

Dalla relazione etica all'etica della relazione: quale eredità da Kant e da Hegel?

Giorgio Erle

1. Introduzione

Questo lavoro mira a cogliere il senso di un'eredità ricevuta nel dibattito contemporaneo a partire dai pensieri di Kant e di Hegel a proposito della relazione con il sé, con l'altro, con la natura, con la comunità, con la storia. Proveremo perciò a costruire un dialogo a distanza tra le visioni di Kant e Hegel e le filosofie di Hans Jonas, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas: muovendo da aspetti geometrici della relazione per quanto utilizzabili in ambito etico (paragrafo 2), vedremo a quali obiezioni questo tipo di visione sia andata incontro nella discussione contemporanea sul pensiero idealista (paragrafi 3-4), rimarcando il rischio di un divario tra una dimensione concreta dell'oggettività e il coscientialismo (4-5). Proporremo di trovare una soluzione nell'etica della relazione, tramite una dialettica cosmologica tra individuo, comunità, natura (6-8), così da far emergere l'eredità dei pensieri di Kant e di Hegel nelle discussioni di Jonas, Apel e Habermas (9-10).

2. La destinazione morale e gli aspetti geometrici della relazione

Dunque: relazione. Nel percorso che va dalla relazione compresa eticamente verso un'etica della relazione teniamo a riferimento la celeberrima «Conclusion» della *Critica della ragion pratica*¹. L'importanza della relazione emerge là tramite la mediazione del soggetto che crea un ponte tra coscienza e universo. Di per sé è progetto antichissi-

¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura di: voll. I-XXII Preußische Akademie der Wissenschaften; vol. XXIII Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; a partire dal vol. XXIV Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, G. Reimer (ora de Gruyter), Berlin 1900-, vol. 5, pp. 1-163, qui pp. 161-163; trad. it. di F. Capra riveduta da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, con glossario e indice dei nomi a cura di V. Mathieu, introduzione di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2001³, pp. 353-357.

mo, già del platonismo e del neoplatonismo, quello per cui la mediazione offre la possibilità del riconoscimento di relazioni; ma questa ipotesi interpretativa possiede una consistenza anche per altra via che emergerà dall'intero nostro percorso: intendiamo giungere a un'interpretazione della «Conclusione» della *Critica della ragione pratica* muovendo dal confronto con il significato dell'imperativo categorico, che rileggiamo appunto secondo la relazione. E allora facciamo un passo indietro, nella «Analitica» della ragione pratica² e usiamo un'immagine colta dalla geometria. Riteniamo che nel caso dell'imperativo categorico venga richiesto di mettere a prova una specifica qualità di relazione, quella di congruenza: si tratta di verificare per tramite di un movimento di sovrapposizione se le due figure, qui la massima e il principio di una legislazione universale, si corrispondano perfettamente.

È un concetto matematico in un suo caso specifico che, a differenza dell'ampiezza del luogo geometrico, ha esatta determinazione; il concetto di relazione trova fondazione trascendentale in ambito matematico³. Si può discutere se una visione «costruttivista»⁴ e una «funzionalista» possano convivere oppure no: il tema è stato affrontato circa il rapporto tra etica e filosofia politica⁵; ma più in generale ha un significato anche dal punto di vista della teoria delle funzioni cognitive del soggetto⁶. Tuttavia, come detto, noi ci riferiamo alla congruenza in senso geometrico, pur osservandola in prospettiva morale. Se guardiamo alla cosa in questo modo, sembra che quella perfetta congruenza richiesta dall'imperativo categorico non venga mai definitivamente raggiunta dall'essere umano. Perché? Se pensiamo a una funzione matematica,

² I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., pp. 19-106; trad. it. cit., pp. 35-123.

³ Su questo: A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padova 1999, in particolare pp. 249-276.

⁴ Si veda C. Bagnoli, *Constructivism in Metaethics*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), E.N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>, data di ultima consultazione 14 settembre 2022, in particolare i paragrafi «2.1 Kant's Constructivism», «7.1 Constructivism and congruence with Intuitions» e «7.2 Constitutivist Strategies». Sull'interpretazione che chiarisce come tramite «l'idea di autolegislazione [...] Kant combini elementi di realismo morale e di costruttivismo», si veda S. Bacin, *Kant e l'autonomia della volontà. Una tesi filosofica e il suo contesto*, il Mulino, Bologna 2021, pp. 21-22, 57-139, citazione tra virgolette da p. 21.

⁵ Si veda A.J. Simmons, *Justification and Legitimacy*, in «Ethics», n. 109, 4, 1999, pp. 739-771 e Id., *Justification and legitimacy: Essays on right and obligations*, Cambridge University Press, Cambridge-New York e altri luoghi 2001.

⁶ Su questo, anche per un panorama sulla letteratura al riguardo: Chong-Fuk Lau, *Kant's Transcendental Functionalism*, in «The Review of Metaphysics», n. 68, 2, 2014, pp. 371-394.

potremmo considerare le massime del soggetto come la grandezza variabile; e la descrizione del loro progressivo approssimarsi alla perfezione del massimo (anche in senso morale) come lo studio di quella funzione, tale da rappresentare graficamente un andamento asintotico. Il funzionalismo matematico così applicato al tema dell'imperativo categorico appare interessante, per due ragioni: 1. la massima si rivela una grandezza intensiva, nella misura in cui è in *grado*⁷ – alla lettera – di corrispondere alla legge morale; 2. nello stesso tempo si sa che per Kant questo processo rappresenta in concreto un percorso infinito per l'essere umano. È perciò significativa la distinzione di Kant tra l'uso al singolare del termine «massima» nella formula dell'imperativo categorico⁸, diremmo per rappresentare il tipo ideale della massima, e invece l'uso al plurale del termine «massime» nel successivo «Scolio», per descrivere la *verifica* che giunge tramite la virtù. E tale verifica vaglia la vita morale alle prese con un'infinita tendenza alla perfezione: «Esser sicuri di questo progresso all'infinito delle proprie massime [...]»⁹. In altre parole, il tipo ideale della massima è quello perfettamente congruente con la perfezione assoluta della legge morale: tale perfezione assoluta si ritrova in atto solo nell'Essere razionale infinito; mentre il progresso delle massime soggettive dell'essere razionale finito descrive una funzione che con Kant potremmo definire *Bestimmung*. Sappiamo che il termine *Bestimmung* non è di facile traduzione a causa della sua polisemicità¹⁰; comunque, nel caso di cui stiamo parlando il significato di *determinazione* (per tramite dei valori della funzione) e quello di *destinazione* (rispetto all'elevazione morale dell'essere umano) risultano coerenti. Come detto, Kant stesso correla la pluralità delle massime a un processo infinito, a un percorso di perfezionamento ed elevazione dell'essere umano, un *Progressus*. E il procedere asintoticamente di cui sopra rappresenterebbe graficamente la differenza, sia pure come progressiva approssimazione, tra la capacità di corrispondere alla «legge

⁷ Sul significato del «grado»: A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant* cit., pp. 268-274.

⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 30, riga 38; trad. it. cit., p. 65.

⁹ Id., *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 32, riga 39 – p. 33, riga 1; trad. it. cit., p. 71.

