria di Tugendhat appare come una forma di contrattualismo trasposto su un piano interiore/morale, rispetto al quale la dimensione intersoggettiva esteriore è una semplice conseguenza. Un contrattualismo che cerca il suo fondamento in una dimensione apparentemente più «profonda» e che in questo modo cancella una serie di problemi e contraddizioni.

Il contrattualismo politico classico analizza la realtà sempre secondo tre livelli: stato di natura, contratto sociale, Stato politico. Il contratto permette il passaggio dal primo al terzo livello. Attraverso di esso, gli uomini decidono di abbandonare lo stato di natura e di far sorgere la realtà dello Stato all'interno del quale acquisiscono lo status di cittadini. per Hobbes, attraverso il contratto, gli uomini rinunciano ai propri diritti in favore del sovrano per cui quello che viene in essere è uno Stato assoluto. Locke teorizza invece uno Stato liberale. Gli individui non rinunciano ai propri diritti ma conferiscono al governo il compito di garantirli e proteggerli. Per Rousseau, infine, il contratto è un'opzione e razionale che gli uomini devono mettere in pratica per limitare il corrompersi della natura umana causato dall'introduzione del principio della proprietà privata. Il contrattualismo ha alla sua base una visione individualistica della società interpretata non come una totalità organica ma come una somma di individui isolati. Non si danno strutture intermedie tra individuo e stato. Secondo la logica individualistica è quindi razionale, che nell'interesse di ognuno, si ponga fine allo stato di natura e alle sue conseguenze negative. Il contratto sociale sostituisce l'autorità che deriva da Dio e dalla tradizione e prende la forma di un rapporto giuridico che definisce anche la relazione tra detentori del potere e sudditi. il contratto è la forma giuridica che meglio si adatta ad una situazione individualistica perché riesci a mettere in relazione diverse volontà contrapposte. La dimensione del conflitto e della competizione non è eliminata ma resa accettabile è integrata nelle necessità di pace e sicurezza. Gli interessi contrapposti degli individui trovano nel contratto una mediazione. «L'economico si eticizza nel politico»¹⁷.

In Tugendhat ritroviamo queste caratteristiche trasposte sul piano della coscienza. Troviamo la dimensione di individui isolati portata sul piano dei valori in base ai quali ciascun individuo agisce. Troviamo la necessità di un coordinamento delle volontà individuali, che tuttavia proprio perché ci muoviamo su un piano esclusivamente morale, può fare a meno di riferirsi a qualsiasi dimensione giuridica o politica (lo Stato) e quindi accentuare la finzione dell'accordo razionale.

La dimensione comunicativa, tolta dalla rassicurante astrazione in cui Tugendhat la colloca e proprio perché viene intesa non come fondazione ma come compromesso, è evidentemente questa dimensione concreta del contratto (inteso come contratto reale, come negoziazione quotidiana degli interessi tra singoli e tra gruppi, sulla base di una determinata struttura economica e giuridica). Come l'economico nel contrattualismo si eticizza – attraverso la finzione giuridica – nel politico-giuridico, così ora il politico-giuridico si eticizza, per così dire, nell'etico stesso, attraverso la finzione del procedimento argomentativo, per decidere se ad una norma può spettare il predicato «buono per tutti».

Avevamo rilevato che è proprio il tentativo di fondare la dimensione contrattualistica su un valore non individualistico – identificato come abbiamo visto nel rispetto dell'autonomia e della razionalità di ciascun individuo (AR) – che crea la contraddizione, valore. Questo valore, che fonda la dimensione comunicativa dovrebbe essere presupposto

17 Cfr. G. Zaccaria, *Contratto sociale*, in Id., *Lessico della politica*, Roma, Edizioni lavoro, 1987, pp. 117-118.

nella coscienza di ciascun individuo, accanto e insieme a valori puramente individualistici. Qual è però la sua origine?

Come abbiamo visto Tugendhat afferma che il valore AR – e quindi il concetto di «buono per tutti nella stessa misura» – è un valore naturale per la nostra epoca è per così dire, lo «spirito morale del tempo». Accettiamo per un momento questa visione e ammettiamo che sia davvero così, che il rispetto dell'autonomia e della razionalità di ciascun individuo sia il valore che meglio cattura l'intuizione etica alla base della nostra epoca. Dovremmo allora dargli sostanza cercando di identificare le oggettivazioni in cui esso si manifesta più chiaramente. Potremmo pensare che esso si incarna in una serie di diritti, genericamente definibili diritti dell'uomo e del cittadino che possiamo così molto sommariamente elencare: *diritti civili*. Libertà di scelta del domicilio, eguaglianza di fronte alla legge, libertà di parola e di religione. *Diritti politici*. Diritto di voto, diritto di accesso agli incarichi pubblici. *Diritti economici*. Libertà di associarsi in sindacati, di scioperare, di contrattare collettivamente. *Diritti sociali*. Assistenza sanitaria, diritto ai sussidi di disoccupazione, istituzione di livelli minimi salariali.

