

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

Karl-Otto Apel

La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*



Domanda: Una delle sue opere più importanti porta il titolo *La trasformazione della filosofia*. Come si può intendere questa trasformazione? Come programma di una nuova ridefinizione della filosofia in un'epoca profondamente segnata dalla tecnica e dalla scienza?

Karl-Otto Apel: Scelsi quel titolo in ragione anche della sua ambivalenza. Da un lato, volevo semplicemente ricostruire la trasformazione intellettuale che io stesso avevo vissuto durante gli ultimi quindici anni. Dall'altro, volevo esprimere il programma, come voi dite, che derivava da questa ricostruzione. E devo confessarvi che, alla fine dell'opera, questo secondo significato è passato in primo piano ed è rimasto per me l'obiettivo principale.

Domanda: Lega questa trasformazione a una qualche 'distruzione' della filosofia o della tradizione filosofica?

Karl-Otto Apel: Non uso il termine 'distruzione' né nel senso di Heidegger né nel senso di Derrida. Uso, espressamente, la nozione *trasformazione* e con essa alludo al contempo alla tradizione. Oggi, potrei formulare questa idea in maniera più precisa: intendo per trasformazione della filosofia la trasformazione della filosofia trascendentale tradizionale nel senso di una pragmatica linguistica trascendentale o semiotica. Questo tipo di trasformazione costituisce, oggi, il mio programma. Penso che tutta la filosofia trascendentale non possa essere più ricostruita come una filosofia del soggetto, della coscienza – come in Kant e Husserl –, ma come una filosofia della comunità argomentativa. Al posto del soggetto, come coscienza solitaria, subentra un soggetto che argomenta in quanto membro della comunità argomentativa, ovvero: la stessa comunità argomentativa. In entrambi i casi si è oltrepassata la prospettiva del soggetto trascendental-coscienzialistico.

Domanda: Questa trasformazione ricopre tutte le discipline e i metodi della filosofia tradizionale o rinuncia deliberatamente ad alcuni di essi?

Karl-Otto Apel: Dipende dalle competenze e dalle scelte personali che ciascuno fa. Tuttavia, la prospettiva di questo progetto di trasformazione ingloba differenti ambiti. Io, per esempio, ho cercato di gettare le basi di una pragmatica linguistica trascendentale o semiotica, sviluppando la questione dei 'paradigmi della filosofia

*Titolo originale: *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transszendentalphilosophie*, intervista di Raúl Fornet-Betancourt e Klaus Hedwig, realizzata il 10 luglio 1986, uscita in *Concordia* n° 10/1986, pp. 2-25. Traduzione dal tedesco di Michele Borrelli.

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

prima'. In questa prospettiva ho seguito già più piste. Ho tentato, per esempio, di stabilire una distinzione tra il *primo* paradigma, il paradigma ontologico pre-kantiano che permetteva di filosofare secondo la *intentio recta* e di interrogarsi sull'ente o sull'essere dell'ente, e i paradigmi riflessivi trascendentali sviluppati successivamente. Dunque, per me, il *secondo* paradigma è la riflessione trascendentale sulla coscienza in quanto soggetto trascendentale nel senso kantiano; questa è la riflessione prefigurata da Descartes. Nel *terzo* paradigma non si trova in primo luogo la questione delle condizioni di possibilità della conoscenza, ma quella delle condizioni di possibilità del discorso o dell'argomentazione coerente¹. Metodologicamente, questa questione è per me, oggi, la questione più radicale. Ora la questione delle condizioni metodologiche non deve farci perdere di vista la problematica tradizionale che ingloba parimenti la questione dell'essere.

Domanda: La questione di cui parla sarà in grado di affrontare questioni come la fatticità, la storicità, l'essere i diretti interessati (*Betroffenheit*)?

Karl-Otto Apel: La fatticità è, per me, un tema particolarmente importante, sul quale sarà necessario intendersi un pò, trattandosi di un tema specificamente heideggeriano. È stato semplicemente il concetto di tempo a permettermi di scoprire la relazione tra il nuovo punto di partenza heideggeriano in *Essere e tempo* e la filosofia trascendentale. Inizialmente, vedevo, come tanti altri, una grande prossimità tra il 'sempre-già' (*Jeschon*) di *Essere e tempo* e la mia dimensione dell'a priori trascendentale, il che non era del resto del tutto falso. Ma, col passare del tempo, divenne più chiara la differenza che divide il 'sempre-già' heideggeriano dalla filosofia trascendentale. Oggi, credo che ci sia, in effetti, una grande differenza tra queste due dimensioni. Heidegger sottolinea, anzitutto, il solo aspetto che il termine fatticità permette di evocare, cioè il fatto che il 'sempre-già' rinvii alle condizioni *contingenti*, vale a dire, a ciò che è divenuto, che, secondo Heidegger, è il risultato della storia dell'essere, che abitualmente si suole designare, oggi, col termine mondo della vita (*Lebenswelt*). La fatticità o l'essere-gettato, come anche si può dire, sono investiti da una tale contingenza che, alla fine, Heidegger li esplicita come un risultato della storia dell'essere. Ma partendo da una prospettiva del genere, si perde di vista la questione propriamente detta trascendentale. A mano a mano che ciò, nel corso degli anni mi diveniva chiaro, mi sono allontanato progressivamente da Heidegger e ho incominciato a parlare dell'*oblio del logos* (*Logosvergessenheit*). Oggi, mi servo dell'espressione dimenticanza del *logos* per criticare Heidegger, Derrida, il postmodernismo e quanti non vedono se non le condizioni *contingenti* del nostro pensiero. Direi che tutta la prospettiva di *Essere e tempo* debba essere messa in questione. Heidegger ha trascurato qualcosa: non ha tenuto conto di ciò che ci permette di analizzare ciò che si presuppone. Heidegger non ha indagato sull'a priori che gli ha permesso di parlare, in modo pertinente, di quelle cose di cui discute in *Essere e tempo*: l'a priori dell'esigenza di validità o, in senso stretto, l'a priori del *logos*. Non nego l'altra prospettiva, accettata ai nostri giorni da tutti, e, parimenti, la nostra dipendenza dalla storia e dall'a priori della fatticità. Sono questioni ripetute