¹⁰ Sulla polisemicità del termine *Bestimmung*, con particolare riferimento all'essere umano, e le co-implicazioni tra i contesti religioso, filosofico e linguistico, tali da rendere impossibile una sua traduzione unica in italiano si veda L.A. Macor, *Destinazione, missione, vocazione: «un'espressione pura per la pura idea filosofica di Bestimmung des Menschen»*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 70, 1, 2015, pp. 163-201 e ora anche Ead., *Il mestiere di uomo. La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco*, Morcelliana, Brescia 2023, in particolare pp. 103-112.

della morale» (l'imperativo categorico di cui necessitano gli esseri razionali finiti) e la «legge morale» nella sua perfezione¹¹.

Abbiamo compiuto il primo passo. Per progredire nella nostra proposta, dobbiamo ora esaminare il senso dei rilievi critici proposti su questo all'idealismo trascendentale: trovare riparo dall'esperienza nell'ambito dell'*a priori*, presenta pure inconvenienti. Infatti, se il riferimento alla matematica è per certi versi illuminante, non va però inteso come limitazione d'ambito, come se fosse riferito solo alla geometria o alla logica. Ciò va evitato, per usare un linguaggio leibniziano, per non far ricadere quello che sarà l'imperativo categorico nella «necessità assoluta» o appunto «geometrica»; necessità assoluta che va invece esclusa, per il filosofo dei *Saggi di Teodicea*, nell'ambito morale¹². D'altra parte, se intendessimo il rapporto tra leggi della natura e legge morale non soltanto in forma «tipica», ma di identità, saremmo condotti a quello che sarà per Kant il terzo conflitto della ragione pura¹³.

3. L'obiezione di Hans Jonas

Abbiamo insistito su questioni che riguardano il pensiero di Kant avendo già di mira aspetti del pensiero contemporaneo: è ora

¹¹ Sulla distinzione tra «moralisches Gesetz» e «Sittengesetz» in Kant: S. Bacin, *Kant e l'autonomia della volontà* cit., in particolare n. 50, p. 82, dove Bacin propone di tradurre le due espressioni, rispettivamente, con «legge morale» e «legge della morale» (cioè appunto l'imperativo categorico).

¹² G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in Id., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII voll., a cura di C.I. Gerhardt, ristampa dell'edizione Berlin 1875-90, Olms, Hildesheim-New York 1978, vol. VI, pp. 21-364, qui «Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison», § 2, p. 50 (abbiamo riportato il testo in tondo e con l'aggiunta di accenti nei titoli francesi rispetto all'edizione Gerhardt, la quale nel corpo del testo presenta quei titoli in caratteri maiuscoli e privi di accenti, come d'uso all'epoca); trad. it. di V. Mathieu, *Saggi di Teodicea. Sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, a cura di V. Mathieu, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994, qui p. 130; si veda anche il diverso significato assegnato da Kant alla «necessità assoluta» in ambito morale: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften* cit., vol. 4, pp. 385-463, qui p. 389, righe 11-13; trad. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, introduzione di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2018, «Prefazione», p. 7. Considerato che tra poco discuteremo l'obiezione di Jonas a Kant su questo punto, si veda, a proposito del rapporto tra necessità e libertà in Jonas: A. Michelis, *Esseri umani e responsabilità: tra necessità e libertà. La posizione di Hans Jonas alla luce di Problems of Freedom*, in *L'etica nel futuro*, a cura di L. Alici e F. Miano Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 377-388.

¹³ Su questo: M. Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Éditions du Seuil, Paris 2001, pp. 168-197.

importante fare interagire una critica che Hans Jonas nel suo *Il principio responsabilità* ha proposto alla visione kantiana. Tale critica non sembra pienamente convincente, nonostante la profondità e accuratezza che caratterizzano il pensiero di Jonas anche sul piano speculativo; Jonas sostiene che quella prodotta da Kant attraverso la sua definizione dell'imperativo categorico è nella sua origine un'operazione di sola portata logica, non però morale: «Si noti che qui la riflessione fondamentale della morale non è essa stessa di carattere morale, bensì logico: Il “*poter volere*” o il “non potere” esprime compatibilità o incompatibilità logica e non approvazione o disapprovazione morale»¹⁴.

Nella tradizione logico-metafisica è un problema classico: il rischio di una circolarità del pensiero che possa produrre una regressione all'infinito, nell'incapacità di trovare un principio ultimo; per cui la questione della compatibilità o incompatibilità logica, di cui parla Jonas, comporterebbe un ulteriore regresso a monte, in particolare se quel «*poter volere*» andasse in effetti a significare un «*voler volere*»¹⁵ e dunque comportasse con ancor maggior evidenza un circolo.

Soprattutto, ciò che conta per Jonas invece è l'«approvazione o disapprovazione morale»: è decisiva l'adesione del soggetto morale, la sua scelta di seguire il comando che provenga da un imperativo categorico; se quest'ultimo aspetto della critica appare ampiamente condivisibile, è invece il primo (quello della compatibilità/incompatibilità logica) a necessitare di essere discusso, proprio in quanto legato con il secondo. Compiamo allora questo ulteriore passo.

¹⁴ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, in *Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung*, a cura di D. Böhler und B. Herrmann, Redaktion B. Herrmann, M. Endrueit und O. Meyer, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, mit Unterstützung des Hans Jonas-Zentrums g.e.V., a cura di D. Böhler, M. Bongardt, H. Burckhart und W.Ch. Zimmerli, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2010-, *Philosophische Hauptwerke*, vol. I/2 tomo primo, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2015, pp. 1-420, qui p. 39; trad. it. a cura di P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, qui p. 16. Qui Jonas appare riferirsi – anche se non alla lettera, come annotano i curatori di *Das Prinzip Verantwortung* cit., n. 29, p. 659 – in particolare alla formulazione dell'imperativo categorico che il filosofo di Königsberg aveva proposto nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 421, righe 7-8; trad. it. cit., p. 75.

¹⁵ Un rilievo di circolarità era stato espresso, ben prima della proposta di Kant, rispetto al «*voler volere*» da G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée* cit., «Première Partie», § 51, p. 130; trad. it. cit., pp. 224-225.

4. Aspetti critici nel dibattito contemporaneo su logica e misura nell'imperativo categorico e la questione del coscienzialismo

Dal punto di vista argomentativo la critica di Jonas è impegnativa e apre lo spazio della discussione: 1) prima di tutto perché in generale nell'idealismo tedesco, nelle varie sue versioni, si può riscontrare il permanere di un ruolo della ragione come *facoltà dei rapporti*, origine e garante del riconoscimento dei legami, capace di recuperare il significato che il *logos* aveva avuto nel pensiero antico; l'ambito logico non rimane privo di effetto anche sul piano ontologico, perché conduce a comprendere i legami interni all'essere, e in questo modo resta confermato un richiamarsi dell'idealismo tedesco alla tradizione classica antica. Per attestare il legame tra il principio, l'elemento logico e la costituzione complessiva del sistema (compresa la parte della morale e dell'etica) basterebbe pensare al fatto che per Hegel l'intero sistema è «determinazione logico-sistematica del concetto di libertà»¹⁶; d'altra parte, facendo un passo indietro, già per Kant la libertà è garanzia di equilibrio dell'intero sistema, «chiave di volta» cioè non soltanto dell'ambito pratico, ma «dell'intero edificio di un sistema della ragion pura»¹⁷. Anche se occorre osservare che non quello di Kant, ma invece quello di Hegel è l'approccio *bottom-up* che si gioca fra l'essere e il nulla¹⁸ e perciò, almeno su questo, si rende più disponibile a un confronto con la visione di Jonas. Tale visione, proprio per il suo andamento ontologico-metafisico, sarà criticata da Apel, il quale, come noto, sceglie invece la via pragmatico-trascendentale¹⁹. In questo contesto si può inquadrare meglio la critica di Jonas all'imperativo categorico kantiano anche come discussione contemporanea. Eppure, senza dimenticare la necessità di distinguere tra un approccio ontologico e uno trascendentale, ci sembra rimanga l'importanza del rapporto tra

¹⁶ F. Biasutti, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1995, pp. 147-212.