Sembra in effetti ragionevole attribuire loro una dimensione etica di fondo. Tuttavia il divenire storico di questi diritti, è complesso, non lineare, varia da nazione a nazione, è frutto di lotte sociali, di concessioni e strategie della classe al potere e in esso si può leggere lo stesso divenire dei rapporti di forza.

Ad esempio, secondo T.H. Marshall, I primi diritti che nascono sono quelli civili e sostituiscono i privilegi di ceto in essere nel sistema feudale. I diritti civili non mettono in discussione la divisione di classe del sistema capitalistico e risultano anzi funzionali alla logica di un'economia di mercato concorrenziale. Essi infatti definivano lo status di individui che, contrariamente a quanto avveniva nel sistema feudale, erano liberi di muoversi sul territorio e di vendere la propria forza lavoro al miglior acquirente senza i vincoli imposti dall'iscrizione obbligatoria a una corporazione quali i minimi salariali, le mansioni definite ecc. Chi non era in grado, oppure non voleva procurarsi da vivere offrendo la propria forza lavoro sul mercato, rinunciava anche ai diritti civili e allo status di cittadino e veniva internato in case di lavoro. Il perfezionarsi, nelle fasi successive dell'evoluzione capitalistica, dei diritti civili in diritti economici viene interpretato da Marshall come un «antidoto al conflitto di classe»¹⁸.

Anthony Giddens¹⁹ ritiene invece che i diritti economici non possano essere considerati come un'estensione in ambito industriale dei diritti civili tradizionali. Questi ultimi sono in effetti l'esito delle rivendicazioni della borghesia e risultano funzionali ai suoi interessi. I diritti economici sono invece il risultato delle lotte delle organizzazioni operaie in conflitto con la borghesia stessa.

Ma vi sono altre ricerche²⁰ che dimostrano come in alcuni paesi nei quali non si è ancora formata una rappresentanza operaia che li rivendichi, la concessione dei diritti sociali precede addirittura la concessione dei diritti politici. È quello che accade nelle

18 Cfr. T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1976, citato in G. Zincone, *Cittadinanza*, in G. Zaccaria, *Lessico della politica* cit., pp. 57-58.

19 Cfr. A. Giddens, «La società europea negli anni '80: divisione di classe, conflitto di classe e diritti di cittadinanza», in AA.VV. *Le società complesse*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 59.

20 Cfr. P. Flora, J. Alber, *Sviluppo dei Welfare States e processi di modernizzazione e democratizzazione nell'Europa occidentale*, in P. Flora, A. J. Heidenheimer, *Lo sviluppo del Welfare state in Europa e in America*, Bologna, Il Mulino, 1983 e J. Alber, *Dalla carità allo stato sociale*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 59-60.

monarchie non parlamentari (Germania, Danimarca, Austria, Svezia) dell'ottocento che sono stati di seconda industrializzazione. L'industrializzazione a tappe forzate di questi paesi, dovendo recuperare lo svantaggio rispetto a nazioni più avanzate, può generare una classe operaia più agguerrita. I governi di questi paesi cercano allora di dare una risposta immediata, sul piano dei diritti sociali ed economici, per contrastare un movimento operaio che può diventare più radicale e pericoloso. I diritti sociali vengono quindi concessi proprio per prevenire questo fatto, esclusivamente come strategia politica. La facilità con cui ciò avvenne si spiega grazie alla particolare struttura di questi governi che, avendo un esecutivo forte e compatto furono in grado di prendere decisioni e tempistiche e mettere in atto misure radicali.