¹Un'analisi completa su questo tema si trova in Karl-Otto Apel, *Cambiamento di paradigma – La ricostruzione trascendentalpragmatica della filosofia moderna*, a cura, traduzione e presentazione di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza, 2005.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

fino alla nausea. Ne parlano tutti, ma nessuno vede l'a priori che ci permette di farlo ponendo un'esigenza di verità. Si perde di vista questo a priori a tal punto che esso diventa invisibile. Questa la situazione che ci porta, se ho ben capito, al *postmodernismo*.

Domanda: Nuovamente si pone la questione di una determinazione più precisa del concetto di trasformazione della filosofia. Possiamo sapere se questa trasformazione significhi, oggi, al contempo, una trasformazione della ragione filosofica?

Karl-Otto Apel: Sì, nel senso di cui parlavo in precedenza, vale a dire nel senso della ragione che si materializza come ragione discorsiva o linguistica (*sprachliche Vernunft*). In questo senso, risponderei affermativamente alla vostra domanda.

Domanda: E questa materializzazione discorsiva della ragione è determinata essenzialmente dalle sfide interne alla filosofia o dalle sfide che scaturiscono dalla situazione storica, dalle sfide esterne?

Karl-Otto Apel: La trasformazione discorsiva qui avanzata è alimentata soprattutto dalle sfide interne, da quella che viene designata *svolta linguistica*. Le sfide d'ordine esterno scaturiscono essenzialmente dallo sviluppo della scienza e della tecnica e si articolano nella questione: come pensare l'etica nell'epoca della tecno-scienza? In ogni modo, le sfide d'ordine esterno e quelle d'ordine interno convergono nel problema della fondazione dell'etica.

Domanda: Ciononostante non si potrebbe parlare di conflitto tra le sfide interne della filosofia e le sfide esterne?

Karl-Otto Apel: Ho spesso cercato di elaborare questa questione nel senso di un paradosso. Osserviamo, da una parte, l'impatto dello sviluppo scientifico sulla tecnica, nonché l'estensione, resa possibile dal potere della tecnica, del raggio dell'azione umana, a tal punto che il problema di un'etica della responsabilità si pone, oggi, in una forma completamente nuova. Hans Jonas ha sollevato questo problema in un modo molto chiaro nel suo libro *Das Prinzip Verantwortung (Il principio responsabilità)*. L'attività dell'*homo faber* non ha posto mai una sfida così grande all'etica. Si potrà, a partire da qui, ricostituire il suo sviluppo dall'inizio dell'evoluzione fino all'era atomica e all'era della crisi ecologica; ho cercato di farlo nelle lezioni del *Funkkolleg-Ethik*². D'altra parte, il concetto di razionalità si è sviluppato sotto il segno della scienza, e ciò fa sì che la maggior parte della gente è convinta, press'a poco dopo Max Weber, che la nostra razionalità sia assolutamente neutrale e che non abbia niente a che fare col campo dell'etica. La stessa idea si trova, del resto, a mio modo di vedere attualmente le cose, nella *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno. Questi ultimi non si fidano più assolutamente di questa dialettica, non credono più nella possibilità di fondare un'etica a partire dalla ragione. Si arriverà al paradosso secondo cui proprio la razionalità scientifica, che fa emergere la necessità di un'etica della responsabilità (sfida esterna), sfoci nell'idea

²Questo contesto è ampiamente discusso in Karl-Otto Apel, *Lezioni di Aachen ed altri scritti*, a cura, traduzione e presentazione di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza, 2004.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

dell'impossibilità di una fondazione razionale dell'etica (sfida interna).

Domanda: Non pensa che questo conflitto tra le sfide interne e esterne alla filosofia possa condurre a una messa in questione della tradizione filosofica? Quale valore ha per noi, oggi, la tradizione filosofica?