¹⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 3, righe 25-26 e p. 4, riga 1; trad. it. cit., p. 5: qui e in seguito rendo con il corsivo i termini indicati con caratteri spazati nel testo kantiano. A commento: F. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento 1991.

¹⁸ F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, in particolare pp. 16-20: il punto è decisivo per individuare le differenze metodologiche nella costruzione del sistema di Kant rispetto a quanto farà Hegel.

¹⁹ Si veda K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, trad. V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 2012⁴ (prima edizione italiana 1992), pp. 21-22.

_____ Giorgio Erle, Dalla relazione etica all'etica della relazione _____

l'antico *logos* e la moderna *ragione*; rimane che il legame tra il logico e la concretezza del giudizio pratico hanno per decisivo punto di riferimento il pensiero di Kant, trovando nella comprensione del giudizio notevoli spunti di confronto con la speculazione antica²⁰; e poi il senso di quel legame diventa un concetto-guida sin dalle prime espressioni sistematiche del pensiero di Hegel, dapprima con un richiamo all'eredità concettuale platonica (si pensi alla rilevanza della *proporzione* dal punto di vista logico e metafisico ai tempi degli abbozzi sistematici jenesi)²¹, poi con sempre maggiore presenza della teleologia aristotelica²²; fino a giungere alle significazioni del *logos* nell'etica della comunicazione contemporanea, compresa come «etica dei legami»²³. Sono elementi importanti per indirizzare verso un'etica compresa come etica della relazione: ci torneremo più avanti.

2) La precedente osservazione diventa rilevante anche a livello ermeneutico, perché la critica di Jonas a Kant è paragonabile a quella che Habermas rivolgerà ad Apel: stabilire la validità di *regole del gioco* sul piano argomentativo, riscontrando le contraddizioni performative cui si va incontro se tali regole non sono rispettate, non corrisponderebbe propriamente a una fondazione della moralità²⁴. Il legame tra logica ed essere sembrerebbe così andare smarrito. Lo diciamo anche perché qui è ravvisabile una certa vicinanza nel ragionamento critico, dalla forte connotazione ontologica, da parte di Jonas nei confronti di

²⁰ A. Ferrarin, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico: studio su Aristotele e Kant*, ETS, Pisa 2004.

²¹ F. Biasutti, *La proporzione*, in G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, introduzione, traduzione e commento a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Verifiche, Trento 1982, pp. 384-428.

²² Su questo: Aa.Vv., *Hegel und die antike Dialektik*, a cura di M. Riedel, Suhrkamp Frankfurt am Main 1990, ma più in particolare F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant*, in «Verifiche», XIX, n. 1, 1990, pp. 127-229 e Id., *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1995, pp. 213-247, perché – come accadrà poi per Jonas – è proprio la filosofia della natura il luogo di un confronto con il *telos*, per poter risalire dall'esistenza all'essenza. Si veda perciò anche A. Giaccone, *La possibilità necessaria. Aristotele nella Dottrina dell'essenza di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, in particolare il Capitolo Primo «Wesen come dynamis. Il movimento essenziale della cosa», pp. 37-73.

²³ L. Perfranceschi, *Relazionalità e fiducia. Per un'etica dei legami*, prefazione di G. Erle, edizioni universitarie cortina, Verona 2016.

²⁴ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983; trad. it. (da cui qui e in seguito citeremo) di E. Agazzi, *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 2018 [1 ed. nella «Biblioteca Universale Laterza»: 1989], p. 106.

Kant e in quello da parte di Habermas nei confronti di Apel, anche se non bisogna dimenticare che Apel e Habermas si indirizzano al dialogo intersoggettivo, mentre nel caso di Kant il protagonista, nell'ambito della *Gesinnung*, è in primo luogo il dialogo intrasoggettivo.

In breve: occorre evitare alla filosofia di limitarsi a indicazioni procedurali, al mero formalismo astratto. Troviamo conferma che questo sia in effetti il nucleo problematico nell'affermazione con cui Apel sembra indirettamente rispondere alle osservazioni critiche ricevute. *Indirettamente*, perché invece di rivolgersi ai contemporanei, si indirizza al pensiero di Hegel a cui contesta che non è vero che il principio formale dell'etica kantiana espresso nell'imperativo categorico rimanga «privo di contenuto»; e aggiunge: «infatti, sull'idea regolativa della norma procedurale discorsiva della fondazione delle norme si possono pur sempre *misurare* le corrispondenti procedure reali degli uom[i]ni»²⁵. Egli enfatizza, con il corsivo, il verbo «*misurare*». Certo, si può discutere sulle scelte terminologiche: è vero, a proposito degli «oggetti soprasensibili», Kant ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, annota di un vantaggio che proverrebbe alla saggezza umana dal limitare «i nostri giudizi ai principi *regolativi*, sufficienti per il loro possibile uso pratico»²⁶, senza pretendere di far uso in quell'ambito soprasensibile di principi costitutivi; tuttavia parlare come fa Apel non occasionalmente, ma anzi frequentemente e con esplicito riferimento a Kant, di una «idea regolativa» in ambito pratico diventa complesso in ragione del ruolo che l'intuizione vi assumerebbe²⁷. Il problema è che è necessario mantenere distinto il ruolo fondativo e di principio dell'imperativo categorico dalla concretezza del giudizio pratico nel contesto dell'agire morale. Questo perché se l'intuizione avesse un ruolo anche rispetto all'imperativo categorico vi introdurrebbe, in termini

²⁵ K.-O. Apel, *Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in E. Braun (a cura di), *Wissenschaft und Ethik*, Lang, Bern-Frankfurt am Main-New York, 1986, pp. 11-52, trad. it. (da cui d'ora innanzi citeremo) di G.F. Frigo, *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988, pp. 15-45, qui p. 26.

²⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften* cit., vol. 6, pp. 1-202, qui p. 71, righe 33-34; trad. it. di A. Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, introduzione di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2004 (V ristampa 2018), p. 75 nota.

