

NUOVI COMPITI DELLA FACOLTÀ DI GIUDIZIO.
PER IL REPERIMENTO DI PRINCIPI UNIVERSALI
DI FRONTE A ESIGENZE DI TIPO NUOVO

OTFRIED HÖFFE

Tanto che si pensi alla tutela dell'ambiente, alle nuove «tecniche» della biomedicina o all'era nucleare, le nostre società si trovano di fronte a problemi di tipo nuovo che hanno il peso di una nuova spinta modernizzatrice. A causa delle difficoltà che si legano a questa, i moralisti sono soliti porre l'esigenza di una morale nuova. Hans Jonas⁽¹⁾ giunge persino a parlare di un nuovo imperativo categorico.

L'esigenza di una morale nuova si giustifica a partire da due assunti. Da un lato i problemi vengono ritenuti senz'altro nuovi; dall'altro si ravvisa la reazione commisurata alla novità in una «euristica della paura»⁽²⁾. Entrambe queste premesse sollevano interrogativi. In primo luogo va detto che se è vero che oggi i problemi ecologici raggiungono proporzioni nuove, non è però vero che essi stessi costituiscano senz'altro una novità. In secondo luogo ciò che è nuovo, per esempio la gran messe di scoperte scientifiche e tecniche, raccoglie in sé entrambi: non solo nuovi pericoli, ma anche nuove opportunità⁽³⁾. Perciò è di qualcosa d'altro che c'è bisogno: non già di una morale nuova, quanto della capacità di «applicare» principi morali assolutamente noti a situazioni problematiche di tipo nuovo.

I principi sono qualcosa di universale, le situazioni problematiche qualcosa di relativamente particolare. Di conseguenza c'è bisogno di

⁽¹⁾ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. Einaudi, Torino 1990.

⁽²⁾ *Ibidem*.

⁽³⁾ Per le argomentazioni in proposito cfr. O. HÖFFE, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, soprattutto la parte II.

quella facoltà che la tradizione chiama *phronesis* o *prudentia* o saggezza (*Klugheit*). Certo, non s'intende qui l'astuzia (*Klugheit*) del serpente, ma una competenza intellettuale messa fin da principio al servizio di fini morali. È necessaria una facoltà di giudizio vincolata anzitutto alla morale, un giudizio pratico-morale. Inoltre non si fa questione della comune facoltà di giudizio, cioè dell'«applicazione» nota e strutturalmente più elementare di un caso universale a uno concreto; si tratta invece di casi tipologici di tipo nuovo. In conformità a questi viene elaborata l'utilizzazione dell'etica applicata all'interno di discipline nuove, per esempio l'etica della scienza, della tecnica e dell'ambiente.

1. L'ESAUTORIZZAZIONE: MACHIAVELLI E KANT

Chi vuole riabilitare la facoltà di giudizio richiesta a questo proposito, deve innanzitutto tener presente quali sono le difficoltà, deve sapere perché il giudizio, che per secoli ha rivestito il ruolo di una virtù cardinale, nell'epoca moderna abbia perso questa sua funzione. L'evoluzione di tale fenomeno occupa un capitolo complesso della storia dello spirito occidentale, ma per il nostro fine è sufficiente gettare uno sguardo sugli autori più importanti. Il depotenziamento che essi realizzano procede invero in direzioni differenti, ma sortisce — secondo un'interpretazione consueta — il medesimo risultato: morale e saggezza vengono sganciate l'una dall'altra. In un caso, quello di Machiavelli, la saggezza si libera della sua istanza morale per trasformarsi in astuzia del serpente, cioè nell'interesse personale indifferente rispetto alla morale, e anzi persino amorale. Nell'altro caso, in Kant, la morale si libera dal compito proprio della saggezza, cosicché una morale divenuta autosufficiente, l'intenzione (*Gesinnung*), trionfa sulla facoltà di giudizio. In entrambi i casi si crede di essere di fronte a un'emancipazione, ed entrambi questi tipi di emancipazione vengono ritenuti espressione di una modernizzazione. Dunque una riabilitazione della *phronesis*-saggezza si risolve in una demodernizzazione?

Machiavelli. La forza motrice dell'agire, la «virtù», perde di fatto in Machiavelli il significato di una virtù morale. Sulla base di questo mutamento semantico anche la facoltà di giudizio riferita alla «virtù», la saggezza, si slega dalla morale. Spesso però si sopravvaluta la portata di questo processo. Che gli uomini preferiscano inseguire il proprio interes-

se personale è cosa tanto ovvia che il tratto nuovo dell'era moderna, la sua modernità appunto, non può consistere in questo. Persino chi conosce la storia soltanto come storia della filosofia, è a conoscenza di una facoltà di giudizio che, sganciata dalle istanze morali, è al servizio soltanto di finalità che si danno da sé la propria disciplina. Aristotele, al quale dobbiamo le riflessioni decisive sulla saggezza⁽⁴⁾, parla qui di *panurgia*, astuzia⁽⁵⁾. Da questa osservazione consegue già una prima correzione: sul conto di Machiavelli non va tanto una demoralizzazione, quanto un sostanziale spostamento di accento: l'astuzia, già da lungo tempo nota, ma connotata da un giudizio morale negativo, viene elevata a un rango positivo.

In secondo luogo viene sopravvalutata la portata della demoralizzazione. Poiché Machiavelli suggerisce di esercitare più la crudeltà che la clemenza⁽⁶⁾, oppure anche di venir meno alla parola data anziché tenervi fede⁽⁷⁾, e poiché dunque egli ritiene consigliabile ciò che qualsiasi morale vieta, sembra che sostenga quella amoralità pura che è già diventata proverbiale come «machiavellismo senza ritegno». Ma nei passi indicati a questo proposito Machiavelli non si occupa della politica nel suo complesso, bensì solo della «morale» del sovrano che governa; non si può affatto parlare di una morale analoga per le istituzioni politiche e per il legislatore. E soprattutto la contraddizione contro la morale avviene in nome di un fine che dal canto suo ha un carattere morale.

Le costituzioni miranti al vantaggio di coloro che governano, a partire da Aristotele⁽⁸⁾ vengono dette dispotiche. Se la teoria di Machiavelli fosse amorale, essa dovrebbe difendere i despoti; di fatto essa è orientata a un fine che qualifica come legittimo il potere, cioè il bene della comunità. Secondo i *Discorsi* vengono altri due fini dello Stato, sulla libertà e la grandezza per essi, costituendo così la triade *libertà, grandezza e bene commune*. Anziché condurre il principe all'amoralità, Machiavelli lo vincola al compito suo proprio, alla responsabilità per la sussistenza e la prosperità della repubblica, e quindi per il bene dello Stato. A ciò si aggiunge il compito di affermare il proprio potere e di trovare la fama, e quindi il bene del potente, a proposito del quale Machiavelli crede con

(⁴) ARISTOT. *Eth. Nic.*, VI, 5 e 8 ss.