Torniamo al nostro problema. Come si ricollega il valore AR, nonché il concetto di buono scelto da Tugendhat, a questa dimensione storica? Essi possono essere visti come il «precipitato» nelle coscienze individuali di questi complessi processi storici? Poiché Tugendhat parla di un valore di fondo e di un concetto di buono dati storicamente, questo problema si pone in modo naturale. È però difficile dare sostanza a un'affermazione del genere che rischia di rimanere pericolosamente vaga. C'è inoltre il rischio di banalizzare la complessità del processo storico. Ammesso tuttavia che si possa stabilire una corrispondenza tra evoluzione sociale e giuridica ed evoluzione morale, resterebbe il problema di collegarle in modo non idealistico. Bisognerebbe quindi capire perché in certi individui si incarna una forma superiore di ragionamento morale. Ciò avviene perché essi partecipano a concrete lotte sociali e politiche, o viceversa in quanto hanno una superiore coscienza morale comprendono la necessità di una partecipazione? Questo è un problema che da un punto di vista epistemologico può essere considerato irrisolvibile o irrilevante, ma non lo è appena si vuole ragionare nei termini di una corrispondenza tra dimensione storica e dimensione morale²¹.

Se, invece, si obietta che non ha nessun senso cercare nei diritti che abbiamo elencato come l'espressione, il precipitato storico del valore AR, perché giustamente non si può stabilire un'equazione diretta diritto morale, bisogna però precisare la logica autonoma di quest'ultima. L'unico punto di riferimento resta comunque la teoria dell'evoluzione della coscienza morale di Kohlberg, e per esser più precisi, lo stadio post-convenzionale. Il tipo di giudizio morale che in esso dovrebbe attuarsi, è l'unico che può corrispondere effettivamente al valore AR e rendere un meno vaga la posizione di Tugendhat. Ma abbiamo visto lo statuto problematico dello stadio post-convenzionale della teoria di Kohlberg al quale subentrava la fondazione pragmatico trascendentale dell'etica del discorso.

Non si riesce quindi a capire come si possa attribuire un statuto di universalità al valore *autonomia e razionalità di ciascun individuo*. Esso, così come il concetto di «buono per tutti nella stessa maniera», resta quindi, per così dire, «sospeso in aria», sia che si tenti di collegarlo a una dimensione storico-oggettiva (i diritti), sia che lo si collochi in una dimensione puramente interiore. Nel primo caso c'è anche il rischio di un parziale occultamento ideologico, perché, come abbiamo visto, va e perduta la dinamica dei processi storici concreti, la non linearità e il conflitto.

In una serie di precisazioni scritte alcuni anni dopo e poste in appendice alla seconda edizione di *Problemi di Etica*, Tugendhat riconoscerà le difficoltà inerenti al suo tentativo di fondazione non cognitivo e non intersoggettivo. Accettando l'impossibilità di una

21 Studi empirici come quelli condotti negli anni sessanta sul livello di ragionamento morale degli studenti impegnati contro la guerra del Vietnam, ritenuti significativi per dimostrare l'elevato livello da essi raggiunto, usavano comunque campioni presi da un contesto già definito appunto quello di persone che lottavano attivamente ma in modo pacifico.

teoria morale costruita secondo le linee appena viste, egli farà propria l'idea che la «sfera pubblica» sia effettivamente solo una dimensione di compromesso tra interessi contrapposti, compromesso che non risponde a criteri di equità e giustizia «universali» così come alla sua base non è dato trovare nessun valore di fondo a partire dal quale fondare una norma «buona per tutti nella stessa maniera».

Ecco che allora l'unico spazio etico ammissibile diventa, secondo Tugendhat, quello puramente soggettivo di un rapporto volitivo con se stessi, che deve prendere forma in un assenso alla propria esistenza, concepito in modo radicale, come esistenza nel modo dell'autenticità, nella serietà, nel non disperdersi di matrice heideggeriana:

La quasi proprietà del rapporto con sé è costituita di fatto, preliminarmente, dalla polarità di due possibilità fondamentali: posso affrontare la mia esistenza, prenderla sul serio, o invece eluderla e «perdermi», disperdermi nei singoli desideri e finalità che mi capita incidentalmente di avere. Per questi poli – da lui intesi in un senso piuttosto peculiare – Heidegger usa i termini «esistenza autentica» e inautentica. Allora il contrasto decisivo tra esistenza morale e immorale, non sarebbe quello tra altruismo e egoismo, bensì il contrasto tra il prendersi sul serio da un lato e l'abbandonarsi ai desideri e finalità contingenti²².