²⁷ Per la discussione su questi aspetti nel pensiero kantiano si veda il paragrafo «7.1 Constructivism and congruence with Intuitions» in C. Bagnoli, *Constructivism in Metaethics* cit.

teoretici kantiani, il riferimento spazio-temporale e dunque il condizionamento al qui e all'ora, impedendo così all'imperativo categorico di valere nella sua forma universale «in ogni tempo»²⁸. A meno che: a meno che Apel intenda riferirsi non all'imperativo categorico di per sé, nella sua forma, ma invece a quel *Progressus* infinito, a quella relazione che abbiamo proposto di intendere come asintotica tra la *legge della morale* applicata nel giudizio pratico e la legge morale stessa. In ogni caso, rimane che Kant, rispetto al ruolo dell'intuizione in ambito morale, pur riconoscendo un significato pratico importante agli esempi, già ne aveva invece esclusa con decisione una valenza fondativa²⁹. Anche per altra via confermiamo così la criticità di questo punto: proprio il collegamento tra il significato dell'intuizione nel processo conoscitivo e la capacità di giudizio diventerà, almeno agli occhi di Hegel, particolarmente problematico per il ruolo che vi assume il soggetto; la valenza, nell'ambito del Giudizio, di una distinzione tra capacità determinante e capacità riflettente tenderebbe per questa via ad assottigliarsi, facendo rientrare l'intera filosofia kantiana (compresa la *Critica del Giudizio*) nell'idealismo soggettivo, come interpreta il filosofo di Stoccarda nella nota al § 415 della sua *Enciclopedia*³⁰. Là Hegel aveva accomunato la filosofia di Kant e quella di Fichte, per esser state entrambe filosofie della coscienza: idealismo soggettivo, appunto³¹.

²⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 30, riga 38; trad. it. cit., p. 65.

²⁹ «Non si potrebbe neppure immaginare qualcosa di peggio, per la moralità, che volerla trarre da esempi»: I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 408, righe 28-29; trad. it. cit., p. 47. Con questo Kant non mette affatto in discussione la valenza morale e metodologica della testimonianza, ma invece la pretesa di voler trarre da lì il principio morale e magari ridurlo a questione di imitazione. Per un approfondimento sul ruolo degli esempi nel pensiero morale kantiano: A. Da Re, *Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima*, in «Filosofia morale/Moral Philosophy», n. 1, 2022, pp. 39-69.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in collaborazione con U. Rameil, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, a cura della Nordrhein-Westfälischen (dal 1968 al 1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968-, vol. 20, Hamburg, Meiner, 1992, § 415n, pp. 422-423; trad. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, testo tedesco a fronte, introduzione, note e apparati di V. Cicero, Giunti, Firenze-Milano 2017, qui p. 701. Si vedano anche i §§ 55-60 della medesima *Enciclopedia*, nei quali Hegel da un lato esprime il suo apprezzamento per il concetto di finalità interna che emerge dalla terza *Critica* kantiana, ma dall'altro sostiene che il finalismo viene là limitato alla sua valenza soggettiva e di conseguenza il significato dell'accordo «[...] degli avvenimenti del mondo con la nostra moralità» rimane «semplicemente soggettivo»: citazioni tra virgolette dal § 60, p. 96; trad. it. cit., p. 189.

³¹ Nonostante la critica al «pensiero dell'infinita approssimazione», occorre tener conto che «Hegel vede nelle concezioni di Kant e Fichte l'espressione fino a quel momento più al-

Riannodiamo i fili del ragionamento e ci avvediamo del perché sopra abbiamo detto che Apel sembra, indirettamente, rispondere alle osservazioni critiche ricevute: di fatto ritroviamo in Habermas un tipo di lettura simile a quella di Hegel che abbiamo appena ricordato; secondo l'autore di *Etica del discorso*, Apel pur avendo contribuito a mettere criticamente in luce quanto rimaneva di dogmatismo metafisico nella posizione fichtiana si sarebbe poi invece affidato proprio al coscienzialismo ai fini della fondazione ultima (della moralità) nell'ambito della sua pragmatica trascendentale³²; pertanto anche quella di Apel rimarrebbe una filosofia della coscienza. Rileviamo così una catena di rimandi dalla filosofia kantiana e fichtiana alla critica che ne fa Hegel, fino al riproporsi di tale critica nella filosofia del Novecento e contemporanea.

5. «Misurare» le procedure degli esseri umani?

Resta decisivo spiegare perché Apel, nel testo che abbiamo prima citato, usi il verbo «*misurare*» e con il rilievo dovuto al carattere corsivo. L'uso di questo verbo restituisce al giudizio pratico una dimensione di oggettività (e la cosa si rivela meno ovvia di fronte ai rilievi di coscienzialismo appena ricordati) e soprattutto conferma quella dimensione «geometrica», presente nella formula dell'imperativo categorico: la verifica di congruenza tra massima e principio universale o anche, potremmo ora dire facendo riferimento al «*misurare*», della loro «*commensurabilità*». Solo che nel pensiero kantiano questo «*misurare*» in ultima analisi va riferito alla congruenza tra massima e legge morale; ed è proprio questo il motivo per cui Kant in effetti sceglie, a differenza di quanto faranno Apel e Habermas, la fondazione *interamente* ed esclusivamente a priori della moralità, a prescindere dalla valutazione sulle possibili conseguenze dell'agire. Soltanto la corrispondenza a priori alla legge morale consente l'«*esattezza*» del riferimento³³. Rimane peraltro la possibilità di intendere questa corrispondenza relazionale anche in modo dinamico, quello di una metafisica

ta del pensiero della moralità moderna»: K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, München 2012; trad. it. parziale (da cui citiamo) a cura di C. Muratori, T. Pierini, D. De Pretto, U. Ugazio e G. Varnier, *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, ETS, Pisa 2017, pp. 50-51.

³² J. Habermas, *Etica del discorso* cit., pp. 106-107.

³³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 36, righe 35-36; trad. it. cit., p. 81.

dell'analogia³⁴: chi scrive interpreta per questa via il condivisibile convincimento di Vittorio Hösle, a proposito di un confronto tra i pensieri di Jonas e Apel, per cui non necessariamente una «fondazione trascendente» e una «trascendentale» dell'etica si escludono³⁵.

Le ultime considerazioni ci riconducono al caso della «Conclusion» della *Critica della ragion pratica*, da cui avevamo preso avvio, che in effetti appare diverso dalla relazione di congruenza. Qui «misurare», o più precisamente: *misurare per comparazione*, non è effettivamente possibile; in primo luogo rispetto al cielo stellato, perché l'essere umano si trova di fronte all'«interminabile» e all'«innumerevole»; più precisamente, nelle parole del testo di Kant si tratta di «una grandezza interminabile» e di uno «spettacolo di una quantità innumerevole di mondi»³⁶; il riferimento alla «grandezza»³⁷ dovrebbe di per sé consentire la misurazione, e tuttavia questa è impossibile per tramite di valori finiti, proprio perché ci troviamo di fronte all'interminabile e all'innumerevole. In secondo luogo la misurazione non è possibile nemmeno rispetto alla legge morale in me, cioè rispetto al ruolo che essa ha nei confronti della natura umana come fine in sé: per tramite della legge morale viene manifestata la capacità di elevarsi oltre i limiti del mondo sensibile e la determinazione morale «si estende all'infinito»³⁸.