Karl-Otto Apel: Indubbiamente, il conflitto di cui stiamo tratteggiando le sue linee generali, porta, secondo me, a una messa in questione della tradizione filosofica. Ora, io ho compreso questa messa in discussione come una triplice critica: critica della riduzione della scienza a razionalità tecnico-scientifica (critica dello scientismo), della razionalità finalistica (nel senso di Max Weber) e della razionalità strategica. Questi tre tipi di razionalità rappresentano, oggi, per la maggior parte della gente, la razionalità per eccellenza. Oltre a queste razionalità, non si distinguono più altre possibilità della ragione. Questa situazione, disgraziatamente, soprattutto negli ultimi anni, ha determinato l'abbandono del progetto di una ricostruzione della ragione; progetto che ci avrebbe permesso di recuperare, come io proponevo, quelle dimensioni della ragione che, per così dire, sono andate perdute. Invece di seguire le linee di questo progetto, si tende a gettare a mare la ragione in generale; si cerca una scappatoia nell'irrazionalismo e si critica la ragione in senso globale. Vedo questo fenomeno in modo preciso nel movimento postmodernista. Una situazione che mi ha obbligato a rimandare il tema dell'etica, di cui mi occupavo da molto tempo, in quanto notavo che, ora, bisognava pensare ad un nuovo inizio. Il paradosso e il problema dello scientismo, che credevo di aver risolto, non potevano più costituire il mio punto di partenza. Il problema che si pone, oggi, è piuttosto: la critica totale della ragione. Alla crisi dello scientismo si è reagito diversamente da come io mi attendevo. Il mio programma iniziale: bisogna ricostruire la ragione, mostrare che la ragione non è solo ciò che pensavano Weber, l'ultimo Horkheimer e l'ultimo Adorno. La ragione è più di tutto ciò. Essa, per esempio, ha anche la possibilità di fondare l'etica. Lo scientismo può essere superato. Oggi, mi vedo confrontato con una critica della ragione che dice esattamente il contrario: no, la ragione ha sbagliato dall'inizio, tutta la nostra cultura – o almeno tutta la modernità – o, come dice Heidegger, tutta la tradizione metafisica, che è stata elevata su questa ragione e sul suo ideale di progresso, deve essere superata in nome di qualcosa di 'post', di cui non si riesce per niente a precisare il significato.

Domanda: Tuttavia non desidera ritornare a una concezione di ragione nel senso di Hegel.

Karl-Otto Apel: No, ciò è impossibile oggi. È necessario che dica due parole sul motivo per cui, inizialmente, ho preso in considerazione il programma di una *trasformazione della filosofia* nell'accezione di una ricostruzione della filosofia trascendentale. Ovviamente, non si trattava del programma kantiano. Ma, inizialmente, mi attenevo a quel programma e non all'idea hegeliana della ragione che mi sembrava troppo inglobante. Per evitare malintesi, dovrei incominciare a dire che è necessario prendere sul serio la critica hegeliana a Kant, accettarla e riconoscerne la sua giustificazione. Per quel che concerne l'etica, per esempio, fu proprio Hegel a scoprire ciò che chiama 'morale sostanziale'. La scoperta, cioè, che

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

non c'è separazione radicale tra i postulati etici e la natura empiricamente conoscibile, ma che esiste una realtà, una realtà della moralità nella quale lo spirito è oggettivo e conoscibile. È stata la sua prima scoperta, e senza questa scoperta dello spirito oggettivo – assente in Kant – non potremmo spiegare le *scienze dello spirito*. Ora, nonostante tutto, credo che Hegel abbia spinto troppo lontano la sua ambizione, nel senso che voleva *comprendere* tutta questa realtà, comprenderla per certa, a partire da una posizione assoluta, da cui tutto poteva essere compreso *ex-post* e in cui la dimensione del futuro era sparita e misconosciuta in tutto il suo peso specifico. Si pone qui il problema che, allo stesso tempo, concerne la questione di un'etica formale deontica: l'idea che tutto possa essere inteso come *realtà razionale* – come pretendeva Hegel partendo da un punto di vista divino – non ci permette di rendere giustizia a una questione del genere. L'uomo finito si trova in una situazione in cui bisogna vivere guardando diritto dinanzi a noi, come diceva Kierkegaard. In tale dimensione, in cui bisogna vivere guardando davanti a sé, si pone parimenti la questione di un'etica del *dovere*. Il dovere, come propose Hegel, non può essere ridotto a realtà razionale che sarebbe sufficiente conoscere e comprendere. Come individui confrontati con il problema della ragione pratica, noi non possiamo scegliere il punto di vista adottato da Hegel. Se potessimo, realmente, assumere il punto di vista della sua filosofia – un punto di vista praticamente divino, situandoci alla fine del tempo – Hegel sarebbe irrefutabile. Noi, però, non possiamo adottare un punto di vista del genere. Noi siamo in situazioni. Ecco il punto in cui l'analisi di Heidegger diventa affascinante. A partire dall'analisi heideggeriana della situazione, si sono potute comprendere le differenti dimensioni della temporalità. Dalle differenze che distinguono le tre dimensioni temporali – in particolare, il passato e il futuro – derivano diversi compiti per la filosofia, tra i quali proprio quello di fondare un'etica del dovere.

Domanda: In relazione a questa ragione trasformata ove situerebbe i limiti teorici e pratici del suo programma?

Karl-Otto Apel: Si tratta di un problema molto difficile, soprattutto nella misura in cui rifiuto di risolverlo in modo kantiano. Per esempio, mi è sempre parso che la soluzione kantiana, che consiste nel differenziare la semplice apparenza e la cosa in sé, sia, in senso critico, insostenibile. Non si può postulare e basta il carattere inconoscibile di qualcosa, di cui bisogna nondimeno parlare continuamente, e, a maggior ragione, quando la funzione di questo qualcosa d'inconoscibile è utilizzata incessantemente. Preferisco cercare un'altra soluzione, che terrà conto, da un lato, del fatto che non tutto possa essere a priori e che è necessario riconoscere il peso sia delle scienze esterne (empiriche) che dell'esperienza empirica – cosa che Hegel non poteva fare –, e dall'altro, del fatto che nemmeno sia possibile supporre, con Hegel, che esista fin dall'inizio una relazione interna alla ragione con tutto ciò che può conoscere.

