



FOCUS - DIBATTERE CON GLI ALTRI E CON SE STESSI

Dibattere del bene: una difesa fenomenologica della ragion pratica

Giuseppina D'Addelfio

Associate Professor of Education | Department of Psychology, Educational Science and Human Movement | University of Palermo (Italy) |
giuseppina.daddelfio@unipa.it
Corresponding Author

Debating the Goodness: for a Phenomenological Defense of Practical reason

Abstract

Nowadays, correctly debating appears to be increasingly rare. In particular, there are words which, it seems, we should not discuss: the word "good" is certainly among these words. In pluralist times, such as ours, it seems that we cannot even speak of goodness for strictly moral reasons: to avoid dogmatism and to respect everyone's freedom.

However, blocking the possibility of a serious and rigorous debate on goodness, and so renouncing the public exercise of practical reason, has many consequences, especially in the educational field. The contribution aims to make some of these consequences explicit, with constant reference to the phenomenological-hermeneutic paradigm and, in particular, to Hannah Arendt's perspective, so as to highlight not only a Husserlian legacy but also a Kantian legacy

Keywords

ethics, pluralism, relativism, public space, phenomenology

Nel nostro tempo il corretto dibattere appare sempre più raro. In particolare, ci sono parole su cui sembra non si debba discutere e tra queste c'è senz'altro la parola "bene". Di questo, in un'epoca pluralista come la nostra, pare non si possa parlare anche per ragioni propriamente morali: per evitare il dogmatismo e rispettare la libertà di tutti.

Tuttavia, sbarrare la possibilità di un serio e rigoroso dibattere sul bene e rinunciare con ciò all'esercizio pubblico della ragion pratica ha molte conseguenze, specie in ambito educativo. Il contributo mira a esplicitare alcune di queste conseguenze, con costante riferimento al paradigma fenomenologico-ermeneutico e, in particolare, al pensiero di Hannah Arendt, con la sua eredità non solo husserliana, ma anche kantiana.

Parole chiave

etica, pluralismo, relativismo, spazio pubblico, fenomenologia

Nel nostro tempo il serio e rigoroso dibattere appare sempre più raro. Sembra che le forme di “comunicazione di massa”, prima, e l’istantaneità dello scambio di informazioni resa possibile da internet, poi, abbiano disabituato i più all’autentico dialogo: all’ascolto paziente dell’altro e all’impegno a dare all’altro non solo ragioni di ciò che si dice, ma *buone ragioni*. Dinanzi a ciò la riflessione pedagogica riconosce il rinnovarsi di sfide educative che hanno attraversato i secoli, ma anche il profilarsi di inediti compiti e responsabilità da assumere.

In particolare oggi, ci sono parole su cui sembra non si debba dibattere (sembra persino che non le si debba nominare) e tra queste c’è senz’altro la parola “bene”. Si potrebbe dire, parafrasando Foucault (1972, 1978), che nel contemporaneo *ordine del discorso* il bene sia un grande *interdetto* di cui nessuno può e deve arrogarsi il *privilegio* di parlare. Infatti oggi, nel dibattito pubblico e anche in molti contesti “educativi”, alla domanda “esiste la possibilità di ragionare su verità o falsità in materia di giudizi di valore?” – che equivale a dire “esiste una ragion pratica?” – le risposte più frequenti sono: “certamente no!” oppure “non più!”. Sebbene, come gli studiosi di etica sanno bene, lungo il Novecento un simile relativismo riduzionistico sia stato oggetto di critiche e molte siano, a livello di elaborazione teorica, le forme del relativismo (Magni, 2015), nella percezione comune si riscontra una diffusa obliterazione della *questione morale* (De Monticelli, 2010).

Del bene sembra che non si debba discutere insieme e pubblicamente, innanzitutto perché, in una epoca pluralista come la nostra *non ha più senso* parlarne. La nostra è infatti un’epoca caratterizzata da varie forme di soggettivismo e relativismo, stando ai quali, se si parla di valori o di beni, se ne parla solo come di opzioni soggettive o come *costruzioni* storico-culturali da considerarsi – come ha osservato efficacemente Putnam (1983) – *equivalenti*.

Questo genere di atteggiamento è spesso presentato come il frutto tanto della tradizione liberale quanto del pensiero filosofico del Novecento *tout-court*. La prima mette al centro l’uguale rispetto delle preferenze espresse dai diversi soggetti, considerato quale antidoto a parzialità e discriminazioni: ciascuno deve essere libero da condizionamenti e ingerenze esterne, così da tracciare il proprio *piano di vita*, fondato sulla propria percezione soggettiva di ciò che è *importante* e ha *valore*. Il secondo poi, almeno in una certa lettura, sarebbe dominato dall’istanza della *decostruzione*, quindi la filosofia contemporanea consentirebbe di pensare i giudizi etici solo come atteggiamenti, posizioni, desideri e gusti irrimediabilmente *soggettivi*.

Si sostiene allora che esistono molti codici morali diversi perché ciascuno di essi *crea* i propri valori e non esiste nulla che permetta di determinare che un codice morale sia buono e un altro non lo sia, uno sia giusto e l’altro no, uno preferibile e l’altro esecrabile; bisogna dunque sempre lasciare libero ciascuno di decidere e, per questo, sempre *decostruire*, svelando le convenzioni e le costruzioni dietro presunte – per usare altri vocaboli oggi interdetti – “oggettività” o “realtà”¹. D’altro canto spesso si afferma che voler parlare del bene porti con sé varie forme di dogmatismo, autoritarismo e violenza su cui proprio la terribile lezione del *secolo breve* e dei suoi orrori deve rendere particolarmente vigilanti.