Se è vero che nel caso del cielo stellato predomina per un verso la dimensione della conoscenza fenomenica e in quello della legge morale si è pienamente all'interno della dimensione noumenica, tuttavia in entrambi i casi il soggetto ha a che fare con l'infinito della destinazione morale dell'essere umano, a partire dalla coscienza della propria esistenza, fino all'elevarsi al di sopra del mondo sensibile. Kant conferma in questa pagina quanto nel capitolo della «Analitica» aveva sostenuto sui «moventi della ragion pura pratica» a proposito dell'essere «*fine a*

³⁴ Su Kant si veda P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia*, Editrice Massimo, Milano 1989; ma più ampiamente si veda anche A. Moretto, *Sul rapporto tra infinito, physis ed ethos in alcuni momenti della filosofia moderna*, in *La valenza etica del cosmo*, a cura di G. Erle, Il Poligrafo, Padova 2008, pp. 105-126.

³⁵ V. Hösle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in D. Böhler (curatore insieme a I. Hoppe), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, München 1994, pp. 105-125, qui p. 121; si veda anche il commento di Hösle, *ivi*, p. 105, nota **, per cui Jonas e Apel «sono i due pensatori che mi hanno mostrato cosa sia l'autentico fare filosofia».

³⁶ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 162, righe 3-6; trad. it. cit., p. 353.

³⁷ Oltre al citato volume di A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, si veda con particolare riferimento al ruolo svolto dal concetto di limite in questo contesto: A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di «limite» nella filosofia trascendentale di Kant*, presentazione di W. Vossenkuhl, Studium, Roma 2003.

³⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 162, riga 22; trad. it. cit., p. 353.

se stesso» dell'essere umano: si tratta, secondo le sue celebri parole, della «[...] idea della personalità, la quale fa nascere il rispetto, e che ci pone davanti agli occhi la sublimità della nostra natura (secondo la sua determinazione) [...]»³⁹. Si rileva qui una coerenza tra i significati di *determinazione* e *destinazione* con cui possiamo tradurre il concetto di «Bestimmung»⁴⁰: in ambito morale la *Bestimmung* ci pone altrettanto di fronte, da un lato, alla «sublimità della nostra natura», aspetto originario e ideale nel senso della sua universalità e, dall'altro, alla concretezza del *Dasein* che nella coscienza del nostro esistere ci fa cogliere il senso dell'infinito, attraverso l'inesausto compito del dover-essere. Un compito che si realizza anche attraverso l'impegno, la testimonianza morale, lo studio, la ricerca e – potremmo aggiungere con i filosofi della comunicazione contemporanei – attraverso il riannodare i legami del dialogo. Dico *riannodare*, perché parliamo di un aspetto originario che gli esseri umani devono saper ritrovare, come sostiene Habermas a proposito del consenso: «Entrando in un'argomentazione morale, i soggetti partecipanti proseguono il loro agire comunicativo assumendo un atteggiamento riflessivo, allo scopo di ristabilire un consenso interrotto»⁴¹. Tornando a Kant, tutto ciò sembra avere pure un rilievo strutturale e sistematico: vista la differente rilevanza tradizionalmente riconosciuta alle due parti dell'Opera, forse non è semplice banalità ricordare che la «Conclusione» della *Critica della ragion pratica* con il suo riferirsi alla «Bestimmung» conclude tanto la «Dottrina degli elementi» quanto la «Dottrina del metodo». Non c'è contraddizione: gli aspetti fondativi e dialettici e la questione della testimonianza morale qui convergono⁴². Nel passo della «Conclusione» a cui facciamo riferimento riteniamo perciò che *determinare* non significhi più soltanto misurare nel senso di una perfetta congruenza, ma anche quel rivolgersi all'infinito che si realizza tramite la destinazione morale. Ecco perché studio e conoscenza hanno già in questo una valenza morale. Altrettanto ne ricaviamo che questa coscienza dell'infinito è sì presente nella consapevolezza del soggetto, ma senza essere mero coscientialismo soggettivo e anzi rinvia alla consapevolezza di una relazionalità universale. Questa considerazione è rilevante per rinvenire un'eredità

³⁹ Id., *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 87, righe 19 e 31-32; trad. it. cit., p. 191.

⁴⁰ Su questo si veda sopra alla nota 10.

⁴¹ J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 75.

⁴² Si veda S. Bacin, *Come provare di essere soggetti morali. Lettura della seconda parte della Critica della ragione pratica*, in *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, a cura di C. La Rocca, ETS, Pisa 2007, pp. 139-167.

del pensiero kantiano anche in un'etica della relazione contemporanea, come dovremo tra poco approfondire. Intanto, osserviamo ancora una volta che ciò è reso possibile dai molteplici significati del termine tedesco *Bestimmung*; tanto più che nel testo della «Conclusion» non è in effetti un oggetto esterno a essere determinato, ma l'essere umano stesso che così si rende conto della sua destinazione morale. Però non soltanto questo o quel soggetto, ma ogni essere umano. Siamo così indirizzati verso un gioco di rimandi e riflessioni ben più complesso – nei confronti del sé e nei confronti del divino – di quanto la definizione di un preteso «monologismo» kantiano potrebbe lasciar intendere. Come dicevamo, in termini contemporanei possiamo ritenere di trovarci già qui, in una delle pagine più celebri del pensiero filosofico, di fronte a un'etica della relazione, cosa che cerchiamo di spiegare nel prossimo passaggio del nostro ragionamento.

6. *L'io, la comunità e la natura: l'etica della relazione*

Facciamo riferimento a una recente definizione di etica della relazione:

L'etica è affare dell'io, del noi. Non tanto mediante il semplice riferimento a un *éthos*, a un costume condiviso, quanto come esperienza di quel distacco che sussiste tra la nostra azione e ciò che può qualificare come buona tale azione. Nel distacco che si apre ciascuno è chiamato in causa, come singolo e come comunità. L'etica offre i modi in cui, all'interno di questo spazio, è possibile orientarsi nelle scelte e dar senso all'agire relazionale⁴³.

Proviamo adesso a volgere il senso di questa definizione ai temi che stiamo sviluppando. Sin qui abbiamo visto emergere vari significati etici nel contesto della relazione: in ambito matematico, per come è stato considerato anche dal punto di vista della filosofia morale; nel *logos*, principio che *lega* i vari aspetti dell'essere, e così è fondamento anche per un'etica *dei legami*, oltre che per un'etica della comunicazione. Ma in che senso riteniamo che tutto ciò possa condurre a un'etica della relazione come l'abbiamo appena vista definita? L'espressione *etica della relazione* potrebbe per certi versi persino apparire tautologica, perché una delle accezioni di *ethos* contiene già in sé il significato relazionale; oppure, proprio per questo, essere intesa metafisicamente e

⁴³ A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 197-198.

così significare, sulla scorta del modello aristotelico, *relazione di relazione*; o assumere la valenza sistematica di *relazione di relazioni*, comparabile a quella enciclopedica del «circolo di circoli»⁴⁴ nel pensiero di Hegel; o ancora riferirsi al fatto che il legame tra relazione e principio si trova nello stare della relazione originariamente nel principio stesso, come afferma il pensiero di Martin Buber⁴⁵.

Ora, come è possibile tener presenti tutte queste indicazioni, per un'etica che sia capace di considerare assieme l'io, la comunità, la natura?

Muoviamo dalla constatazione per cui l'etica della relazione contemporanea cerca una sintesi tra le due grandi visioni filosofiche antiche, quella cosmologica e quella del «vivere bene», nel senso che tale etica richiede a ogni essere umano di impegnarsi per costruire relazioni buone⁴⁶.