Ho sempre pensato che la soluzione corretta si trovasse in Peirce: il reale o la cosa in sé non è l'in-conoscibile, ma l'infinitamente conoscibile, che è irriducibile al conosciuto in un momento determinato e che non può, dunque, mai essere totalmente conosciuto. La differenza si colloca tra ciò che è conoscibile e ciò che si è stabilito come conosciuto. Il resto, vale a dire ciò che non può essere conosciuto dalla semplice esperienza – il reale in senso forte –, non è, dunque, l'inconoscibile, ma

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

l'infinitamente conoscibile. Rispetto a queste difficoltà, penso che si possa considerare legittima la critica di Hegel alla teoria kantiana della conoscenza.

Domanda: Dunque, non presuppone limiti qualitativi, piuttosto limiti che si possono respingere a seconda delle condizioni date?

Karl-Otto Apel: In un certo senso sì, perché lascio realmente aperto il campo conoscitivo al fine di accogliere le esperienze autentiche del nuovo, per esempio, in ambito di teoria della scienza e di teoria della conoscenza. Si può comprendere bene il mio obiettivo leggendo, della *Fenomenologia dello spirito*, il capitolo sull'esperienza sensibile. In questo capitolo, Hegel ha distrutto, di fatto, la possibilità di risalire, mediante l'intermediazione della sperimentazione e delle espressioni 'indessicali', a qualcosa che non sia stato compreso a priori con l'aiuto del concetto. Hegel non ha capito la funzione delle espressioni indessicali; non ha capito il 'qui' e il 'questo'. Ora, la funzione delle espressioni indessicali non è concettuale. Il contributo di Peirce può considerarsi decisivo in questo contesto, perché ha messo in evidenza due altre funzioni del segno: non c'è solo la funzione concettuale, ci sono anche la funzione indessicale e la funzione iconica. Con questa scoperta, Peirce ha potuto disporre dei mezzi semantici necessari per mostrare il modo in cui il linguaggio elabora, a livello di percezione, ciò che c'è di nuovo nel campo dell'esperienza. Ha così dimostrato che lo stesso linguaggio è aperto all'esperienza e che nel suo rapporto con la realtà, il concetto non gli fornisce a priori tutto ciò che ci può essere di essenziale nell'esperienza. Descrivendo queste due funzioni del linguaggio, Peirce ci ha permesso di comprendere, da un punto di vista semiotico, che la mediazione con il senso immediato della percezione è assicurata dal linguaggio medesimo.

Domanda: Ritorno alla questione dei limiti teorici e pratici del suo programma. In questa prospettiva, non può risultare rischioso affermare l'esigenza assiomatica della ragione pratica?

Karl-Otto Apel: Ho riflettuto molto sulla questione. E, in termini concreti, ho cercato di vedere quale relazione sia possibile stabilire tra l'etica del dovere formale e universale, da un lato, e le etiche che hanno a che fare con le forme concrete di vita dell'individuo, con la moralità vissuta o con l'*ethos* di una comunità. Penso che non si debba privilegiare le une a discapito delle altre.

Foucault, per esempio, ha scritto tre volumi sulla storia della sessualità e ha sviluppato, in questo contesto, un'etica della cura di sé. Ci dice: ecco il modo pre-kantiano, antico, pre-stoico, pre-cristiano di considerare l'etica; il problema posto è, dunque, quello della realizzazione della 'vita buona', dell'adempimento di una vita autentica nel senso di uno stile di vita buono. Si tratta di un problema che oggi si pone realmente e che non si può perdere di vista; dico questo proprio nel senso di Foucault. Ma, del resto, penso parimenti che sarà catastrofico – inverto una frase di Foucault – tentare di regolare il problema della vita buona (degli individui come dei popoli) senza prendere in considerazione i principi universali della moralità, sviluppati, in primo luogo, da Kant. Foucault afferma esattamente il contrario: secondo lui, la catastrofe deriva dalla pretesa di far valere, nel mondo in cui viviamo, principi morali universali. Questo non riesco proprio a capirlo.

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

Domanda: Siamo dinanzi ad un problema fondamentale: quale grado di universalità può attendersi la filosofia? Pensiamo alla relatività culturale che caratterizza tutto il pensiero filosofico.