Ora, se ci soffermiamo a riflettere, è subito evidente che il pensiero filosofico di un intero secolo non può essere considerato come un tutto omogeneo e che, a ben guardare, l’idea che il bene sia conoscibile e che i giudizi di valore possono avere un carattere di verità e di razionalità non è del tutto assente nella filosofia del Novecento, né tutti i pensatori costruttivisti sono antirealisti e/o scettici radicali.

Resta però il fatto che una tale postura relativistica si è diffusa nell’atteggiamento esistenziale contemporaneo molto più, ad esempio, del cognitivismo e del realismo, proprio perché il relativismo appare più adatto a vivere il pluralismo del nostro tempo, in cui siamo tutti chiamati a non sentirci cittadini di una comunità ristretta, ma *del mondo*, con tutte le sue diversità.

In questa prospettiva, di ciò che è bene allora non solo non ha senso parlare, ma più precisamente *non si deve* parlare per ragioni propriamente *morali*: per evitare nuovi dogmatismi autoritari e per rispettare innanzitutto – come la tradizione liberale ha insegnato – la libertà di tutti e di ciascuno.

Tuttavia, se rendiamo lo sguardo più attento, iniziamo a vedere che la postura esistenziale scettica, pretendendo di sbarrare all’origine un serio e rigoroso dibattere del bene, non è scevra di conseguenze, specie in ambito educativo.

In queste pagine, proverò a dettagliare alcune di queste conseguenze, concentrandomi progressivamente

1 Per approfondimenti: Bongiovanni, 2007.

sui contesti educativi e cercando di indagare se l'interdizione che impedisce di dibattere del bene mantiene davvero quel che promette, in termini di rispetto dell'altro, di possibilità di libertà e di vita autenticamente umana. Paradigma epistemologico e antropologico di riferimento di queste riflessioni sarà quello fenomenologico-ermeneutico, qui richiamato a partire dall'elaborazione che ne ha offerto un "allieva di Husserl": Hannah Arendt².

1. Sul dibattito "pubblico" tra Arendt e Kant

Una prima conseguenza della rinuncia a un serio e rigoroso dibattito pubblico sul bene è resa magistralmente evidente da Arendt in una lezione tenuta nel 1965 e oggi raccolta nel testo *Alcune questioni di filosofia morale*: quando la *questione morale* – cioè proprio la possibilità di *questionare*, di dibattere e disputare sul bene – "cade nel dimenticatoio" e la parola "morale" indica solo qualcosa che si può cambiare a piacimento, come si cambiano gusti e abitudini a tavola, allora viene preclusa la possibilità di ogni ragionevole accordo reciproco e corretta disputa.

Ci ritroviamo oggi nella stessa esatta situazione in cui il Settecento si trovò per quanto riguarda i semplici giudizi di gusto. Kant impazziva all'idea che sulla questione della bellezza si dovesse decidere in maniera arbitraria, senza possibilità di disputa e di accordo reciproco, all'insegna del *de gustibus non disputandum est* (Arendt, 2015, p. 104).

Così, la maggior parte delle persone ormai si compiace della tendenza a non voler giudicare affatto in merito al bene.

Le osservazioni di Arendt ci appaiono, a distanza di più di cinquanta anni, molto attuali e, per certi aspetti, ancor più attuali di allora. Nella nostra epoca – che non possiamo più pensare come postmoderna, ma propriamente come *tardo moderna* – nel segno di un nichilismo che ha oltrepassato lo stesso Nietzsche, possiamo dire che oggi sembra a tutti evidente che *de bono non disputandum est*.

Tuttavia c'è una diversa evidenza, d'altro genere, che rimane per lo più nascosta: *se è così*, allora – ecco la prima conseguenza su cui soffermare il nostro sguardo – non rimane che far valere le proprie posizioni con la forza: niente sembra poterci salvare dal "potente-che-ha-sempre-ragione" (Arendt, 2015, p. 43).

Così, sebbene oggi, proprio facendo memoria dell'esperienza del totalitarismo descritta e analizzata innanzitutto da Arendt, tutti rifiutano – almeno in teoria – l'idea della guerra e della violenza come mezzi di risoluzione delle controversie, ben pochi ricordano che la stessa autrice ha scritto che la persona umana si manifesta nell'unione indissolubile di azione e parola: la *praxis* e la *lexis* dischiudono la vita dell'uomo nella sua dimensione di *bios*, nel suo essere vita *propriamente umana*, eccedente rispetto alla semplice esistenza fisica della *zoe* (Arendt, 2000, pp.18-19). È così nell'azione e nella parola che si rivela la *condizione umana* come *paradossale pluralità di esseri unici* (Arendt, 2000, p.128). E poiché lo spazio pubblico è lo spazio in cui la persona appare proprio in quanto persona, Arendt giunge ad affermare che solo la violenza – che rende inumani – è *muta* (Arendt, 2000, p.130).

In tale prospettiva, Arendt esalta Socrate, che insegnava ai suoi discepoli "come pensare, come parlare con se stessi" (Arendt, 2010, p.86) e allo stesso tempo a vivere la *polis* come

luogo di incontro e di dialogo degli uomini liberi, incentrando il fattore propriamente 'politico' [...] sul parlare agli altri, insieme agli altri e di qualcosa, e interpretando tutta questa sfera nel segno di [...] una forza di persuasione e convinzione che regna tra uguali senza violenza e senza costrizione (Arendt, 2006, p.7).