Sull'esempio di questo modello ci chiediamo poi se sia appunto possibile una visione *cosmologica*, né in senso meramente fiscalistico, né in senso meramente cosmopolitico, ma dal punto di vista del rapporto tra natura e comunità. Una visione cosmologica, cioè, capace di contenere appieno in sé l'umano e il senso ideale della comunità, capace di farci comprendere quella che, seguendo il lessico di Karl-Otto Apel, chiamiamo la «illimitata comunità ideale dell'argomentazione»⁴⁷. Il tema è di tutto rilievo anche per un'etica della responsabilità, per esempio per i citati Apel e Jonas: da prospettive diverse entrambi convergono circa la necessità di una visione globale che non può più leggere in modo separato la dimensione individuale e sociale da quella ambientale e planetaria.

Se da un lato Jonas sottolinea maggiormente il rapporto tra comunità e responsabilità a partire dalla questione della relazione con la terra, dall'altro lato Apel fa corrispondere questa dimensione non alla parte di discussione interna alla filosofia, propriamente fondativa e sistematica, ma alla discussione a partire dagli stimoli che alla filosofia arrivano dalla scienza, dal mondo della vita, della storia, dalla società e che egli definisce perciò complessivamente la «sfida esterna»: «Per la

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) cit., § 15, p. 56; trad. it. cit., p. 121.

⁴⁵ Sul significato di questa concezione dal punto di vista di un'etica della relazione si veda il paragrafo «Il relazionarsi come principio» in A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa* cit., pp. 178-181.

⁴⁶ Ivi, in particolare il capitolo quinto «Relazionarsi» (pp. 159-198).

⁴⁷ K.-O. Apel, *Il problema della fondazione* cit., p. 24.

prima volta nella storia umana, questa sfida esterna fa apparire come urgente qualcosa come una *macroetica*, a livello planetario, della *responsabilità solidale*, dell'umanità⁴⁸.

Se ci chiediamo quale possa essere un punto comune a queste distinte riflessioni contemporanee (quelle di Apel e di Jonas, ma a ben vedere anche la questione della mediazione razionale e del consenso posta da Habermas⁴⁹) la risposta sembra riguardare il rapporto con la natura, considerato in prospettiva etica, e in effetti non solo con la natura, ma con l'intero pianeta in quanto nostra dimora o *ēthos* e dunque la relazione tra individuo/i, comunità e natura.

Ce lo conferma una formulazione del nuovo imperativo categorico di Jonas, da cui emerge il senso di un'etica del legame: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»⁵⁰. È evidente il legame vitale esistente tra l'elemento archetipo per Jonas, quello che comporta il rispetto assoluto nei confronti della vita dell'essere umano e dell'umanità, e la terra, il pianeta che non solo è quello in cui di fatto viviamo, ma è anche condizione di possibilità della vita ed è a sua volta un intero sistematico⁵¹. Non a caso usiamo qui l'espressione *condizione di possibilità*, perché riconosce una valenza trascendentale anche all'esistenza naturale.

Ora, in un significativo passo che mette in relazione ecologia, cultura, comunicazione e democrazia, Apel afferma a proposito di un'etica della responsabilità:

una limitazione dei mezzi strategici, permessi nella trasformazione di lungo periodo dell'esistente, dovrebbe risiedere nel fatto che non è lecito mettere strategicamente in pericolo né le reali condizioni di vita della società umana nel suo insieme (oggi soprattutto quelle ecologiche) né, oltre a ciò, le conquiste dell'evoluzione culturale lungo la via della realizzazione delle condizioni di applicazione dell'etica del discorso, come quella rappresentata ad esempio da un democratico Stato di diritto⁵².

⁴⁸ K.-O. Apel, *Etica della comunicazione* cit., p. 52.

⁴⁹ Oltre ai passi già citati si veda anche J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 22.

⁵⁰ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* cit., p. 40; trad. it. cit., p. 16.

⁵¹ Non è obiettivo del presente studio affrontare la questione se in questo modo l'etica jonasiana rimanga antropocentrica o meno; su questo si veda S. Mancini, *Per un'interpretazione fenomenologica di Jonas*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», n. 85, 1, 1993, pp. 47-72, in particolare pp. 51-53; si veda anche la p. 62 per i rilievi critici di Mancini a questo aspetto del pensiero di Jonas.

⁵² K.-O. Apel, *Etica della comunicazione* cit., pp. 71-72.

Pur nella differenza di impostazione in Jonas e Apel, comune a entrambi è il convincimento per cui l'umanità è tenuta al rispetto anche nei confronti di ciò che deve essere consegnato e messo a disposizione delle prossime generazioni. È uno degli aspetti principali dell'«etica del futuro» e riguarda non soltanto i beni materiali e le risorse naturali, ma anche l'eredità culturale. Posto così, il rispetto nei confronti delle generazioni future investe nell'agire una dimensione ulteriore rispetto a quella della considerazione dell'utile: il senso del *donò* infatti non dovrebbe mancare dalla considerazione filosofica dell'agire morale, nella sua forte valenza relazionale e comunicativa⁵³. Donò ricevuto, donò da consegnare alle generazioni future.

7. La dinamica delle relazioni e la sua comprensione dialettica

Appare ora utile un confronto con il pensiero di Hegel e con l'eredità culturale che da esso proviene: l'eredità ricevuta e altrettanto da consegnare alle generazioni future è anche quella di una concezione dinamica delle relazioni, del farsi delle relazioni secondo una modalità certamente complessa, ma pure sistematica. Concepire un'etica della comunicazione secondo questa dinamica relazionale mostra subito l'interesse di un confronto con il pensiero di Apel, quando introducendo il significato del principio di *co-responsabilità* egli afferma che è necessario rendersi conto che non esiste un «punto-zero» della storia; noi esseri umani siamo già all'interno delle relazioni e non possiamo astrarci dalla dimensione comunicativa, come se potessimo per così dire «fingere» di non esserne già da sempre inclusi, e compiere poi, eventualmente, il passo di addentrarci in essa. Viviamo in quell'orizzonte: ciò conta non solo dal punto di vista fondativo, ma anche da quello di una dialettica della storia in cui abbiamo l'occasione di esperire il senso del principio. È lo stesso Apel che ci consente con le sue affermazioni di riconoscere nel principio di *co-responsabilità* il legame tra la parte A, fondativa, e la parte B, pragmatica, dell'etica della comunicazione:

Il principio della *co-responsabilità* non riguarda soltanto come nelle classiche *etiche deontologiche dei principi*, le conseguenze – pur esse eticamente rilevanti – delle azioni in genere, ma anche la *responsabilità in relazione alla sto-*

⁵³ Cfr. F. Chiereghin, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990, pp. 131-147; A. Fabris, *Etica della comunicazione*, nuova edizione, Carocci, Roma 2014, p. 78.

ria, responsabilità connessa con la stessa applicabilità dell'etica del discorso. Non supponiamo cioè, come fa solitamente l'astratta etica dei principi, l'esistenza di una *situazione-zero*, ovvero la *possibilità di un nuovo inizio razionale*, per considerare invece il presente stato del mondo, in cui le condizioni sufficienti di applicazione dell'etica del discorso non sono (ancora) realizzate o lo sono in misura molto diversa⁵⁴.