(⁵) *Ivi*, VI, 13, 1144a27 ss.

(⁶) N. MACHIAVELLI, *Il principe*, in *Tutte le Opere*, a cura di M. Martelli, Pier Angelo Usigli, Firenze 1971, cap. 17.

(⁷) *Ivi*, cap. 18.

(⁸) ARISTOT. *Pol.*, III, 6, 1179a 17-21.

una certa ingenuità che esso coincida con il bene dello Stato. Nel *Principe*⁽⁹⁾ egli dice: «onore a lui e bene alla universalità degli uomini di quella [sc. italiani]». L'astuzia non è amorale, bensì in senso kantiano è pragmatica, e in riferimento al bene dello Stato è persino pragmatico-sociale, e con ciò raggiunge un rango morale.

Machiavelli non predica una separazione della politica dalla morale; egli osserva piuttosto la possibilità di una complicazione strutturale, di un conflitto fra due morali differenti — da una parte il bene dello Stato, dall'altra la clemenza e l'onestà — e per questo conflitto propone una regola di priorità. Fintantoché sarà possibile, chi detiene il potere non deve allontanarsi dal bene — da intendersi come la morale vigente nella vita personale — («non partirsi dal bene, potendo»)⁽¹⁰⁾. Certo, soltanto in caso di necessità («necessitato») egli potrà ergersi senza compromessi al di sopra della morale personale, dando così la priorità al bene dello Stato o, come diciamo noi, alla morale politica.

Al posto di quella grande emancipazione che svincola la politica da tutte le catene della morale troviamo solo la piccola emancipazione che affranca la morale politica dalla morale personale. Machiavelli sostiene questa stessa emancipazione soltanto entro condizioni rigide e valide fino a oggi⁽¹¹⁾; essa ricorda il dilemma del carcerato: solo nella misura in cui un potente deve aspettarsi dal suo avversario che questi non tenga fede alla parola — ad esempio in mancanza di un potere giuridico *super partes* — gli è consentito prevenirlo, per non passare alla fine per stupido, non tenendo fede alla parola data. Questo argomento in realtà non mette fuori gioco quella morale che il potente ha il diritto di infrangere, ma soltanto vincola il riconoscimento reale della reciprocità. Altrimenti ci si offrirebbe in preda al nemico, come direbbe Hobbes⁽¹²⁾. Se dal *Discorso* di Cartesio⁽¹³⁾ conosciamo il pensiero di una morale provvisoria, Machiavelli introduce qui una amoralità provvisoria, e può richiamarsi nel far questo a un buon principio morale. Sul piano personale si ha il diritto di offrirsi come «preda» a un nemico che non presta fede alla parola data; ma chi lo fa in veste di governante contravviene alla responsabilità nei confronti della sua comunità.

(9) MACHIAVELLI, *Il principe*, cit., cap. 26.

(10) *Ivi*, cap. 18.

(11) *Ibid.*

(12) TH. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1992⁴.

(13) R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, tr. it. La Nuova Italia, Torino 1983.

Va da sé che la riabilitazione di una facoltà di giudizio vincolata alla morale non è legata né al concetto machiavelliano di bene dello Stato né alla condizione marginale della sua regola di priorità, cioè l'assenza di sicurezza giuridica. In entrambe le prospettive il mondo politico ha conosciuto una profonda trasformazione. Anziché accontentarsi dell'affermazione di se stesso rispetto all'esterno e del benessere economico e culturale interno, oggi le comunità si vincolano a principi giuridici e costituzionali che hanno un'istanza moralmente superiore, non meramente pragmatico-sociale. E almeno all'interno dello Stato la loro affermazione è sostanzialmente garantita.

Kant. Una esautorazione in senso opposto a quella di Machiavelli risale fino a Kant. In quanto annovera la saggezza all'interno degli imperativi pragmatici, egli si colloca invero nel solco della tradizione di Machiavelli; ma per la tematica qui trattata sono più importanti le osservazioni che concernono direttamente la facoltà di giudizio. Tuttavia esse non vanno ravvisate nell'opera in cui, a partire da Hannah Arendt⁽¹⁴⁾, si ricercano elementi per una teoria del giudizio politico, cioè nella *Critica del giudizio estetico* di Kant. Nel giudizio politico, come pure in quello scientifico si pone invero la questione del senso comune, che Kant attesta nel giudizio estetico. Ma il compito specifico, il riferimento a principi etico-giuridici, non emerge nella terza critica. Chi vuole riabilitare in Kant una facoltà di giudizio riferita alla prassi, deve cercare per essa una collocazione all'interno degli scritti di etica.

Poiché in questi ultimi essa non gioca mai un ruolo secondario, l'accusa di sovrana indifferenza nei confronti dell'individualità e dell'esperienza, che sovente viene mossa a Kant, appare giustificata. Se il deficit tematico fosse completo, bisognerebbe di fatto ripetere la critica mossa a Kant da Hegel, parlando con Marquard⁽¹⁵⁾ di una ipertrofia del dovere; oppure si potrebbe lamentare, con Ricoeur⁽¹⁶⁾, lo «smantellamento» (*démantèlement*) dell'azione umana che concesce dal metodo trascendentale, oppure ancora affermare con Schwemmer «una dissolvenza della singola individualità»⁽¹⁷⁾.

⁽¹⁴⁾ Cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, Chicago 1982, spt. lecture 2 e 10; trad. it., *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990.

⁽¹⁵⁾ O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, p. 127.

⁽¹⁶⁾ P. RICOEUR, *Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris 1986, p. 243.

⁽¹⁷⁾ O. SCHWEMMER, *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 154 e 166.

Ma già nella «prefazione» alla *Grundlegung*⁽¹⁸⁾ Kant parla del «giudizio affinato dall'esperienza» cosicché «in linea di principio» è presente quanto Ricoeur auspica a ragion veduta: una coscienza dei passaggi e delle mediazioni fra l'apriori e l'esperienza. Di norma non ci si attende riflessioni decisive da parte di Kant, quanto da parte di quel pensatore che molti ritengono essere la controparte filosofico-morale di Kant, cioè Aristotele. Contro l'alternativa corrente che vede «o Aristotele o Kant» è consigliabile conservare un certo scetticismo in materia di facoltà di giudizio. Infatti anche i principi universalistici di provenienza kantiana necessitano della facoltà di giudizio, come ha visto lo stesso Kant⁽¹⁹⁾.