Nel pensiero di Arendt è quindi chiara l'antitesi fra politica e violenza: sebbene quest'ultima sia stata spesso usata come uno degli elementi principali della politica, è a ben guardare "soltanto la traccia della

2 Considero in queste pagine la fenomenologia innanzitutto come una scuola che ha generato molti e diversi allievi, accomunati dalla pratica di un metodo e quindi da un certo uso della ragione. In particolare considero l'ermeneutica un particolare *innesto* della fenomenologia, alla luce del pensiero di Heidegger e, soprattutto, di Ricoeur (1995, 2004).

sua sparizione e, al contrario, ciò che sovente si considera come la parte residuale della politica, la discussione e il dibattito degli uomini sul mondo, si configura come il suo nucleo più proprio” (Enegrén, 1987, p. 204). Infatti, la politica è intesa come dimensione esistenziale di *autentica comunicazione*, come “arte e piacere di stare insieme, di scambiare idee e parole” (Boella, 2000, p.11).

È in questo aspetto del pensiero di Arendt riconoscibile innanzitutto – ma non esclusivamente, come mostrerò – un’ascendenza kantiana. Infatti, Kant ha più volte messo in evidenza che pensare correttamente significa pensare in una comunità e, segnatamente, *in una comunità universale*, che cioè possa idealmente includere tutti gli esseri umani. Arendt stessa ne *La crisi della cultura* sottolinea come l’istanza kantiana di universalizzabilità del giudizio, che si fonda “sull’accordo potenziale con altri”, richiede la capacità di impegnarsi anche a “ragionare al posto di chiunque altro” e perciò “richiede una mentalità allargata” (Arendt, 1999, p. 281). Costituisce così un modo per superare visioni privatistiche e idiosincrasie, esercitandosi a “trascendere le proprie limitazioni individuali” (Arendt, 1999, p.282).

Tanto per Kant, quanto per Arendt il dibattito pubblico implica cercare di ragionare secondo criteri che tutti quelli che onestamente lo desiderano possono riconoscere validi. Come ha rilevato O’Neill (1989), un’attenta studiosa di Kant e voce di rilievo della filosofia morale contemporanea, quando viene meno questo genere di atteggiamento, i fondamenti della comunicazione e quindi i diversi giudizi *non sono più condivisibili universalmente*; al massimo i giudizi sono considerati validi dentro “pluralità limitate, definite da istituzioni, pratiche e ideologie civiche o sociali, mentre per Kant la ragione pubblica richiede pensare e agire che si rivolgano a una pluralità illimitata, al mondo in generale” (O’Neill, 2001, p. 45). Per Kant e per i suoi interpreti, infatti,

pubblico e pubblicamente non sono concetti descrittivi, bensì normativi: non descrivono il semplice atto di comunicare i propri pensieri a una moltitudine di persone ma indicano lo sforzo di attenersi a quei requisiti che i pensieri devono soddisfare per essere davvero pubblici [...] universalmente validi e quindi in grado di raggiungere il pubblico, cioè tutti gli esseri umani [...]. Prima di ogni comunicazione effettiva, i pensieri si qualificano come pubblici nella misura in cui le loro basi sono universalmente valide, cioè condivisibili da tutti gli esseri umani impegnati a giudicare i contenuti mettendo da parte le loro preferenze personali e la cornice della loro particolare appartenenza religiosa e politica” (Pasquare, 2020, p.105)³.

In altre parole, fare un uso pubblico della ragione è dibattere in modo autentico proprio perché “pubblico” non indica, descrittivamente, l’atto di esprimere i propri pensieri a quante più persone possibili; significa, normativamente, assumere un compito epistemico ed etico di articolare ed esprimere i propri pensieri in modo accessibile e potenzialmente condivisibile da ogni essere umano.

Si noti che Arendt nel testo della lezione citata all’inizio, proprio laddove afferma che Kant *impazziva* all’idea dell’impossibilità di disputa e di accordo reciproco, osserva che anche lui si concepiva come un *cittadino del mondo*, la cui speranza era che la propria comunità di riferimento “fosse quella del genere umano” (Arendt, 2006, p.105). Per questo il ragionare non può avere solo una validità interiore e soggettiva, ma propriamente dialogica, intersoggettiva e pubblica: come dire che dibattere con se stessi deve esser tutt’uno con dibattere con gli altri, idealmente con *tutti* gli altri.

Secondo alcuni interpreti (Benhabib, 1989; Beiner, Nedelsky, 2011), Arendt avrebbe dovuto insistere maggiormente su questo aspetto della teoria kantiana del giudizio. Resta comunque chiara in lei la consapevolezza che quando l’autorità della ragione viene meno, *viene meno lo spazio pubblico*: viene meno quell’impegno per l’universalizzabilità che è, nella sua essenza, non violento e genuinamente politico. Rimaniamo con ciò esposti all’*atomizzazione*, che è *dissoluzione del mondo comune* e che, quindi, mette a rischio le possibilità di una esistenza davvero umana e che in alcuni casi giunge a minacciare – come il totalitarismo ha tragicamente mostrato – la stessa esistenza fisica.