Certo, rispetto a Hegel, queste considerazioni non possono essere spinte fino a pretendere di ritrovare qui il percorso dell'autocomprensione dell'Assoluto⁵⁵ e altrettanto Apel nega con chiarezza che il suo pensiero intenda riproporre una «*scienza del corso necessario della storia*»⁵⁶; ciò che si afferma nel principio di co-responsabilità è invece il significato etico del riconoscimento reciproco e della condivisione; si manifesta così anche il significato teoretico del principio che è tale perché sa *legare* attorno a sé tanto il significato dell'universale quanto quello del particolare. L'ambito teoretico e quello pratico mostrano a loro volta il loro legame, con tipico movimento dialettico che si fa *relazione di relazioni*. Lo avevamo preannunciato. Tramite la concezione dialettica del principio avviene un superamento dei limiti che Hegel aveva visto nell'idealismo soggettivo, nonostante che nell'esplicitare il valore trascendentale della fondazione, Apel proponga un forte richiamo all'idealismo kantiano.

Così la critica hegeliana all'atteggiamento di Scholasticus⁵⁷ è significativa anche sul piano pratico e possiamo ritrovarne il senso nella proposta di Habermas, a patto che ammettiamo – ma senza concederlo da parte nostra – che il monologismo sia un esito inevitabile dell'idealismo kantiano: per l'autore di *Etica del discorso* il monologismo pretende appunto di trovarsi in una condizione originaria, potremmo dire in quel punto-zero della storia contestato anche da Apel; l'argomentazione morale richiede invece uno sforzo di cooperazione e una volontà comune⁵⁸. Questo rimane vero anche se, come riconosce Habermas, il modo in cui era già stata rivolta da Hegel questa critica a

⁵⁴ K.-O. Apel, *Etica della comunicazione* cit., p. 8.

⁵⁵ Occorre però ricordare che già per Hegel l'«*Eticità*» con le sue dimensioni storiche appartiene allo spirito oggettivo e non ancora a quello assoluto. Su questo: F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000, in particolare le pp. 43-105.

⁵⁶ K.-O. Apel, *Etica della comunicazione* cit., p. 74.

⁵⁷ Il quale pretendeva di apprendere la capacità di nuotare ancor prima di gettarsi in acqua: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) cit., § 10n, p. 50; trad. it. cit., p. 111.

⁵⁸ J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 75.

Kant potrebbe essere utilizzato dallo scettico in funzione anticognitivistica⁵⁹. Con il rischio di ridare fiato, aggiungiamo noi, alla sfida che alla fondazione razionale giunge dall'interno della filosofia stessa; e, più precisamente, con riferimento alla «fondazione ultima razionale della moralità»⁶⁰ cercata da Apel, quella che segna probabilmente la maggiore distanza dal pensiero di Habermas, il quale contesta non certo la necessità della fondazione razionale, ma la possibilità di questa di essere *ultima*.

8. L'intero della relazione

Si può invece presumibilmente evitare l'esito anticognitivistico; e confrontare in maniera più propositiva le proposte di Habermas e Apel, se si legge la critica di Hegel a Kant in un altro modo e dunque servendocene in effetti come di uno spunto ancora utile alla discussione oggi. Rileggiamo la questione a partire dal senso dello sviluppo relazionale dell'intero. Lo abbiamo appreso dalla *Fenomenologia dello spirito*: l'elemento dialettico è ciò che anima la relazione, ma quest'ultima, come spiega Adriano Fabris, si mostra anche in tutta la sua portata performativa di intero: «Partire dalla relazione vuol dire poi che ogni elemento in sé isolato non è vero, come ha mostrato Hegel, e che l'identità di sé a sé è anzitutto un rimando ad altro»⁶¹. Dal punto di vista contemporaneo ciò significa che il vero non solo corrisponde all'intero, ma anche e soprattutto che questo intero è per sua stessa natura relazionale. Se è così, l'identità di reale e razionale non è un dato di fatto, ma invece un compito, quello del superamento dell'astrattezza del *dover-essere*, come interpreta Apel⁶². È chiaro che questo vuol dire leggere il pensiero di Hegel insieme con quello di Kant, non contro Kant. E così la relazione coinvolge l'individuo, la comunità, la natura. È un modo per superare quel divario che potrebbe rimanere tra ciò che Apel definisce la Parte A e la Parte B dell'«Etica del discorso», senza con ciò dover necessariamente assumere una visione immanentista. Cioè: più della stessa dialettica conta la possibilità e la capacità di entrare in relazione. E questo modo di leggere la relazionalità, nella

⁵⁹ Ivi, p. 114.

⁶⁰ K.-O. Apel, *Etica della comunicazione* cit., p. 7.

⁶¹ Cfr. A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa* cit., p. 175.

⁶² K.-O. Apel, *Il problema della fondazione* cit., p. 34.

_____ Giorgio Erle, Dalla relazione etica all'etica della relazione _____

nostra proposta, riesce a comprendere anche il valore di una «relazione senza possesso», se ci riferiamo a come Lévinas leggeva Hegel⁶³.

9. Dal ritorno della Natura al superamento dello storicismo

A proposito del ruolo della natura nella relazione etica, il progetto di Hans Jonas di una «biologia filosofica» appare restituire una collocazione propriamente sistematica a una filosofia della natura, come meglio si comprende tenendo concettualmente assieme le due opere *Organismo e libertà* e *Il principio responsabilità*⁶⁴. E coerentemente con il percorso sin qui svolto, dobbiamo ora riconoscere che questa ripresa di un ruolo relazionale di una filosofia della natura ha in Jonas anche una funzione antisettica: nell'arco della sua ricerca si riconosce un filo conduttore che viene esplicitato quando Jonas afferma nella sua critica un legame tra gnosticismo antico e nichilismo contemporaneo⁶⁵, proprio nel momento in cui si priva di significato o almeno si corre il rischio di privare di significato l'universo nella sua interezza e non si riconosce una valenza cosmologica all'intero. Ancora un legame tra cosmo ed etica della relazione.

Il richiamo a un'importanza della filosofia della natura in prospettiva sistematica serve anche a superare quelle letture, per esempio in ambito storicista, che tendevano a scindere a partire da un criterio di

⁶³ Su questo: F.L. Marcolungo, *Hegel e Lévinas: la responsabilità per l'altro*, in *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, a cura di G. Battistoni, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 139-154.