Nella «prefazione» alla *Grundlegung* Kant rimette alla facoltà di giudizio due compiti, entrambi noti alla dottrina aristotelica della *proairesis*. Poiché la facoltà di giudizio deve distinguere in quali casi le leggi morali hanno la loro applicazione⁽²⁰⁾, essa riveste, ed è confrontabile in ciò con la *boulesis* e la *proairesis*, un compito cognitivo, essa connette un universale con il caso singolo. E poiché essa deve procurare alle leggi morali «accesso alla volontà dell'uomo ed energia nell'esercizio»⁽²¹⁾, essa si assume inoltre almeno una parte di quel compito volitivo che Aristotele non assegna alla stessa facoltà di giudizio, bensì all'atteggiamento morale che vi si connette, l'*arete ethike*; la facoltà di giudizio aiuta i principi a pervenire al riconoscimento reale. Contemporaneamente Kant si rivela essere l'aristotelico più fedele. Mentre Marquard⁽²²⁾ si accontenta di un elemento neutrale, la consuetudine, Kant è interessato al pari di Aristotele a una istanza di tipo morale. Chi intenda oggi riabilitare Aristotele deve difenderlo da tendenze demoralizzatrici neoaristoteliche.

Poiché Kant entra nel merito della facoltà di giudizio già nella «prefazione», è tanto più sorprendente che egli non ne faccia parola nella stessa *Grundlegung* né nel suo «sistema» di morale, la *Metafisica dei costumi*. Chi crede perciò che Kant sottovaluti la portata della facoltà di giudizio, trascura però il motivo di ciò; nel corso di una tematizzazione specialistica Kant sviluppa una filosofia morale pura. Chi cerca in essa l'assegnazione di un ruolo centrale a quella facoltà di giudizio che è satura di espe-

(18) I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe IV, p. 389, trad. it. Fondazione della *Metafisica dei Costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, p. 74.

(19) Cfr. O. HÖFFE, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.

(20) KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 389, trad. it. cit., p. 74.

(21) *Ibidem*.

(22) MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, cit., pp. 122 ss.

rienza soccombe a un errore analogo al «category mistake»: opera cioè uno scambio di discipline filosofiche. Nella parte espressamente non empirica dell'etica, in una metafisica dei costumi che procede insieme alla sua fondazione, egli cerca ciò che è proprio della sua controparte, cioè dell'antropologia pratica.

La specializzazione tematica è naturalmente solo una preparazione dell'argomento decisivo. La concreta azione morale, e Kant ne è assolutamente consapevole, concresce dall'accordo di momenti non-empirici ed empirici. Poiché però il tratto propriamente morale non sta in questo accordo, bensì risiede esclusivamente in uno dei momenti, cioè nella determinazione della volontà, indipendente dall'esperienza, Kant si vede costretto a depotenziare l'altro momento. E la facoltà di giudizio, in quanto «affinata dall'esperienza», viene ovviamente coinvolta in questa esautorazione dell'esperienza. Ciò nonostante non si dà quel «trionfo dell'intenzione sulla facoltà di giudizio» che è stato paventato da Lübbe. Infatti non viene svalutata quella esperienza che media il caso singolo o il caso tipologico con la legge morale, bensì quella che vuole ricavare dall'esperienza persino l'istanza della mediazione, la legge morale. L'esperienza non viene esautorata in quanto trapassa nell'agire concreto, ma in quanto determina la volontà che gli sta alla base. In termini kantiani, nella morale il dovere «trionfa» sull'inclinazione.

Ma anche in questa prospettiva non viene svalutata *tout court* la facoltà di giudizio, bensì solo la sua forma affinata dall'esperienza. Infatti nell'esperimento di pensiero della universalizzazione Kant vede all'opera una facoltà di giudizio indipendente dall'esperienza, la pura facoltà pratica del giudizio⁽²³⁾. In essa appare non già un deficit tematico quanto, al contrario, un ampliamento della tematica. L'azione morale necessita della facoltà di giudizio non solo per interpretare una situazione individuale alla luce di una regola, bensì in aggiunta — ma dal punto di vista morale si tratta addirittura di una cosa di primaria importanza — al fine di attestare regole e massime come regole e massime morali. Nello stesso senso in cui la facoltà di giudizio del legislatore precede quella del giudice, e cioè in un senso teoretico-normativo, non già storico-pratico, la facoltà di attestare le regole come regole morali è prioritaria rispetto alla facoltà di applicarle. In quella viene definito l'ambito, in questa esso viene riempito, da una parte la facoltà di giudizio determina regole, dall'altra applica regole.

(23) I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausg. V, pp. 67 ss.

Una facoltà di giudizio che determina regole, ovvero la capacità di selezionare le massime morali e di conferire loro dignità, è ignota ad Aristotele. Mentre la *phronesis* è morale dal canto suo soltanto presupponendo scopi morali, la facoltà di giudizio di nuova introduzione da parte di Kant reca immediatamente in sé il carattere morale. Soltanto in questa nuova facoltà del giudizio abbiamo a che fare con una facoltà di giudizio genuinamente morale⁽²⁴⁾. Aristotele invece discute una facoltà di giudizio legata invero alla morale, ma che in se stessa è soltanto pratica.

Non è necessario discutere la questione se il criterio del giudizio morale, l'universalizzabilità, funzioni effettivamente senza ricorso all'esperienza. È tuttavia sensato ricordare una distinzione che consente di invalidare molte obiezioni, cioè quella fra riflessioni *interne* ed *esterne* all'azione⁽²⁵⁾. Secondo Kant una massima è universalizzabile se «il concetto dell'azione, in se stesso, contiene già per me una legge»⁽²⁶⁾; dunque dipende solo da riflessioni interne all'azione e in questo senso indipendenti dall'esperienza. Chi invece si lascia determinare da riflessioni esterne all'azione — nel caso dell'offerta di soccorso dall'attesa di una ricompensa ideale o materiale, cioè la gratitudine o il denaro — da un lato ha bisogno, dal punto di vista gnoseologico, di esperienza e dall'altro, sotto l'aspetto morale, relativizza il proprio agire e il proprio operare a mezzo per qualcosa d'altro, per quel motivo esterno che diventa il vero motivo determinante dell'azione. Del resto, colui che si lascia determinare solo dal concetto dell'azione e che quindi, come dice Kant, agisce «per dovere», non può mai essere sicuro di come realizza il proprio aiuto. In tal senso non succede quello che gli uni auspicano e che gli altri temono; l'etica dell'imperativo categorico non può e non vuole affrancare da tutte le incertezze concernenti la conduzione morale della vita. La questione di come si realizzi il proprio aiuto è però un compito della *phronesis*, cui rimane preordinata la facoltà morale del giudizio con la disponibilità all'aiuto.