3 Traduzione mia.

2. Note sul costruttivismo in un modo plurale: ovvero l'equivalenza e le sue insidie

Le pagine arendtiane considerate ci hanno portato a riconoscere quale rischio di violenza sia connesso all'obliterazione della questione morale e alla rinuncia a un esercizio pubblico della ragion pratica. Dinanzi a tale rischio non basta nemmeno accontentarsi di dibattere rivolgendosi a *pluralità limitate*: bisogna sempre cercare kantianamente di avere come interlocutrice l'intera umanità e non una comunità ristretta.

Risulta per la nostra riflessione particolarmente interessante che a un'analoga consapevolezza sono giunti alcuni filosofi proprio dagli approfondimenti delle prospettive costruttiviste e decostruttiviste prima richiamate: si tratta di approfondimenti che inaspettatamente portano verso nuove forme di realismo⁴.

Boghossian (2006) ha osservato che sostenere la radicale equivalenza delle prospettive morali – fino a renderle “indiscutibili” – non è un'arma contro la violenza, ma è ciò che rende impossibile affrontare la violenza nel modo più adeguato e autenticamente umano, rendendo impossibile un dialogo *reale*, nella misura in cui la tesi dell'uguale validità dei codici morali porta con sé la tesi della loro *incommensurabilità*.

Se infatti – come dicevano quei sapienti decostruzionisti che erano i sofisti – *l'uomo è misura* di tutte le cose, se ciascun uomo è una tale misura, soprattutto se due persone o due gruppi sono dissimili per storia, tradizioni, abitudini e contesti, tra loro *non c'è misura comune* né possibilità di dare e accogliere buone ragioni.

Boghossian – richiamando alcuni passi del testo *Della Certezza* di Wittgenstein – mostra come la tesi dell'equivalenza delle posizioni morali di cui si diceva all'inizio si traduca nella cosiddetta *prassi del doppio standard*, che conduce al doversi astenere dal giudizio nei confronti di qualunque comportamento che, ad esempio, è ritenuto valido in una cultura diversa dalla propria. Infatti, secondo questa linea di pensiero, *noi* possiamo razionalmente argomentare la preferibilità delle nostre prassi rispetto a quelle di altri (che ritengono vere e giuste cose che noi riteniamo ingiuste e sbagliate) solo *dalla nostra* prospettiva, ma *non dalla loro*. Ora, cosa accade se essi rimangono fermi sulle sole posizioni? O se rimangono indifferenti? Possiamo solo *persuaderli* – in un senso violento, molto diverso da quello politico arendtiano – o combatterli?

Ecco un'altra insidiosa conseguenza dell'aver stabilito che non si può dibattere in modo rigoroso e rispettoso del bene: si suppone che l'unica alternativa al decostruzionismo in materia morale sia reputare che chi la pensa diversamente è *rivale, folle o eretico*. Così, nell'atteggiamento naturale ricorrente oggi, si presuppone che chi voglia mettersi alla ricerca di criteri per parlare di verità e falsità nelle questioni *di valore*, prescindendo dal fatto che siano situate in un contesto piuttosto che in un altro, non possa farlo se non sulla base della volontà di imporre un interesse particolare, seguendo “logiche” illiberali e arbitrarie, autoritarie e conservatrici, spesso fanatiche e violente. Sembra insomma che voler ricercare un fondamento equivalga necessariamente a brandire un atteggiamento *fondamentalista*, quindi in ultima istanza contrario alla ragione.

Se è così, il dibattere con gli altri non può essere altro che esercizio sofisticato teso a dominare: una forma di “violenza coloniale”. Su questa linea di pensiero, diventa facile ritenere che un'educazione che voglia dirsi *realista* non possa che essere tesa all'indottrinamento, ancora una volta violento.

Ma affiniamo lo sguardo su un altro aspetto: quando si reputi che non si possa in nessun modo parlare del bene, sembra che si possano esprimere giudizi *intraculturali*, cioè sulle prassi e sui comportamenti dei membri della propria cultura o del proprio contesto di riferimento, ma che non ci sia alcuna possibilità di giudizi etici *transculturali*, che pretendano di essere sensati e giustificati, quindi in qualche modo vincolanti: “Questi giudizi non rifletterebbero altro che il punto di vista etico della cultura cui si appartiene che, come tale, è valido quanto qualunque altra” (Colliva, 2009, p.11). Con ciò, l'equivalenza sarebbe garanzia di rispetto.

In effetti però, a ben guardare, resta in primo luogo da giustificare perché e su quale fondamento, seguendo questa linea argomentativa, è *meglio* ed è dunque *in sé preferibile* rispettare l'altro piuttosto che combatterlo o volerlo persuadere; infatti: come non considerare anche l'istanza di rispetto una semplice opzione situata in una cultura, quindi equivalente al suo opposto?

Soprattutto, poi, qualcosa impedisce di sentirsi pienamente soddisfatti della conclusione secondo cui

4 Ne è esempio emblematico Ferraris, 2012.

non può esistere una ragion pratica pubblica e i giudizi morali sono tra loro *incommensurabili*, quindi le diverse opzioni e i diversi piani di vita sempre *non discutibili*. Non è difficile *sentire* – con una percezione che non è sensibile, ma propriamente etico-valoriale – che non tutte le diversità che incontriamo nel mondo possono considerarsi di uguale valore, ossia che l'accoglienza e il rispetto per l'altro non può significare rispetto e approvazione di ogni suo comportamento, soprattutto quando fidarsi ciecamente dell'equivalenza fa sì che qualcosa di molto *importante* (e innanzitutto di molto reale) nella vita di altre persone – o di quella stessa persona – venga umiliato, offeso, ferito o eliminato. Sentiamo che su questo deve potersi dire qualcosa, anche da una prospettiva esterna.