⁶⁴ Si veda R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di «Organismo e libertà»*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

⁶⁵ Si veda il capitolo «Gnosi, esistenzialismo e nichilismo» nella traduzione italiana di H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, trad. it. di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 263-284. A parte le due pagine della «Premessa» (pp. 263-264), questo testo fu originariamente pubblicato da Jonas in inglese con il titolo *Gnosticism and Modern Nihilism*, in «Social Research», n. 19, 4, 1952, pp. 430-452 (si veda anche la *Nota bibliografica* in *Organismo e libertà* cit., p. 310); non compare invece nell'edizione di H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, in *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, a cura di H. Gronke, redazione B. Herrmann, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* cit., vol. I/1, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2010, pp. 1-359, in quanto la sua pubblicazione è prevista prossimamente all'interno del volume IV/2 della medesima edizione. Su questi temi jonasiani si veda il paragrafo «Gnosis und spätantiker Geist. Wege zum Selbst durch mythischen Bruch mit der Welt» in D. Böhler, *Einführung in die Gesamtausgabe*, nel volume I/1 della *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* cit., pp. XVII-LXXIX, qui pp. XXXII-XLII.

attualità le varie parti del sistema di Hegel, individuando nella *Naturphilosophie* la parte ormai non più utile del sistema⁶⁶. Proprio ripristinando l'interesse della visione sistematica emerge ancor più come sia Jonas sia Apel rifiutino la prospettiva che intenda interpretare il corso della storia come necessario. Jonas critica apertamente la visione utopica delle *success stories*, quelle che prevedono un esito della storia necessariamente positivo, e rifiuta categoricamente il concetto di «astuzia della ragione»⁶⁷; Apel parla di «un'etica della responsabilità in relazione alla storia» affermando, lo abbiamo già in parte ricordato, che questa non può essere intesa quale «una filosofia speculativa della storia: nel senso, ad esempio di una *scienza del corso necessario della storia* e delle necessarie azioni da esso in qualche modo derivabili»⁶⁸. Infine Habermas sottolinea sì «la forza della storia»⁶⁹, ma dal punto di vista della necessità della ricerca di un'intesa che sappia essere concreta; e l'argomento dell'astuzia della ragione viene in sostanza rovesciato dal filosofo di *Etica del discorso*: se, per evitare posizioni fondamentalistiche, occorre riconoscere anche i limiti a cui sottostanno i discorsi

⁶⁶ Su questo: M.J. Petry, *Hegels Naturphilosophie – Die Notwendigkeit einer Neubewertung*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 35, 1981, 3-4, pp. 614-628; L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, pp. 1-12; R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 152-158, in particolare pp. 152-153. Un'interpretazione su basi metafisiche della filosofia della natura di Hegel come quella di Alison Stone, *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's Philosophy*, State University of New York, Albany 2005 potrebbe deporre a favore di un confronto con il pensiero di Jonas, tema che però non è tra gli obiettivi di quel volume. Mi si consenta perciò di rinviare al mio *L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel*, in *Fondamenti per un agire responsabile* cit., pp. 65-88. Su etica e natura in Hegel si veda anche il mio *Sul rapporto tra Ethos e Physis nella interpretazione hegeliana della filosofia greca*, Verifiche, Trento 2002.

⁶⁷ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, a cura di M. Bongardt, U. Lenzig e W.E. Müller, Redaktion I. Szöllösi, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* cit., *Metaphysische, religions- und kulturphilosophische Schriften*, vol. III/1, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2014, pp. 241-285, qui p. 275; trad. it. di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 83 e 85.

⁶⁸ K.-O. Apel, *Etica della comunicazione* cit., p. 74. Su ciò si veda S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Marietti, Genova 1988, in particolare p. 69.

⁶⁹ J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 118. Sulla presenza del pensiero di Hegel nel concetto habermasiano di comunità: G. Battistoni, *Dall'io al noi: verso il superamento della visione soggettocentrica dell'agire*, in «In scienza e coscienza». *Dall'età moderna alla contemporaneità, tra epistemologia ed etica*, a cura di D. Poggi, QuiEdit, Verona 2021, pp. 99-124.

pratici⁷⁰, allora, afferma Habermas: «In questo tipo di limitazioni, alle quali sempre soggiacciono i discorsi pratici, la forza della storia si fa valere contro le pretese e gli interessi trascendenti della ragione»⁷¹. Tutto ciò non toglie le differenze qualitative tra natura e spirito individuate dall'idealismo e tuttavia, a nostro parere, torna a condurci a una visione *cosmologica*, come dovremo ora concludere.

10. Conclusione

Il senso dell'eredità della filosofia classica tedesca nel dibattito contemporaneo che abbiamo cercato di descrivere viene particolarmente confermato dalla presentazione che Apel propone dei «tre stadi dell'argomentazione»⁷²; in quei tre stadi, che ci sembra corrispondano anche a una funzione sistematica, si trova un'eredità sia kantiana sia hegeliana, perché Apel sceglie di far corrispondere al primo momento, quello che, se adottiamo il linguaggio hegeliano, possiamo definire dell'*universale soltanto in sé*, il principio soggettivo dell'agire nella visione kantiana: la massima. Ciò significa che l'impegno del confronto tra essere e dover-essere: 1) è leggibile anche in chiave dialettica e non solo dal punto di vista logico-geometrico della congruenza o della commensurabilità; 2) quand'anche i tre stadi dell'argomentazione siano stati raggiunti, il *Progressus* non è mai definitivamente terminato, ma trasforma in dialettica la ricerca di congruenza che era stata espressa da Kant nella formula dell'imperativo categorico. Questo risulta particolarmente chiaro se si integra la visione apeliana con quella di Habermas: «In questa sfera [quella del mondo della vita] nessuna problematizzazione può andare tanto a fondo da mettere in gioco le prerogative dell'eticità esistente»⁷³. L'etica coinvolge perciò non solo gli esseri umani, ma anche la loro relazione con il pianeta vivente, come ha mostrato Jonas. Così la stessa prospettiva habermasiana viene a sua volta integrata: nella definizione di «eticità esistente» si coglie un complesso concetto relazionale che comprende il farsi stesso delle relazioni⁷⁴. Lo sguardo si allarga persino oltre il nostro stesso pianeta, perché

⁷⁰ J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 117.

⁷¹ Ivi, p. 118.

⁷² K.-O. Apel, *Il problema della fondazione* cit., p. 42.

⁷³ J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 120.

⁷⁴ A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa* cit., pp. 15, 19, 33-35.

di tale eticità fanno parte tanto l'essere umano quanto l'intero universo. Kantianamente: la legge morale e il cielo stellato.

Abstract

Questo articolo si propone di far emergere il senso di un'eredità della filosofia di Kant e Hegel nel pensiero contemporaneo a proposito della concezione della relazione etica. Si tratta di evidenziare non solo questa «presenza» all'interno dei pensieri di Hans Jonas, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, ma anche l'emergere di una discussione critica che a partire dal confronto tra logica e morale, natura e comunità, coscienzialismo e oggettività etica si rivela assai utile per descrivere un percorso che indirizza verso un'etica della relazione. In effetti proprio costruendo passo dopo passo un'integrazione delle prospettive critiche si riesce a formare un quadro piuttosto preciso ed evidente di questa eredità.

This article aims to bring out the meaning of a legacy of Kant's and Hegel's philosophy in contemporary thought regarding the conception of the ethical relation. It is a matter of highlighting not only this presence within the thoughts of Hans Jonas, Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas, but also the emergence of a critical discussion that, starting from the comparison between logic and morality, nature and community, conscientialism and ethical objectivity proves to be very useful in describing a path that leads towards ethics of relation. In fact, it is precisely by constructing step by step of an integration of critical perspectives that a rather precise and evident picture of this legacy can be taken.

Parole chiave: idealismo tedesco, coscienzialismo, etica della relazione, natura e comunità.

Keywords: German idealism, conscientialism, ethics of relation, nature and community.