2. UN ESPRIT MORAL

Nella misura in cui le nuove discipline dell'etica applicata non necessitano di una morale nuova, quanto piuttosto devono giudicare situazioni

⁽²⁴⁾ ID., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akad. Ausg. IV, 186.

⁽²⁵⁾ Cfr. HÖFFE, *Kategorische Rechtsprinzipien*, cit., cap. 7.

⁽²⁶⁾ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 402, trad. it., cit., p. 92.

di tipo nuovo a partire da principi noti, il loro compito primario sta nel giudizio pratico. Il quadro entro cui questo può attivarsi gli è però predefinito dal giudizio genuinamente morale, motivo per cui è importante sapere se quest'ultimo sia in generale aperto nei confronti di situazioni di tipo nuovo. Troveremo aperture diverse, diverse persino strutturalmente, entro cui si potranno annoverare problemi caratteristici di un'etica della scienza. La riabilitazione della facoltà di giudizio offre pertanto un contributo importante alla diagnosi del nostro tempo. Essa pone al tempo stesso un punto di domanda davanti a molte diagnosi prominenti.

Conosciamo da Habermas⁽²⁷⁾ il motto proverbiale della crisi di legittimazione, cui Lübbe⁽²⁸⁾ ha contrapposto quello della crisi di orientamento. Peraltro Wieland⁽²⁹⁾ parla di «aporie della ragion pratica»; Larmore⁽³⁰⁾ afferma una eterogeneità della ragion pratica e Tugendhat⁽³¹⁾ lamenta «la perplessità della filosofia di fronte alle sfide morali del nostro tempo». Con il motto «compiti della facoltà morale del giudizio» intendo proporre — coprendo certamente un ambito molto ampio — un'alternativa almeno parziale. Io suggerisco una diagnosi che rispetto a quella di Lübbe si presenta più chiaramente come una diagnosi etica, e che in opposizione a Larmore è omogenea sul piano etico, mentre rispetto a Habermas e Wieland è eticamente sobria, e non da ultimo, a differenza di Tugendhat, è meno pessimistica. Il punto di riferimento rimane il paradigma di un'etica dei principi, cioè Kant. Il compito che Kant pone alla facoltà pratica del giudizio, cioè quello di distinguere in quali casi le leggi morali «hanno la loro applicazione»⁽³²⁾, appare dopo una grossolana identificazione come segue: qui c'è qualcuno che si trova in una situazione di emergenza, e perciò c'è una richiesta di aiuto; là c'è una richiesta di informazioni, di conseguenza viene offerta sincerità, e così via. Ma nel caso dell'etica della scienza già questo stesso compito è tutt'altro che grossolano. Prendiamo l'esempio della protezione degli animali. Il diritto positivo conosce già da tempo il divieto di tormentare

(27) J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, cap. 11, p. 6.

(28) H. LÜBBE, *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf-Wien 1980, p. 36 e passim.

(29) W. WIELAND, *Aporien der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.

(30) CH. LARMORE, *The Heterogeneity of Practical Reason*, in K. GLOY-E. RUDOLPH (Hrsg.), *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt 1985, pp. 322-337, qui p. 323.

(31) E. TUGENDHAT, *Die Hilflosigkeit der Philosophie angesichts der moralischen Herausforderungen unserer Zeit*, in «Information Philosophie», 2 (1990), pp. 5-15.

(32) KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 389, trad. it., cit., p. 74.

gli animali. Che negli esperimenti sugli animali, nella detenzione e nei trasporti in massa dei medesimi, e cioè in questi fenomeni di tipo nuovo, non venga «dimenticato» in nome dei vantaggi scientifici ed economici questo divieto assolutamente tradizionale, è un compito che spetta al giudizio pratico.

Una volta che il compito morale sia stato identificato come tale, è necessario riflettere sulla soluzione giusta. Di fronte ai doveri che la tradizione qualifica come imperfetti, questo semplice concetto porta con sé l'apertura, anzi un'apertura molteplice. Innanzitutto si tratta del modo in cui viene realizzata una disponibilità morale, ad esempio quella di essere di aiuto; quanto attuale sia questo tema risulta dai molti errori che si compiono negli aiuti allo sviluppo. Inoltre si tratta di questioni di proporzione; a proposito di tali «questioni casuistiche» Kant dice giustamente che nell'operare bene il dispendio non deve portare al punto «che alla fine ci sia bisogno per noi stessi di altri benefattori»⁽³³⁾. Inoltre si pongono questioni di priorità: di fronte a quali gruppi di persone è opportuno venire in aiuto e con quale successione? Dalla tradizione aristotelico-cristiana ci proviene una regola preferenziale secondo la quale bisogna soccorrere prima il consorte, poi i figli, indi i genitori; di seguito vengono, in questa sequenza ordinata, fratelli e sorelle, parenti e amici, e soltanto alla fine i benefattori⁽³⁴⁾.

Una simile regola preferenziale è valida solo all'interno della clausola *ceteris-paribus*. Se questa condizione non vige, è possibile che si giunga a conflitti — e questa è la quarta apertura — conflitti di destinazione, che occasionalmente si accrescono fino a determinare autentiche crisi decisionali. Nel celebre dilemma indicato da Sartre⁽³⁵⁾, a proposito della questione se ci si debba prendere cura della madre malata e per giunta vedova, o piuttosto annettersi alla *Résistance*, non sussiste un conflitto fra principi antagonisti. Una teoria del giudizio offre questa via di uscita dalla confusione: quello che nella vita pratica è effettivamente un dilemma esistenziale, si presenta sul piano della teoria del giudizio unicamente come un determinato conflitto di applicazione.

Nelle questioni concernenti il modo di realizzazione e la proporzione di questa, riguardanti la scelta di priorità e il conflitto di destinazione, e cioè nelle diverse parti del secondo compito applicativo, le valutazioni

⁽³³⁾ KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 31.

⁽³⁴⁾ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* II-II, quaest. 26, art. 6-13.

⁽³⁵⁾ J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. Mursia, Milano 1990⁶, pp. 43-46.

delle conseguenze giocano un ruolo importante. Secondo l'interpretazione corrente esse non sono ammissibili in Kant. In base alla differenza che sussiste fra riflessioni interne ed esterne all'azione, esse lo sono senz'altro, e tuttavia solo nella misura in cui si muovono effettivamente nel quadro interno all'azione. Non è consentito invece saggiare quest'ambito stesso e relativizzare la disponibilità all'aiuto in favore di altri scopi.