Karl-Otto Apel: Vedo il problema in maniera alquanto diversa. Da un lato, vi direi che la filosofia non può, secondo me, mai pensare in modo sufficientemente universale. Per esempio, il principio di moralità, che chiamerei principio di generalizzazione della reciprocità – principio di universalizzazione che è stato posto per la prima volta nell'imperativo categorico kantiano e che è alla base dei diritti dell'uomo e della loro pretesa di universalità – deve essere pensato astrattamente e formalmente, senza prendere per niente in considerazione le circostanze particolari, storiche e culturali. Ma, dall'altro, per completare quanto anticipato, bisogna sottolineare in maniera altrettanto categorica che dobbiamo tentare di pensare le forme di vita particolari con il loro proprio *ethos*, così come gli stili di vita degli individui, nel quadro della problematica della vita buona. Non si possono separare queste due parti, ma non si possono confondere. Sono complementari. La questione della realizzazione della vita buona, nel senso greco e aristotelico, è sempre all'ordine del giorno, tanto per gli individui, quanto per i popoli. Ma un tale compito non deve essere assolto se non sotto l'egida restrittiva dei principi universali; in caso contrario andremmo verso la catastrofe. Del resto, abbiamo visto questa idea all'opera, allorché Foucault ha dovuto affrontare la problematica dei diritti dell'uomo. Da buon europeo progressista, Foucault ha preso, in quel momento, spontaneamente partito per i diritti dell'uomo, a dispetto della sua polemica iniziale contro la *moral policy universelle*. Ora, è evidente che i diritti dell'uomo fanno valere un principio astratto universale e formale. L'etica della comunicazione, che propongo con Habermas, si sforza di regolare gli interscambi tra le differenti forme concrete di vita, permettendo così di vedere come i differenti stili di vita costituiscano dei tentativi per realizzare una vita riuscita - tentativi nei quali si stabilisce una relazione reciproca che corrisponderà, a sua volta, alla presa in considerazione dei principi universali.

Da un punto di vista pratico, noi ci scopriamo, spesso, nelle nostre conversazioni quotidiane, impegnati in questo compito. Non è corretto affermare, come fanno i neo-aristotelici, che esistono solo *usi* culturali specifici del quotidiano; esiste, in effetti, una infinità di correlazioni che vengono quotidianamente trasmesse dai media. Mediante queste conversazioni, che implicano e presuppongono una comunicazione tra le differenti forme di vita, le diverse culture si sforzano di cercare soluzioni alle innumerevoli questioni che affliggono l'umanità. Varrebbe la pena analizzare cosa si produce in queste conversazioni, nelle quali si postula almeno l'universalità dei bisogni di persone afflitte. Nella realtà storica, questi sforzi universalistici sono sempre lesi dai giochi strategici e dall'interesse d'autoaffermazione dei differenti sistemi.

Converrebbe, a tal punto, richiamare alla memoria la teoria dei sistemi funzionali, ove si trovano altri elementi di cui tener conto. In effetti, l'*ethos* non è vissuto unicamente in una forma soave di vita come sostengono i neo-aristotelici. Affiancano quella forma di vita i sistemi duri dell'autoaffermazione, i calcoli strategici planetari e la razionalità dell'interazione strategica. E vi si trovano, anche, del resto, i principi di un'etica universalistica. Tutti questi fattori devono essere articolati correttamente. Ora,

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

secondo me, gli ultimi principi regolativi sono quelli dell'etica universalistica del discorso.

Domanda: Tuttavia, non si può costruire una comunità universale a scapito delle differenze proprie di ogni identità culturale.

Karl-Otto Apel: Vorrei ricordare nuovamente ciò che potrebbe essere definito il paradosso foucaultiano, che, al contempo, è il paradosso neo-aristotelico – si veda, per esempio, Marquard. Dal punto di vista da cui parlate si finisce, talvolta, per temere l'etica universalistica. Si dirà, poi, è il caso di Marquard: se vogliamo una ricca varietà di fiori, vogliamo la più grande varietà possibile di vissuti; la stessa etica dovrà essere pluralista. Anche Foucault vede le cose in questo modo. Teme che l'etica universalistica possa racchiudere il rischio della repressione e della uniformazione, il non-rispetto della pluralità delle forme di vita. Penso che in tutte queste immagini argomentative vi sia un errore di pensiero. È vero esattamente il contrario. Ogni giurista di professione, ogni persona, che abbia realmente capito la storia dei diritti dell'uomo e la storia dei diritti fondamentali nelle differenze democratiche, ci dirà che è necessario far valere, se veramente vogliamo rendere possibile la pluralità e la libertà personale e individuale, alcuni principi formali universali, validi parimenti per tutti. È necessario far valere lo stesso diritto generale di tutti gli individui e di tutte le forme di vita collettiva a compimento di una vita riuscita. Su questo punto, non c'è in realtà alcuna contraddizione. Se voglio riconoscere l'altro nella sua singolarità, devo riconoscere, allo stesso tempo, la sua uguaglianza in relazione a me. Non si è capito che lo sviluppo della singolarità e il dispiegamento in direzione dell'universalità sono correlativi, e che è errato, quindi, separarli.

Domanda: L'errore di pensiero, a cui fa riferimento, potrebbe essere una reazione alla storia dell'espansione imperialistica dovuta alla cultura europea?

Karl-Otto Apel: Sì, io stesso ho dovuto confrontarmi con questa interpretazione. Un giorno, per esempio, allorché esponevo la mia idea di etica universalistica del discorso davanti a rappresentanti del terzo mondo, ho, improvvisamente, incontrato una resistenza molto decisa. Sono rimasto sorpreso di un fenomeno che pian piano ho dovuto far mio, e cioè, che la maggior parte di quelli che hanno vissuto l'imperialismo culturale europeo, ritengono che la salvezza passi attraverso la difesa di un relativismo radicale. Oggi, di fronte all'eurocentrismo e all'imperialismo culturale dell'epoca coloniale, si dovrebbe, pertanto, predicare il pluralismo radicale e il relativismo di tutti i valori. Si tratta, secondo me, di un altro errore, simile a quello che si riscontra in Foucault e Marquard. Infatti, è proprio condannando il fatto che gli europei non hanno rispettato le norme morali universali che si può esigere il risarcimento del danno dovuto all'eurocentrismo e all'imperialismo culturale. Dobbiamo portare alla luce il modo in cui questi europei hanno fatto valere le loro prospettive e i loro vantaggi particolari in nome della morale universale. Del resto, lo stesso problema si pone oggi a livello dei diritti della donna. L'errore è identico: da un lato, le femministe accusano il passato, dicendo che gli uomini non hanno rispettato il principio dell'uguaglianza rispetto alla donna; dall'altro, sono propense a difendere un pensiero specificamente femminile, nel quale non ci sarà più una ragione e una verità

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

universali, ma unicamente una ragione e una verità specifica al femminile.