Boghossian conclude efficacemente:

Le idee costruttiviste sulla conoscenza sono strettamente connesse a movimenti progressisti come il postcolonialismo e il multiculturalismo perché forniscono loro i mezzi filosofici con cui difendere le culture oppresse dall'accusa di avere idee false o ingiustificate. Ma anche da un punto di vista strettamente politico è difficile capire come si possa avere pensato che questa fosse una buona applicazione del pensiero costruttivista: se il potente non può criticare l'oppresso, perché le categorie epistemologiche fondamentali sono inesorabilmente connesse alle rispettive prospettive, ne segue anche che l'oppresso non può criticare il potente (Boghossian, 2006, p. 152).

Sebbene il divieto di dibattere del bene sembrasse all'inizio garanzia di rispetto del pluralismo, percorrendo le strade rimaste aperte dopo quell'interdizione, siamo giunti davvero lontano dalla possibilità di essere davvero *cittadini del mondo*.

3. Affidarsi alle emozioni (diffidando delle ragioni)

C'è ancora un altro aspetto dell'obliterazione della questione morale dal nostro tempo su cui vale la pena soffermarsi. Ancora con Arendt possiamo osservare che, quando si smette di dibattere, ci si affida a "tutte quelle espressioni emotive che sono più a portata di mano, pur rivelandosi del tutto inadeguate allo scopo" (Arendt, 2015, p.10). Ella lamenta che anche la narrazione storica, che ha spesso il compito di narrare e denunciare crimini indicibili, diventa "sovraccarica di emozioni, spesso non di altissimo calibro" (Arendt, 2015, p. 11). Così, più che impegnarsi in descrizioni accurate animate da reale volontà di far comprendere e comprendere, ci si rifugia in facili racconti sentimentalistici.

Anche queste parole ci appaiono molto attuali. Non è infatti difficile riconoscere che – per echeggiare ancora Foucault – quello delle emozioni è un discorso che *domina sugli altri* e fino a stabilire *l'ordine dei discorsi*. Oggi infatti, nei più diversi contesti, si reputa necessario, persino doveroso, dare sempre alle emozioni espressione e credito, come fossero fonte di informazioni (su di noi, sugli altri e sul mondo) sempre attendibili ed esaustive. E, poiché raccontano all'esterno quello che l'io vive dentro di sé, appaiono propriamente "indiscutibili". Così, ben lungi dall'assumere l'impegno difficile di un dibattito che sia davvero tale e davvero pubblico, ci si rifugia in tanti più facili *per me*.

Ho altrove cercato di mostrare l'itinerario storico-filosofico di questa idea delle emozioni, evidenziando come, lungo il percorso moderno con il quale la ragione ha assunto il ruolo di guida conoscitiva e morale, tutto il vasto mondo del sentire sia stato espulso dal campo del *logos* (D'Addelfio, 2021). Proprio questo ha posto le premesse perché le emozioni diventassero poi il regno delle soggettività particolari e, come tali, sottratte alla verifica razionale e al dibattito.

Successivamente con il postmoderno e con il diffondersi delle istanze decostruttive prima richiamate, la frammentarietà delle emozioni viene intesa come strumento utile di opposizione a ogni pretesa di totalità e universalità del *logos*. La rivalutazione della dimensione affettiva dell'essere umano, così, è sembrato dovesse avvenire – e spesso sembra ancora non possa che avvenire – *contro il logos* e quindi senza il *dia-logos*, contro ogni ricerca comune di senso e di verità.

La scomparsa del bene dal dibattito pubblico (e privato) è per questo correlata a un vero e proprio *culto dell'emozione*, espressione con la quale Lacroix (2002) ha inteso indicare che le società contemporanee non solo danno spazio all'*homo sentiens* accanto all'*homo sapiens*, ma sono diventate addirittura *iperemotive*.

Diverse sono oggi le forme di questo "culto", anche in ambito educativo. Di conseguenza, sembra che

occupandosi delle emozioni, della loro espressione, regolazione e gestione, sia esaurito il compito di aver cura della persona; dilaga così uno sbilanciamento delle relazioni che dovrebbero essere “educative” sul loro versante emotivo-affettivo, a discapito di quello etico, fatto di indicazioni di significato e, quindi, di norme. Non si intende qui certamente sostenere che il primo non sia importante, bensì che non vada assolutizzato.

Si può scorgere qui un'altra conseguenza dell'obliterazione del dibattito sul bene, propriamente nel diffondersi di stili educativi permissivi, in quanto il permissivismo può considerarsi traduzione dello scetticismo etico del nostro tempo nei mondi della vita dell'educazione – come molte ricerche psicologiche, sociologiche e pedagogiche mostrano (Portera 2006; Pati, Prenna 2008; Bauman 2018; Iori 2018; Nicolais 2018; D'Addelfio, Vinciguerra 2021). Quando infatti gli educatori si concentrano esclusivamente sull'aspetto affettivo, o peggio solo emotivo, e rinunciano a quella dimensione della relazione educativa che si lega ai gesti della guida e del controllo, quando rinunciano con ciò al dialogo – dato che la guida deve essere argomentata e le regole giustificate e condivise –, quando si fanno guidare dalla volontà di evitare ogni genere di conflitto, frustrazione e malessere, allora vengono meno alla loro *responsabilità* educativa.