È facile vedere che i doveri imperfetti sollevano questioni di applicazione. Accade forse che anche quei doveri perfetti che interessano l'etica giuridica lascino spazio per la facoltà di giudizio affinata dall'esperienza? L'esempio di Kant, il precetto di restituire un bene tenuto in deposito⁽³⁶⁾, è valido dunque anche «se il deposito è un'arma di cui ora il proprietario, non più in possesso delle sue facoltà mentali, richiede la restituzione»? Sulla base di tale questione Wieland⁽³⁷⁾ spiega una difficoltà che egli chiama aporia dell'applicazione: «Anche quando a ogni aspetto che viene preso in considerazione nella norma corrisponde un aspetto della situazione concreta che necessita di essere regolata, non si può essere del tutto sicuri che sia lecito applicare la norma». Secondo Wieland siamo in presenza di un caso-limite nel quale è ragionevole scegliere di non applicare la norma.

Sul piano morale la soluzione di Wieland appare plausibile. Poiché però la non applicazione contiene un'eccezione, e ciò contraddice il concetto di dovere giuridico come dovere perfetto, si sollevano problemi di tipo *filosofico*-morale. Con questo viene forse mostrato un primo limite dell'etica kantiana dei principi? Essa impedisce un tipo di questioni di valutazione che secondo tutto il *common sense* morale dovrebbe essere assolutamente ammissibile? La situazione descritta da Wieland consente un'interpretazione alternativa. La restituzione della merce in deposito non è semplicemente irrazionale; bensì lo è solo fintantoché risulta vera la descrizione data. Chi sospende la restituzione fino a quando il possessore dell'arma torna in possesso delle sue facoltà mentali, non determina un'eccezione né si rende colpevole di un'applicazione irrazionale. Piuttosto egli si rende conto del fatto che anche di fronte a doveri di tipo perfetto convengono riflessioni riferite alla situazione e ciò nonostante interne all'azione. Perciò l'esempio di Wieland non parla del caso-limite di una norma, ma della apertura pratica di quella; persino i doveri perfetti sono imperfetti nella misura in cui non definiscono al tempo stesso

⁽³⁶⁾ Ad es. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., § 4, nota.

⁽³⁷⁾ WIELAND, *Aporien der praktischen Vernunft*, cit., p. 17.

anche le modalità in cui devono essere adempiuti. L'azione concreta ha luogo costantemente all'interno di condizioni che Aristotele riassume sotto il concetto di circostanze individuali (*Kath'hekasta*)⁽³⁸⁾. Chi dunque si risparmia le valutazioni che divengono pertanto necessarie e, incurante del *kairos*, restituisce l'arma nel momento sbagliato, non agisce in modo forse più morale, ma soltanto da stolto.

La funzione dei principi morali può essere confrontata con le regole grammaticali e semantiche di una lingua. Chi non ne tiene conto parla in modo scorretto; chi invero le considera, ma non va più in là della loro meccanica applicazione è un pedante che per tutta la sua vita scriverà in uno stile da scribacchino. Dispone di facoltà di giudizio solo chi — e siamo nuovamente nella vita fattuale — è in grado di parlare la lingua dei principi morali con sensibilità, creatività e flessibilità, ovvero, in una parola, chi è in grado di parlarla intelligentemente. A tal fine è necessario non solo molto di più di una mera sussunzione di principio, ma anche di più di una semplice contestualizzazione. I principi universalistici non sono una sorta di copione già pronto; essi hanno piuttosto il senso di un'idea di fondo, di una *forma* di vita per la quale il copione viene scritto mentre già si stanno girando le scene — vale a dire per tutto il tempo della vita.

A causa dell'apertura che inerisce a ciascun dovere morale, è necessario quell'*esprit des finesse* che Pascal richiedeva contro il dominio dell'*esprit de géométrie*⁽³⁹⁾, quello di cui c'è bisogno è un *esprit d'un principe moral*, o, in una parola: di un *esprit moral*. Nel caso dell'oggetto in deposito esso consiste nella facoltà di riconoscere come valido senza compromessi il divieto di perpetrare inganni e furti e tuttavia, quando la situazione lo richieda, di attendere alla restituzione di ciò che si ha in deposito.

Nelle nuove discipline dell'etica applicata è necessaria una facoltà di giudizio analoga a quella che ci vuole per un principio che è richiesto nel caso degli esperimenti sugli esseri umani, quello di libera adesione («informed consent»). Invece c'è bisogno di una facoltà di grado più elevato per le nuove possibilità della medicina di allungare la vita umana o di farla iniziare. Mentre in quel caso è sufficiente il pronunciamento di un giudice, qui è necessaria, vista la maggiore indeterminatezza qualitativa, quella misura più grande di creatività e di disponibilità al rischio che

(38) Vd. ARISTOT. *Eth. Nic.*, III, 3, 1111 a2-6.

(39) B. PASCAL, *Pensées*.

contraddistingue il buon legislatore. Al tempo stesso accade che un copione che viene scritto per la propria vita divenga la costante riflessione etica della civilizzazione scientifica.

I concetti di «inizio» e di «fine» suonano come qualcosa di momentaneo. Tuttavia, in parte a causa dei suoi nuovi strumenti (il microscopio, ecc.) l'indagine della natura ha annientato la dimensione del momentaneo e mostra al suo posto un chiaro processo evolutivo. Dato che si tratta di situazioni biologiche, si potrebbe credere che più di uno *esprit moral* siano importanti le conoscenze scientifico-naturali. Queste sono senza dubbio necessarie; l'*esprit moral* di una civilizzazione scientifica ha bisogno di ammaestramento scientifico (e scientifico-naturale). Ma quella che in un senso etico-giuridico vincolante viene chiamata «vita» non è ricavabile esclusivamente da questo ammaestramento.

Gettiamo soltanto uno sguardo sull'inizio della vita. Poiché con la fecondazione comincia una vita in cui è pre-programmata la peculiarità di un individuo, da questo punto in poi non si ha il diritto di considerare l'organismo come una mera cosa di cui i genitori possano disporre a piacere insieme agli scienziati. Poiché d'altro canto l'organismo perviene all'individualità e personalità in atto soltanto nel corso del processo evolutivo, si potrebbe propendere nei primi tempi per una comparazione dei beni implicati; ma sul piano giuridico-morale ciò è consentito solo in presenza di beni di ugual rango. In proporzione alla salvaguardia della vita l'interesse per una ricerca il più possibile libera sull'embrione non possiede il medesimo rango. La ricerca si avvicina maggiormente a una parità di rango laddove essa cerca di superare certe forme di sterilità. Tuttavia permane ancora una differenza rilevante, una disparità di rango: mentre nel caso degli embrioni siamo di fronte a una vita individuale in atto, chi mette a punto una terapia contro la sterilità è al servizio di una vita soltanto potenziale.