Domanda: La ricerca di norme non è se non un aspetto che non rappresenta la totalità della cultura, né dell'etica, né della prassi in generale. Lei stesso propone un decorso in due passi: il primo, una fondazione di norme e, successivamente, una strategia mirante a enucleare la norma in relazione alla situazione. Nella tradizione filosofica classica ciò si chiama applicazione. Pensa che queste norme generali subiscano, nell'atto dell'applicazione concreta, una modifica a seconda della situazione?

Karl-Otto Apel: Bisogna considerare tre piani differenti. Anzitutto, direi che il problema dell'applicazione è presente in tutte le norme di un'etica deontologica. Ora, non si dispone di regole nuove o norme per orientare l'applicazione. A questo livello deve intervenire, in qualche modo, la capacità di giudizio o la *phronesis*, per dirla con Aristotele. Ed è precisamente su questo piano, lì ove la capacità di giudizio assicura l'applicazione della norma in sintonia con la situazione, che bisogna pensare la mediazione tra l'etica deontologica delle norme e l'etica delle forme di vita autentica. Ma non bisogna confondere questi due piani, poiché, da un lato, il problema dell'applicazione delle regole – e per conseguenza anche quello della *phronesis* – è generato dalla logica deontologica; dall'altro, devo dire che l'etica delle norme è interamente complementare all'etica dei valori, i quali presuppongono una prospettiva teleologica (realizzazione della vita). Ora il concetto di valore non entra in gioco allorché si tratta di porre i fondamenti ultimi dei principi normativi. La questione dei valori si pone nel quadro delle forme di vita particolari. I valori sono sempre relativi a delle forme di vita particolari. Non credo che si possa mai fondare un'etica dei valori universalmente valida, come l'hanno pretesa Max Scheler e Nicolas Hartmann. Secondo me, è possibile solo un rapporto di complementarità, tra - da un lato - i principi normativi universalmente validi aventi un carattere molto formale e - dall'altro - i necessari tentativi in vista di modellare delle forme di vita individuali. Per configurare delle forme di vita individuali, bisogna passare attraverso tutta una serie di valorizzazioni che assumiamo quotidianamente. In questo campo, incontreremo, sempre, le prospettive particolari degli individui e le prospettive delle forme collettive di vita. Il problema consiste, dunque, nella complementarità che può vincolare la realizzazione dei differenti valori al riconoscimento dei principi formali della moralità, come, per esempio, i diritti dell'uomo.

Domanda: La *phronesis* può realizzare questa mediazione?

Karl-Otto Apel: No. È certo che in ogni situazione particolare debba poter funzionare la *phronesis* o la capacità di giudizio, come direbbe Kant. Ma, il problema che si pone è molto più fondamentale del problema della *phronesis* di individui particolari. Il problema fondamentale, oggi, è quello della coesistenza di differenti forme di vita in un mondo che è uno. I differenti mondi-di-vita culturali compongono, oggi, un solo mondo. È qualcosa di irreversibile; è la nostra realtà attuale. Per portare un esempio, nell'attuale momento, dovremmo assumerci, a livello planetario, la responsabilità solidale in relazione alle nostre attività collettive e tecnico-scientifiche. Affinché ciò sia realmente possibile, è necessario discernere correttamente tra chi dà risalto a stili di vita individuali e chi a norme universali. Posso rispondere al momento in questo

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

modo: questo compito non può essere assolto da ciascuno individualmente a partire dalla sua *phronesis* particolare. Pretendere il contrario, significherebbe sottostimare il problema. Il problema che si pone è quello di un'etica del discorso; il problema di realizzare una comunità, quotidianamente e a tutti i livelli, mediante centinaia/migliaia di conversazioni. Ciò va al di là della semplice formula: 'normatività + *phronesis*'. Penso che questa formula esprima l'illusione neo-aristotelica, che ritengo uno strano anacronismo, soprattutto dopo aver letto il libro di Jonas e riflettuto sul significato che può avere il fatto che ci troviamo, oggi, per la prima volta, davanti al compito di rendere possibile la realizzazione della vita buona a livello di forme di vita particolari, ma anche davanti alla necessità di doverci assumere solidalmente la nostra responsabilità in relazione alle conseguenze della nostra attività scientifico-tecnica.

Domanda: Potrebbe sorgere qualche equivoco. Bisogna richiamare all'attenzione che Aristotele ha indubbiamente considerato e delimitato i differenti tipi di etica: l'etica dell'individuo, l'etica dell'economia, l'etica della *polis* nella quale la giustizia gioca un ruolo centrale. Se si considera solo la *phronesis*, si trascura tutto l'apparato etico di Aristotele. I moralisti dell'antichità hanno saputo differenziare.