Ora, non raramente alcuni educatori, ad esempio alcuni genitori, tanto più sono permissivi, tanto più velocemente, e incomprensibilmente agli occhi dei loro figli, quando la situazione sfugge troppo di mano, si ritrovano a essere autoritari della peggior specie.

Anche da questo punto di vista possiamo provare a mettere in luce qualcosa che oggi troppo spesso rimane non visto: il relativismo, ovvero il permissivismo, che costituisce di questa postura teorica la traduzione in stile educativo, lungi dal garantire il rispetto delle libertà di tutti e di ciascuno, finisce con il ripristinare pericolosamente la legge del più forte. Dove è sbarrata la strada alla ragion pratica pubblica e intersoggettiva, rimane solo la forza: o la forza fisica o quella che viene dall'occupare posizioni di potere o, ancora, quella di un uso solo retorico, *emotivo e se-duttivo* delle parole.

Inoltre, nella prospettiva dell'educazione, si può osservare che l'odierno culto delle emozioni diventa, in famiglia come in altri contesti, paradossale: soprattutto perché le emozioni che vengono valorizzate sono, a ben guardare, solo quelle cosiddette “positive”, cioè immediatamente legate a una situazione di benessere e spesso usate per coprire forme di malessere ed evitare ogni forma di disagio e frustrazione, anche quelle che rappresentano un insostituibile aiuto per la crescita.

Del nostro e dell'altrui mondo emotivo, spesso diciamo solo quello che ci fa stare bene e fa stare immediatamente bene, cioè fa percepire *benessere*. Nelle nostre società tardomoderne che hanno preteso, per molti aspetti, di essere “senza dolore” (Hahn, 2021), le emozioni negative lasciano spesso sgomenti e impreparati: *senza parole*. E, proprio nella prospettiva dell'educazione, sappiamo quanto male facciano le emozioni che diventano parole non dette e dialoghi interrotti; sappiamo come continuano a lavorare dentro di noi a nostra insaputa, impedendoci di essere soggetti del nostro sentire, ma propriamente *assoggettandoci* (Natoli, 2006).

Più in generale possiamo dire che senza la possibilità di dibattere del bene, ovvero di esercitare a livello soggettivo e intersoggettivo la nostra ragion pratica, rimaniamo vittime non solo del potere dei più forti e dei condizionamenti esterni a noi, ma anche dei determinismi che sono dentro di noi.

4. Per un esercizio fenomenologico della ragione

Ritorniamo allora al pensiero di Hannah Arendt, per osservare che l'eredità kantiana è in lei filtrata dal suo essere stata all'inizio del suo percorso un'allieva della fenomenologia, come erede – attraverso Heidegger – del metodo fenomenologico (Boella, 1990).

Come è noto, il motto della fenomenologia è *andare verso le cose stesse*, verso l'essenza. Ciò significa anche trovare per i termini, al di là dell'uso spesso improprio e ordinario dell'atteggiamento naturale, il *riempimento di senso adeguato* e trovare *giustificazione* delle proprie asserzioni, laddove “giustificazione” non significa – come nel linguaggio comune – scusante che tutto copre e mette in ombra, bensì proprio un voler portare alla luce, mettere in evidenza pubblicamente. Infatti, l'*evidenza* di cui la fenomenologia ci parla – che pur insistendo sull'evidenza empirica non si riduce ad essa ma è propriamente *eidetica* – non è mai una condizione immediatamente disponibile e nemmeno la proprietà di un nostro stato interiore

di coscienza, qualcosa di privato e incomunicabile. Piuttosto l'evidenza dell'essenza si offre e viene guadagnata nello spazio della mediazione razionale e dialogica.

Proprio l'idea arendtiana di spazio pubblico, quale spazio di dibattito intersoggettivo, ha allora una precisa radice non solo kantiana, ma fenomenologico-ermeneutica; si potrebbe anche dire che la lezione kantiana è filtrata da quella di Husserl e di Heidegger (oltre che di Jaspers)⁵.

Alla scuola della fenomenologia, è possibile non solo riguadagnare la sensatezza di una ragion pubblica pratica, ma farne una difesa, mentre ci si dispone al suo esercizio. In primo luogo perché assumendo l'atteggiamento fenomenologico non si tratta di pretendere di possedere la verità contro gli altri (che non la possiederebbero), semmai di mettersi alla ricerca di essa e di farlo insieme ad altri: la verità per i fenomenologi o, meglio, *qualcosa della verità* si dà sempre *per profili e adombramenti*, e sempre da una prospettiva, segnata dai contesti o, meglio, dalla storia e dalle *appartenenze originarie* di ciascuno. Non è pensabile allora una visione panottica della realtà e ciascuno di noi è un *punto zero*, un'apertura sul mondo, una delle tante possibili. Ciascuno tesse relazioni *intenzionali*, cioè relazioni *di senso*, nel mondo sempre dalla sua prospettiva situata, a partire da una *situazione originaria*: la curvatura heideggeriana, e più in generale ermeneutica, della fenomenologia soprattutto permette di cogliere il radicamento *storico* di ogni ricerca dell'essenza. Ecco il fondamento epistemologico e antropologico dell'arendtiana *pluralità di esseri unici* e della sua idea di spazio politico come spazio davvero *pubblico*: non solo per Kant e per i suoi interpreti, ma anche per Husserl e per i suoi allievi, "pubblico/a", inteso come aggettivo del sostantivo "dibattito" o dell'espressione "ragion pratica", ha un significato non descrittivo, ma *normativo*.