L'esempio addotto mostra in maniera esemplare come la stessa applicazione di un dovere perfetto sollevi difficoltà, a causa delle quali qualsiasi risposta reperita frettolosamente appare poco seria. In generale c'è da aspettarsi facoltà di giudizio solo da colui che percepisce complicazioni finora ignote e che a causa di queste incontra difficoltà nel giudicare. Responsabili delle complicazioni sono le scoperte scientifiche, e cioè, ancora una volta, una spinta alla modernizzazione. Divenuto dinamico, non già a causa della rilassatezza morale, ma sulla base della conoscenza scientifico-naturale, il concetto di «inizio della vita» non potrà mai più ritornare alla semplicità di un evento momentaneo. Posta questa condi-

zione, l'esigenza di salvaguardia della vita non viene invero invalidata, ma si fa indistinta, sfocata: un proposito irrinunciabile e tuttavia insufficiente per un discorso che, paragonabile in questo punto a un microscopio dell'etica giuridica, aiuta a reperire le sottili determinazioni mancanti.

Chi ha conosciuto la perdita di semplicità procede con cautela nei confronti del *pathos* che accompagna la morale moderna. La morale merita questo *pathos* per la sua assolutezza e per la sua validità universale. Entrambi questi aspetti si attagliano all'intento normativo dell'*esprit moral*, ai principi di etica giuridica, ma non alla sua decisione concreta. Questa differenza viene trascurata spesso e volentieri dai moralisti: che cioè il *pathos* dell'assoluto, che essi giustamente pretendono per il principio di salvaguardia della vita, non concerne anche ciascun tentativo di concretizzazione.

3. CONFLITTI DI PRINCIPI

Di fronte a un'etica dei principi si teme in genere che il vantaggio proprio della *phronesis*, quello di fare da guida alla vita individuale grazie all'insegnamento dell'esperienza, vada perduto. Tuttavia, dopo le riflessioni svolte, rimane sorprendentemente molto spazio per l'esperienza e l'individualità. Ma come si mettono le cose se si presenta la situazione in cui principi antagonisti confliggono fra di loro? Un'etica dei principi lascia spazio anche per un antagonismo fra i principi, anzi per una collisione di principi e di doveri?

I problemi morali più difficili sono oggi proprio di questo tipo: accade che vengano invocati principi che quanto al loro contenuto morale guardano in direzioni differenti. Prendiamo un esempio dalla medicina della riproduzione: il diritto di autodeterminazione della donna può consentire pratiche mediche che, a prescindere dalla salute del nascituro, sono quanto meno dubbie. Quello di sviluppare se non una teoria, almeno alcuni strumenti teorici per fronteggiare tali collisioni di principi è uno dei compiti oggi più urgenti di una filosofia che sia realmente pratica.

Non di rado nelle tematiche affrontate manca già la stessa coscienza del problema, e ciò favorisce il darsi di un'alternativa fatale. Chi è fondamentalmente disposto ad agire moralmente, ma si fissa solo su uno dei principi rilevanti, cade in un rigorismo legalistico. E chi invece è privo di questa disponibilità trova con facilità motivi di giustificazione a copertura della propria scarsa disponibilità. Questo deficit facilita dunque proprio quella alternativa fra moralismo e demoralizzazione che certamente scate-

na, e invero da entrambe le parti, energie polemiche dotate di *vis retorica* e tuttavia rende più difficile il reperimento di soluzioni corrette. Nel quadro di una liberalizzazione del concetto di ragione è stata recentemente sostenuta la concezione secondo cui un certo antagonismo tra i principi è così elementare che bisogna rinunciare all'idea di una ragione pratica in sé omogenea, lasciando spazio invece all'eterogeneità. Secondo Larmore⁽⁴⁰⁾ ci sono per la morale tre norme fondamentali tutte ugualmente plausibili: il preconetto o parzialità («partiality»), il consequenzialismo («consequentialism») e certi doveri intangibili («deontology»). Larmore riprende qui il modello dell'evoluzione dello Stato nel periodo rinascimentale. Laddove non sia possibile appianare un antagonismo si dichiara che i termini antagonisti — un tempo si trattava di confessioni, oggi di norme fondamentali — sono attestati in ugual misura come veri. Però, così facendo, essi diventano anche in ugual misura non veri: lo Stato moderno è neutrale dal punto di vista confessionale.

Ciò che è possibile in politica non viene accettato dall'etica normativa e anzi, a guardar bene, viene rifiutato dalla stessa politica. Lo Stato moderno non è infatti pluralista sotto tutti gli aspetti, e piuttosto ha capito, nel caso della verità religiosa, che si tratta di un tema politicamente secondario, il quale può essere relegato in modo relativamente non problematico nella sfera del privato, in nome di quello che risulta essere il compito politico primario, la pace sociale. Però per l'etica normativa la ricerca della norma fondamentale non è un tema secondario, bensì è il compito principale. Di fronte alla domanda su come si determina la norma fondamentale effettiva al cospetto di due candidati antagonisti, essa non può tirarsi indietro; tre indicatori orientati in direzioni differenti equivalgono a nessuna indicazione⁽⁴¹⁾. Il fenomeno cui si richiama Larmore, quello di una «tragica scelta», è assolutamente reale. Il dilemma di Sartre — madre malata o *Résistance* — mostra però che prendendo le mosse da esso non si può concludere a favore di un'eterogeneità della ragione pratica; si può giungere a una scelta tragica già all'interno di uno e medesimo dovere.

Una delle norme fondamentali, il principio della parzialità, possiede un rango morale soltanto in un senso indebolito. Larmore pensa a fenomeni come l'amicizia, la solidarietà di gruppo e le tradizioni radicate. Per

⁽⁴⁰⁾ LARMORE, *The Heterogeneity of Practical Reason*, cit.

⁽⁴¹⁾ Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlvollen. Versuch über Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart 1989, p. 10.

l'antico concetto di morale e per la riuscita della vita si tratta di ben di più che di semplici aiuti, ma essi non raggiungono il rango dell'esigenza più radicale posta in epoca moderna, quella che vede nella morale un vincolo tanto universale quanto assoluto. In caso di conflittualità la priorità morale spetta ai principi deontologici. Del resto il conflitto non è affatto cosa che si verifichi di frequente, dato che certe esigenze sollevate dal principio della parzialità vengono ratificate da un'etica deontologica, la quale, convalidandole, ne afferma il primato morale. È l'etica deontologica ad assegnare al principio di parzialità il suo luogo legittimo, ed è essa medesima a determinarne i limiti. Nel dovere di assistenza, per esempio, laddove vi sia scarsità di risorse, la valutazione preconcepita non è solo moralmente consentita, ma è persino necessaria, posto che, come si è detto, si è più responsabili per coloro che ci sono vicini che per gli «estranei». Ma nel far ciò — e qui sta il contenuto della morale deontologica — non si possono trascurare i principi categorici del diritto.