Karl-Otto Apel: Ve lo concedo volentieri e vi ricordo che negli ultimi mesi, io stesso ho lavorato molto su Aristotele nel quadro di un seminario – concretamente: sull'*Etica Nicomachea*, sulla *Politica* e la *Retorica*. È evidente che Aristotele non era affatto un neo-aristotelico e ha saputo distinguere il campo dell'etica individuale dal campo dell'etica politica o, come voi sottolineate, ha detto tutto quello che all'epoca sul contesto si poteva dire. Consapevoli di ciò, bisogna chiedersi come si è potuto, oggi, pretendere di appellarsi ad Aristotele e ritenerlo soddisfacente, quando la nostra epoca è completamente diversa, per cui urge dimostrare in che senso sia cambiata. Vorrei sottolineare che la semplificazione neo-aristotelica della problematica che stiamo discutendo, non corrisponde affatto al pensiero di Aristotele. Aristotele mirava a tutta un'altra direzione. In definitiva, era la giustizia l'obiettivo del suo intento. Al contempo, bisogna osservare, però, che Aristotele non giunge ancora a stabilire un principio di universalizzazione dell'etica normativa.

Domanda: Quel che afferma è vero.

Karl-Otto Apel: Ed è importante, dal doppio punto di vista: teorico e pratico. Gli stoici furono i primi a pensare in una prospettiva cosmopolitica. Per Foucault – come ho detto, e anche per Nietzsche – ciò è una catastrofe. Ma, a partire dalla prospettiva kantiana, tutto questo rappresenta incontestabilmente un progresso. Seguendo l'esempio del suo maestro Platone, Aristotele ha mantenuto in tutta la sua portata la differenza significativa nell'etica, tra greci e barbari, padroni e schiavi, uomini e donne. Una separazione messa in discussione già in quell'epoca, anzi prima, ai tempi di Euripide. In molti dei suoi aspetti, l'etica di Aristotele non è riuscita a oltrepassare lo stadio convenzionale – per usare i termini di Kohlberg –. Ciononostante, da un altro punto di vista, essa ha costituito, effettivamente, un oltrepassamento dell'etica convenzionale. Per esempio, si trovano in Aristotele delle idee che manifestano un'etica della giustizia distributiva; queste idee, che vanno nel senso di Rawls, sono

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

passate sotto silenzio tra i neo-aristotelici. Tendenzialmente, Aristotele si orientava all'universale. Ora, ai nostri giorni, non possiamo tornare all'idea di un'etica interna incentrata sulla *polis*. Noi abbiamo bisogno di un'etica planetaria, universalistica, capace di rendere possibile la coesistenza tra le differenti culture della nostra epoca.

Domanda: Ritorniamo, dunque, sulla sua idea di un'etica della comunicazione o del discorso. La realizzazione concreta dell'etica del discorso suppone, in primo luogo, una riorganizzazione del mondo politico su basi realmente democratiche. L'etica del discorso non sembra realizzabile al di fuori di una democrazia reale. Perciò, la nostra domanda: come legare la sua etica del discorso alla questione del potere?

Karl-Otto Apel: Prima di rispondere alla vostra domanda, devo precisare alcuni aspetti. Quando si espone il problema della *fondazione* dell'etica, e più precisamente, dell'etica del discorso, spesso si pone, molto affrettatamente, la questione della realizzazione concreta. Ora, il problema di una fondazione filosofica dell'etica è, in realtà, una questione esoterica: si può, in principio, fondare razionalmente il carattere vincolante di una norma morale che abbia validità universale? Personalmente, sono uno di quegli uccelli rari che sostengono che un'impresa del genere sia possibile e, perfino, nel senso di una *fondazione ultima*. Questo obiettivo, che rappresenta una parte del problema, è già di per sé non cosa da poco. E, finché non si mostri che la realizzazione di una tale etica sia impossibile per principio, la questione della realizzazione cade in secondo piano. Affronto questo problema nella parte B dell'etica. Distinguo, abitualmente, la parte A dalla parte B dell'etica, poiché nella parte B si pongono nuovi problemi che sono discutibili. Dopo questo preambolo, rispondo alla vostra domanda circa il problema dell'applicazione e della realizzazione dell'etica del discorso. Avete perfettamente ragione: nel momento in cui il problema della fondazione sarà risolto – supponiamo che sia già avvenuto – dobbiamo immediatamente affrontare il problema della relazione tra il principio della normatività e le forme concrete di vita. Siamo subito in presenza del problema dei sistemi di potere, da intendersi come sistemi di autoaffermazione nel campo dell'economia e della politica, nel senso tracciato dalla teoria moderna funzionalistica dei sistemi. Peraltro, bisognerà correlare la ragione etica e la razionalità strategica dell'interazione umana. Se prendiamo, ad esempio, il caso di una madre di famiglia nel Libano o nell'Irlanda del Nord, ci troviamo davanti al problema dell'aspettativa morale. Il modo di rispondere a questa aspettativa sarà ovviamente diverso a seconda se uno si trova in presenza di uno Stato di diritto o di una guerra civile permanente. Il problema che si pone è quello di realizzare il principio dell'etica del discorso; è il problema della mediazione tra i differenti campi complementari che partecipano alla realizzazione individuale della vita buona, nel senso di Foucault. Avremmo, poi, dei problemi molto più seri, che sono quelli che mi preoccupano di più: per esempio, il problema della complementarità dei sistemi di potere e degli antagonismi strategici. Si tratta, qui, di stabilire una mediazione tra la razionalità strategica, la razionalità del sistema e la razionalità comunicativo-consensuale del discorso, obiettivo che richiede l'adozione di principi regolativi. Ora, se non vogliamo scoraggiarci e imputare tutto allo *spirito del mondo* (*Weltgeist*), come fa Hegel, dobbiamo giustamente far nostro questo obiettivo nel quadro di un'etica della responsabilità e sviluppare questi principi regolativi al fine di stabilire una mediazione tra l'etica del discorso, la razionalità