Pertanto l'esercizio fenomenologico della ragion pratica, molto più di qualsiasi atteggiamento relativista e nichilista frutto del postmoderno, può aiutare a vivere il nostro tempo, così pieno di tante diversità.

Cercando di portare a sintesi quanto emerso: l'esperienza del postmoderno con le sue istanze decostruttive ha avuto un rilievo etico e politico nella misura in cui ha sottolineato l'importanza di lottare contro i dogmatismi ed esercitare una ragione critica e attenta alla diversità, anche culturale, quindi ai diritti dei più deboli e dei meno visibili. Lo ha fatto contro l'ontologia, contro la metafisica, contro la verità: tutte esigenze in cui ha scorto una possibile (o molto reale?) violenza. Eppure proprio l'assolutizzazione di questo atteggiamento, che fa diventare il postmoderno un'ideologia e l'esigenza di decostruzione un continuo "decostruzionismo"⁶, finisce con il bloccare ogni possibilità di lotta non violenta per la giustizia, proprio perché blocca la possibilità di dibattere seriamente e pubblicamente per mettersi alla ricerca di maggiore chiarezza su ciò che per la persona umana è bene (e di ciò che, in verità, non lo è).

La fenomenologia aiuta invece a mettere in luce strumenti per dire e dare ragione e *giustificazione* di quanto diciamo, ascoltare avendo fiducia nella possibilità che l'altro, esponendo la sua tesi, ci insegni qualcosa perché insieme si può "soppesare e mettere in questione" e insieme stabilire se "le cose stavano effettivamente come ci apparivano" (Husserl, 1988, p. 235). Giustificare significa nel linguaggio fenomenologico proprio *dibattere* con la pazienza del *logos*, dell'argomentazione che non teme di porre domande e si sforza di offrire giustificazione di quanto affermato, per mettere in luce perché è *così e non altrimenti e su quale fondamento*.

Emblematiche in tal senso le lezioni di etica tenute da Husserl negli anni 1920-1924, dove c'è una ampia ripresa del pensiero kantiano e dove, nel contesto di un'analisi eidetica del fenomeno della motivazione, quest'ultima è presentata come una *connessione di senso* tra un fine e dei mezzi. Husserl precisa che mezzo e scopo finale sono "caratteri intenzionali, che si possono interrogare e schiudere" (Husserl, 2009, p. 111), cioè aventi un contenuto di senso per la persona che a tal riguardo può essere chiamata a rispondere, esponendone la ratio; il riferimento agli atti motivati è insieme il riferimento ai *fondamenti di diritto che vi risiedono* (Husserl, 2009, p. 79 ss.)

Ciò significa che è possibile chiedere all'altro non solo "cosa vuoi?", ma anche "perché vuoi questo?":

5 Per approfondimenti: Sorrentino, 2017.

6 Poiché uno degli autori preso come riferimento di questa esaltazione illimitata della decostruzione è proprio un altro "allievo" di Husserl, J. Derrida, va approfondito il rapporto tra fenomenologia e decostruzione e va precisato il carattere positivo del termine "decostruzione": per Derrida non si tratta, in ultima istanza, di un *discorso contro la verità* e quindi non si esaurisce nell'opera di messa in guardia e di distruzione delle illusioni e delle "costruzioni" indiscusse. Si tratta piuttosto di pensare con una costante *tensione al possibile* (Petrosino, 1997) e sapendo abitare aporie, senza però rinunciare al rapporto con la verità. Per approfondimenti: D'Alessandro, Potestio, 2008.

domanda che l'educatore dovrebbe saper porre all'educando alla sua cura responsabile affidato. Tale domanda può certo essere ispirata da mera curiosità che cerca informazioni, ma intesa nel suo senso proprio può segnare il passaggio alla domanda di ragione, ovvero significa "con quale diritto giudichi così, su quale fondamento valuti e quindi desideri e vuoi ciò che affermi di desiderare e volere?". La risposta dovrebbe essere in grado di parlarci non solo di un soggettivo valutare, ma del valore come motivo; dovrebbe parlare di quello che Husserl, nelle sue lezioni di etica, chiama *lo scopo-guida*, ossia quel bene che ciascuno considera come termine del proprio desiderio più profondo.

Questo è particolarmente importante soprattutto oggi che viviamo il culto delle emozioni positive nei contesti educativi, il quale si lega anche a una certa tendenza – tipica del permissivismo – a non prender posizione e rimanere *neutrali* in modo da poter giustificare, ma nel senso più ordinario del termine: a coprire e scusare, sempre e immediatamente.

Con la fenomenologia, si può valorizzare nel dialogo serio e onesto, il pluralismo come *pluralità umana* di sempre nuove modalità di *relazione intenzionale al mondo*, senza cadere nel relativismo radicale. Il pluralismo appare allora come un fatto, non automaticamente come un valore; l'atteggiamento fenomenologico lo riconosce come un valore nella misura in cui, in ragione dei suoi presupposti antropologici, nessuno ha una visione pannotica della realtà e, qualora si dia un dialogo tra persone definite da un serio impegno nella ricerca della vita migliore possibile, ciò diventa foriero di una visione sempre migliore del bene.