Il secondo principio, quello del consequenzialismo, può essere integrato — come si accennava — in un'etica deontologica passando attraverso il concetto delle conseguenze interne all'azione. Se ciò nonostante si dà un'eterogeneità della morale, essa dev'essere di altro tipo; i principi morali che fanno seguito alla stessa norma fondamentale, quella della universalizzazione, devono ugualmente collidere fra di loro. Di fronte a tale collisione c'è bisogno di una competenza di giudizio di grado superiore; le facoltà già chiamate in causa fin qui — sensibilità, flessibilità e creatività — vengono messe alla prova in modo nuovo, più complesso.

La tradizione etica interpreta spesso e volentieri le collisioni di principio come conflitto fra il divieto di mentire e il dovere di essere di aiuto. Kant sostiene in proposito un rigorismo — anche di fronte a un assassino siamo tenuti a essere sinceri⁽⁴²⁾ — che contraddice i nostri ben ponderati convincimenti morali, e perciò, a parere di molti interpreti, induce a concludere per una filosofia morale controintuitiva. Ma per la tematica discussa qui non è importante il fatto che Kant ritenga la bugia una cosa inammissibile in qualsiasi circostanza. La cosa decisiva è questa: se un'etica universalistica dei principi conceda un valore alla facoltà di giudizio anche nel caso di conflitti di principio, oppure se essa si chiuda a riccio già nella sua impostazione, in un certo senso per esigenze sistematiche, rispetto alle comparazioni dei beni.

(⁴²) KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, VIII, p. 425.

L'impostazione kantiana appare nella *Grundlegung*⁽⁴³⁾. Quest'opera tratta il divieto di mentire prendendo le mosse da una situazione di emergenza; ma a trovarvisi non è un terzo, bensì il soggetto stesso dell'azione, ovvero la sua famiglia. Dunque Kant non discute un conflitto di principi, bensì l'antagonismo fra dovere e inclinazione. Il rigorismo che vi viene sostenuto si giustifica esclusivamente contro le eccezioni in favore dell'amor proprio — egli vieta la bugia al fine di ottenere vantaggi — e questo divieto risulta dall'impostazione kantiana, quella dell'auto-determinazione della volontà indipendentemente dall'esperienza. Tale divieto corrisponde a un rigorismo dell'intenzione, un rigorismo genuinamente morale, nettamente distinto da quel rigorismo legalistico che non consente alcun tipo di eccezione in favore di un altro dovere morale. È opportuno tener fermo che dall'impostazione kantiana non consegue un divieto assoluto di mentire, bensì solo un divieto relativo⁽⁴⁴⁾. Una disonestà che è al servizio dell'adempimento di altri doveri, per esempio di quello di salvare la vita, non può essere considerata *eo ipso* come immorale.

Il modello di un'etica universalistica dei principi offre qualcosa di più rispetto a questo risultato soltanto negativo? Mette a disposizione Kant anche degli strumenti teoretici grazie ai quali sia possibile se non risolvere una collisione di principi almeno renderla accessibile per una discussione razionale? Un aiuto importante è offerto dalla distinzione fra una morale debitoria e una morale meritoria, cioè fra una morale del diritto e una della virtù, distinzione che si lega alla precedenza accordata alla morale debitoria. Inoltre Kant accoglie la dottrina tradizionale del male minore e riconosce — quanto meno in forma di una cauta domanda — una «legge di approvazione della ragione pratico-morale»; in base a questa, qualcosa può «essere in sé invero non lecito, e tuttavia essere consentito onde evitare una trasgressione ancora maggiore (per così dire per indulgenza)»⁽⁴⁵⁾.

In quest'ultima aggiunta risuona una delle limitazioni che dovrebbe essere elaborata più precisamente da una «teoria» della comparazione dei beni. Poiché il permesso ha valore solo «per indulgenza», chi compie l'azione dovrebbe restare consapevole della trasgressione e rinunciare a ogni forma di autogiustificazione; la visione secondo cui il fine giustifica i

⁽⁴³⁾ Cfr. HOFFE, *Kategorische Rechtsprinzipien*, cit., cap. 7.3.

⁽⁴⁴⁾ Così anche nel «Gemeinspruch», VIII, pp. 287 ss. righe 19 sg.

⁽⁴⁵⁾ KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, VI, p. 426, 12-14.

mezzi è una scusante, dal punto di vista morale, troppo a buon mercato. Affinché la coscienza della trasgressione non rimanga una «parola vuota», bisogna esigere inoltre da chi compie l'azione che egli lavori in vista di un miglioramento della situazione; le condizioni sotto le quali è valevole una legge di concessione dovrebbero essere cioè vanificate al più presto. Infine rimane da chiarire la questione se certe azioni non siano senz'altro immorali, per esempio l'uccisione di innocenti.

Un terzo strumento per la comparazione dei beni è offerto dal concetto di diritto di emergenza, in base al quale certe azioni che offendono i diritti di altri sono da stimarsi non come incolpevoli (*inculpabile*) ma come impunibili (*impunibile*)⁽⁴⁶⁾. Un quarto elemento ricorda il punto di vista menzionato a proposito del principio di salvaguardia della vita, cioè che i beni da comparare devono essere all'incirca dello stesso rango. Kant distingue l'obbligatorietà dal fondamento dell'obbligatorietà e spiega che in caso di conflittualità il fondamento più forte di obbligatorietà merita la precedenza rispetto alla più forte delle obbligatorietà⁽⁴⁷⁾.

Gli strumenti messi a disposizione da Kant per le collisioni di doveri sono senza dubbio utili, ma non sufficienti. Dunque, come si dice oggi, è d'obbligo una nuova aristotelizzazione dell'etica? Bisogna dubitarne per due motivi. Da un lato viviamo in società di diritto determinate da principi per i cui caratteristici conflitti l'etica aristotelica dell'*ethos* è scarsamente di ausilio. Allora si potrebbe cercare di trasferirne gli strumenti teoretici sul nuovo oggetto. Quelli che oggi sono conflitti di principi, per Aristotele sarebbero conflitti di finalità o collisioni di virtù. Gli strumenti teoretici per risolvere simili conflitti non si trovano però — e qui risiede il secondo motivo per cui essere scettici — nell'*Etica Nicomachea*; di più: una collisione fra virtù è estranea a quest'opera. La dottrina della *boulesis* o della *phronesis* concerne solo i mezzi e le vie, nonché le finalità che hanno il carattere di finalità intermedie, cioè il compito della «contestualizzazione». Parimenti la dottrina delle «circostanze» (*kath' hekasta*) e del primato della equità, *epieikeia*, sulla giustizia, hanno solo questa medesima competenza; anche la già menzionata regola della priorità ci pianta in asso. Valore decisivo spetta solo a un'altra priorità, quella della giustizia sulla misericordia, sostenuta nella tradizione aristotelica medioevale. Ma essa non va al di là degli strumenti kantiani; che ai doveri perfetti spetti il

⁽⁴⁶⁾ Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, VI, pp. 235 ss.