4. Conclusione

Il rifiuto del formalismo e del cognitivismo dell'etica del discorso ha avuto quindi come risultato di spostare la moralità in una dimensione puramente individuale e interiore privata di qualsiasi istanza intersoggettiva e universalistica. Questo tipo di approdo è proprio anche di altri esponenti della corrente contestualista neoaristotelica come ad esempio Rüdiger Bubner, secondo il quale la dimensione storico concreta dell'agire è intrascendibile e non ammette né sovrapposizioni di categorie create per spiegarne un aspetto particolare, né la sospensione dell'agire stesso per determinarne scopi e limiti²³. Da un punto di vista etico allora, non si pone nemmeno più il problema della risoluzione razionale di questioni di giustizia, né la necessità di elaborare – in alternativa a impostazioni come quelle dell'etica del discorso – una diversa teoria del rapporto tra particolarità e genericità, tra valori puramente individuali e valori universali. Anche in questo caso l'unico concetto etico che rimane utilizzabile è quello puramente soggettivo di «vita riuscita» inteso come unitarietà dotata di senso²⁴.

22 E. Tugendhat, *Problemi di etica* cit., pp. 134-135.

23 Bubner sviluppa queste posizioni in *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984) e in *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica* (Bologna, Il Mulino, 1985). In quest'ultimo testo, in particolare, sottopone a un esame radicalmente critico tutta l'analisi dell'azione sviluppata dalle scienze sociali e dalla filosofia analitica, accusate di spiegare l'agire con categorie estrinseche all'agire stesso e contro di esse ripropone il sillogismo pratico aristotelico.

24 «L'unico punto di riferimento che si possa trovare sulla base data – e che considerato formalmente è implicito nell'espressione popolare di vita riuscita – è quello dell'unità. Solo l'unità di una pluralità di compimenti pratici, che si susseguono l'uno all'altro, cooperano l'uno con l'altro e sono reciprocamente intrecciati fa di una somma incalcolabile di atti l'intero di una vita vissuta. La prassi dotata di senso si caratterizza per l'unitarietà che attraversa tutti i compimenti isolati e media le azioni singole [...] l'unità si consegue mediante una sistemazione delle massime, le quali devono essere combinate in un contesto ininterrottamente coerente» (R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione* cit., p. 249).

Sulla base di questa visione della morale i contestualisti, come già abbiamo richiamato alla fine del primo capitolo, hanno accusato l'etica del discorso di astrattezza e di eccessivo proceduralismo. Abbiamo già richiamato i limiti di questa critiche. Un reale problema che l'etica del discorso lascia forse irrisolto è quello del rapporto tra giudizio e azione, problema era stato messo in luce anche per quanto riguarda la teoria di Kohlberg. Può esserci infatti uno sfasamento tra il livello morale raggiunto durante l'esperimento – o nel caso della variante habermasiana, durante la partecipazione al discorso pratico – e l'azione concreta. Il contesto specifico, in cui vi è una particolare interazione con lo sperimentatore, oppure una particolare interazione con gli altri partecipanti al discorso pratico, può portare il soggetto ad un livello più alto rispetto a quello che si scoprirebbe in retrospettiva esaminando le singole azioni che egli mette in atto. In altri termini, gli individui possono agire ad un livello inferiore a quello su cui sono capaci di ragionare. Sempre da questo punto di vista, una norma controllata e accettata sulla base di un principio universalistico può non essere facilmente trasferibile a – o addirittura entrare in conflitto con – situazioni complesse nelle quali viene in primo piano il problema della responsabilità e delle conseguenze del nostro comportamento verso persone a cui siamo legati da vincoli affettivi di vario tipo.

Nonostante queste difficoltà oggettive di una posizione formalista e procedurale è tuttavia difficile negare che per l'impostazione contestualista, una volta rifiutato un compito fondamentale dell'etica – cioè la messa in discussione degli ordinamenti di fatto vigenti nelle concrete comunità storiche – l'ordine socio politico dominante venga assunto come criterio assoluto di definizione e comprensione dei comportamenti. Non c'è da stupirsi quindi che, se, come più volte precisato, i contestualisti hanno accusato gli universalisti postkantiani di propugnare una visione della ragione astratta e formale, incapace di comprendere il concreto agire storico, i postkantiani abbiano accusato i primi di perdere qualsiasi istanza critica inerente all'analisi filosofica e di appiattirsi nel relativismo e nella giustificazione dell'esistente. Per questo motivo, in relazione alla visione contestualista neoaristotelica, Habermas ha parlato di *Neue Unübersichtlichkeit* – nuovo oscurantismo – e Herbert Schnädelbach ha sottolineato il rischio reazionario e conservatore di un'impostazione di pensiero che parte dal presupposto che «il bene è già nel mondo e non può esservi immesso da noi» e così facendo rifiuta a priori la fondazione razionale dell'etica e qualsiasi forma di utopia²⁵.

25 H. Schnädelbach, *Was ist Neoaristotelismus?*, in W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 50, citato in G. Fornero, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania* cit., p. 217.