In questa prospettiva, l'esercizio fenomenologico della ragion pratica attesta che è possibile un dibattere davvero rispettoso dell'altro e *umile*, condotto con un atteggiamento di ricerca essenzialmente antitetico rispetto a ogni presa di posizione fondamentalistica, anche sul bene. D'altra parte, il fatto che ciascuno abbia sempre una visione situata, storica e prospettica, sul reale non è incompatibile con la ricerca dell'essenza della realtà, quindi anche del bene e della verità. Condurre una simile ricerca non significa quindi dover assumere una postura neutrale, ovvero pretendere di poter fare a meno delle prospettive e delle appartenenze sulla cui base sempre si dischiude una vita personale.

Così anche la figura dell'educatore viene a delinarsi a partire da questa consapevolezza. Il darsi dell'evidenza *per profili e adombramenti* diventa l'*humus* di una pratica educativa che mette al centro la conoscenza dell'altro e del suo bene, senza volgersi mai verso atteggiamenti intrusivi, di dominio e di violenza: una pratica che coltivi quell'umiltà e quel rispetto, che sono sempre richiesti nella postura fenomenologica, quando si tratti di dibattere del bene, ma che diventano imperativi morali soprattutto dinanzi al bene che l'altro è.

Nota bibliografica

- Arendt H. (1999). *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti (Edizione originale pubblicata 1954).
- Arendt H. (2000). *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani (Edizione originale pubblicata 1958).
- Arendt H. (2006). *Che cos'è la politica?* Torino: Einaudi (Edizione originale pubblicata 1993).
- Arendt H. (2010). *Responsabilità e giudizio*. Torino: Einaudi (Edizione originale pubblicata 2003).
- Arendt H. (2015). *Alcune questioni di filosofia morale*. Torino: Einaudi (Edizione originale pubblicata 2003).
- Beiner R., Nedelsky J. (Eds.) (2011). *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Benhabib S. (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory*, 1, pp. 29-51.
- Boella L. (1990). Hannah Arendt «fenomenologa». Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia. *Aut-Aut*, 239-240, pp. 83-110.
- Boella L. (2000). *Cuori pensanti*. Mantova: Tre Lune.
- Boghossian P.A. (2006). *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*. Roma: Carocci.
- Bongiovanni G. (Ed.) (2007). *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*. Milano: Bruno Mondadori.
- Colliva A. (2009). *I modi del relativismo*. Roma-Bari: Laterza.
- D'Addelfio G. (2021). *Del bene*. Brescia: Scholè-Morcelliana.
- D'Addelfio G., Vinciguerra M. (2021). *Affettività ed etica nelle relazioni educative familiari. Percorsi di Philosophy for Children and Community*. Milano: FrancoAngeli.
- D'Alessandro P., Potestio A. (Eds.) (2008). *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*. Milano: Led.
- De Monticelli R. (2010). *La questione morale*. Milano: Raffaello Cortina.

- Enegrén A. (1987). *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Ferraris M. (Ed.) (2012). *Bentornata realtà*. Torino: Einaudi.
- Foucault M. (1972). *L'ordine del discorso*. Torino: Einaudi (Edizione originale pubblicata 1970).
- Foucault M. (1978). *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli (Edizione originale pubblicata 1976).
- Hahn B. (2021). *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*. Torino: Einaudi.
- Husserl E. (1988). *Ricerche logiche*. Vol. II. Milano: Il Saggiatore (Edizione originale pubblicata 1901).
- Husserl E. (2009). *Introduzione all'etica*. Roma-Bari: Laterza (Edizione originale pubblicata 1920/1924).
- Iori V. (2018) (Ed.). *Educatori e pedagogisti. Senso dell'agire educativo e riconoscimento professionale*. Trento: Erickson.
- Kant I. (1997). *Critica del giudizio*. Laterza: Roma-Bari (Edizione originale pubblicata 1790).
- Kant I. (2015). *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*. Milano: Mimesi (Edizione originale pubblicata 1786).
- Lacroix M. (2002). *Il culto dell'emozione*. Milano: Vita e Pensiero (Edizione originale pubblicata 1969).
- Magni S.F. (2015). *Che cos'è il relativismo morale*. Roma: Carocci.
- Natoli S. (2006). *Guida alla formazione del carattere*. Brescia: Morcelliana.
- Nicolais G. (2018). *Il bambino capovolto*. Milano: San Paolo.
- O'Neill O. (1989). *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill O. (2001). Kant's Conception of Public Reason. In Volker G., Horstmann R.P., Schumacher R. (Eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung* (Vol. 1, pp. 35-47), Berlin/New York: De Gruyter.
- Pasquarè R. (2020). On Kant's Concept of the Public Use of Reason: A Rehabilitation of Orality. *Estudos Kantianos*, 1, pp. 101-110.
- Pati L., Prenna L. (2008). *Ripensare l'autorità. Riflessioni pedagogiche e proposte educative*. Milano: Guerini.
- Petrosino S. (1997). *Jacques Derrida e la legge del possibile*. Milano: Jaca Book.
- Portera A. (2006). *Globalizzazione e pedagogia*. Trento: Erickson.
- Putnam H. (1983). *Equivalence*. in Putnam H., *Realism and Reason. Philosophical Papers* (Vol. III, pp. 26-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur P. (1995). *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book (Edizione originale pubblicata 1969).
- Ricoeur P. (2004). *A l'école de la Phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Sorrentino V. (2017). La politica tra visibile e invisibile. Sul concetto di sfera pubblica in Hannah Arendt. *Politica & Società*, 2, pp. 259-274.
- Wittgenstein L. (1978). *Della certezza*. Torino: Einaudi (Edizione originale pubblicata 1969).