⁽⁴⁷⁾ Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, cit., VI, p. 224.

primato nei confronti di quelli imperfetti corrisponde alla priorità kantiana dei doveri di diritto rispetto a quelli di virtù.

Ci si potrebbe richiamare a una tesi secondo cui l'etica si accontenta di asserzioni che hanno valore per lo più, ma non sempre: *hos epi to polu*⁽⁴⁸⁾. Questa validità soltanto in via generale ammette tuttavia ciò che viene escluso dalla ponderazione operata all'interno di principi soltanto morali: le eccezioni a favore dell'amor proprio. Per la comparazione dei beni c'è bisogno di uno strumentario più specifico, vale a dire di uno strumentario che nel conflitto fra dovere e amor proprio faccia apparire il dovere come valevole senza compromessi e consenta una comparazione soltanto nel caso di conflitto fra doveri morali.

Anche in quell'etica contro la quale Marquard pone l'esigenza di una nuova aristotelizzazione dell'etica, cioè nell'etica del discorso, non vedo alcuno strumento teoretico che vada al di là del contributo kantiano in tema di collisione fra i doveri. Questa risposta offre un motivo ulteriore per togliere di mezzo un *aut-aut* «o Aristotele o Kant», divenuto da tempo sterile nel dibattito sui fondamenti dell'etica, e per lavorare piuttosto a una teoria di principi che siano di natura universalistica e che ciò nonostante rimangano aperti al compito della facoltà di giudizio.

4. UN ESPERIMENTO FRAGILE

La morale si distingue essenzialmente dalle abilità della vita; nel primo caso ci sono esperti. Costoro perdono di vista la morale sotto due prospettive. Per il giudizio genuinamente morale, indipendente dall'esperienza, ciascun uomo è competente; per il giudizio dipendente dall'esperienza c'è bisogno certamente di talento, ma oltre a ciò anche di esercizio: però una competenza professionale vera e propria non c'è; là ciascuno è un esperto, qui ciascuno è un dilettante.

Si obietterà che è proprio Kant a pretendere una competenza particolare, con lo strumento che egli mette in mano al giudizio morale per mezzo del test dell'universalizzazione. Ma la filosofia è competente solo per la scoperta del test, mentre il suo utilizzo è aperto a chiunque. Attraverso la mediazione di Rousseau Kant segue la tradizione socratica, per la quale la coscienza morale è cosa nota già da lungo tempo; la filosofia può essere di aiuto solo a raggiungere chiarezza e distinzione.

⁽⁴⁸⁾ ARISTOT. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094b16-22.

Inoltre secondo Kant questo *test* non deve essere usato per scoprire principi precedentemente ignoti, ma solo per venire incontro alla tendenza molto umana che pretende di uscire dal rigore di principi ben noti per reperire condizioni speciali di agevolazione. Kant viene incontro alla tendenza di raddrizzare la morale a favore del bene proprio.

La mancanza di esperti non è peraltro cosa insolita. Dovunque le cose della vita pervengano all'essenziale, si è di fronte invero al talento, anche all'esperienza, a volte — come accade in politica — troviamo appositi uffici e cariche come anche veri e propri specialisti nel parlarne, ma non ci sono specialisti della cosa in quanto tale: non ci sono specialisti su come si possa entrare nell'amicizia e nell'amore, né su come si faccia a tenerli in piedi, né vi sono specialisti di buona politica o di morale. In vista di quella facoltà di giudizio che è richiesta nelle nuove discipline dell'etica applicata, alcune professioni offrono invero un certo esercizio professionale; inoltre alcuni uomini hanno in tal senso meno talento, altri ne hanno di più, e alcuni dispongono dell'*esprit moral* in una misura così straordinaria che vengono chiamati saggi. E comunque non ci sono esperti dell'*esprit moral* o dei conflitti di principi, non c'è personale specializzato come lo troviamo nel campo dell'artigianato, della medicina o della materia giuridica. Questo fatto ha una conseguenza radicale. Come è noto persino le informazioni che riceviamo dagli esperti sono inficiate da incertezze: c'è un'incertezza soggettiva, dato che nessuno conosce senz'altro ogni sapere specialistico, e c'è un'incertezza oggettiva, visto che il sapere specialistico più perfetto è ancora imperfetto; non da ultimo c'è un'incertezza oggettiva di secondo grado, posto che un sapere che sia esso stesso perfetto consente di formulare solo limitatamente asserzioni concernenti il futuro. Ciò che contraddistingue già le informazioni che riceviamo dagli esperti risulta ancora più vero laddove esperti specifici non ce ne sono.

Ma l'etica applicata non se ne sta inerme davanti alle incertezze della rispettiva facoltà di giudizio. Nella vita di ogni giorno utilizziamo strategie che soltanto a prima vista appaiono non professionali e che in realtà rappresentano la reazione conforme alle situazioni: cerchiamo consiglio, consideriamo la cosa una seconda volta e teniamo aperte il più possibile le nostre decisioni all'eventualità di revisioni. Simili strategie corrispondono ad atteggiamenti come l'avvedutezza, la circospezione e la prudenza. Però non si può scambiare tutto ciò per indecisione; che la debolezza decisionale non costituisca un vantaggio lo sapeva già Machiavelli.

L'etica filosofica ha qui un duplice compito. Da un lato essa mette in

guardia dall'attesa troppo elevata, e in realtà falsa, di un'opera di consultazione in cui trovare ricette già pronte, cui potersi richiamare a piacimento; dall'altro essa continua a maturare in modo opportuno le strategie proprie dell'intelletto quotidiano. La questione di quale sia in dettaglio l'aspetto di tali strategie può essere lasciata ad altri studi⁽⁴⁹⁾, nonché all'esperienza giuridica e politica. Qui è sufficiente tener fermo che esse fanno fronte alle suddette difficoltà, ma non le eliminano: per la facoltà di giudizio qualsiasi competenza specifica rimane fragile.

(Traduzione dal tedesco di Nicola Curcio)

⁽⁴⁹⁾ Un tentativo in tal senso fu O. HÖFFE, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg-München 1975, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985².