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

strategica e la razionalità sistemica dei sistemi di autoaffermazione. Nello sviluppo di questi principi, si potrà, per esempio, stabilire che ogni attore politico debba non solamente affrontare la crisi e praticare una *Realpolitik* moralmente neutra, ma operare, soprattutto, in maniera permanente per il cambiamento di condizioni date, nel senso di creare quelle possibilità che permettano di sostituire le negoziazioni strategiche, come via per la regolazione dei conflitti, con la via della discussione autentica.

Domanda: Sorge il problema di sapere in quale misura l'etica del discorso presupponga un supporto storico che renda possibile la trasparenza delle condizioni della comunicazione. Senza trasparenza sembra che l'etica del discorso risulti impossibile. È realmente possibile aspettarsi la trasparenza discorsiva nel quadro di strutture di potere?

Karl-Otto Apel: Dal mio punto di vista, queste questioni si pongono, soprattutto, come possibilità di sviluppo concreto e di idee regolative. È il modo di pensare kantiano. Senza condividere tutta la visione kantiana, possiamo dire che lavoriamo sempre con idee regolative. Senza idee regolative, saremmo obbligati ad abbandonare il nostro tema. È evidente che la trasparenza assoluta non esiste. Non esiste né nella comunicazione né nella comprensione di sé. Definiti dalla finitudine, noi non potremmo mai contare su una trasparenza totale in nessuno di questi due campi. Tuttavia, è legittimo orientarsi alla trasparenza a partire dall'idea regolatrice. Per affrontare tutti questi problemi, non partirei da presupposti troppo ottimisti. Al contrario, Kant non fu nessun ottimista.

Domanda: Ciononostante, nella parte finale della *Trasformazione della filosofia*, propone una strategia per l'emancipazione. In questo senso, si potrebbe dire che la trasformazione della filosofia voluta da Apel sia un contributo alla trasformazione del mondo.

Karl-Otto Apel: Dovrebbe essere così. Il contrario sarebbe una vergogna.

Domanda: Pertanto, si potrebbe dire: Apel ha voluto concretizzare il suo punto di vista e non ha proposto solo idee regolative?

Karl-Otto Apel: In effetti, voi volete dire che ogni opera filosofica comprende due parti: da un lato, essa è esoterica, nasce, cioè, da un punto di vista riflessivo esterno al mondo; dall'altro, tutto il discorso si iscrive in uno sviluppo reale, ciò significa che non ha formulato solo idee regolative e non ha solo elaborato un giudizio sul mondo, ma che è anche in se stesso un elemento costitutivo di questo mondo. In questo senso, il discorso ha una certa influenza sul mondo. La filosofia dovrà sempre pensare all'aspetto di poter incidere sul reale. Per cui io penso che oggi ancora potrei sottoscrivere le mie affermazioni degli anni 1972/1973, anche se oggi mi esprimerei in maniera leggermente diversa. Già da qualche tempo, mi sforzo, in effetti, di sopprimere ogni sorta di 'cattivo utopismo' nelle mie idee. Vorrei sottolineare che la mia idea di una comunità della comunicazione ideale non ha mai preteso di trasformare la società nel senso dell'instaurazione di una forma di vita unitaria. La

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

tradizione utopica platonica, che va dalla *Repubblica* di Platone fino a Mao e Lenin, cerca la ricostruzione della moralità sostanziale in uno Stato ideale e in una società ideale. Oggi, prendo le dovute distanze riguardo a questa tradizione che mi sembra realmente pericolosa. Il filosofo in questa tradizione persegue un obiettivo esageratamente ambizioso: la ricostruzione integrale della moralità sostanziale nella sua totalità, vale a dire, come unità e armonia della virtù, giustizia e felicità – e, nello stesso tempo, come unità di felicità della comunità e dell'individuo. Per quanto mi riguarda, io non ho mai affrontato il problema in questo modo perché lo ritengo pericoloso. Con l'idea di una comunità comunicativa ideale, ho voluto solamente indicare le condizioni ideali di comunicazione in relazione alla configurazione di forme di vita individuali corrispondenti.

Domanda: Ciononostante, questa strategia d'emancipazione si propone un fine sostanziale storico. Questo emerge con chiarezza da un passo che mi permetto di citare: “Si intende che la realizzazione della comunità comunicativa ideale implica l'oltrepassamento della società divisa in classi o, in termini di teoria della comunicazione, la soppressione di tutte le asimmetrie sociali nel dialogo interpersonale”.

Karl-Otto Apel: Effettivamente, è un passo molto sostanziale, molto utopico.

Domanda: Sottoscriverebbe, oggi ancora, questa affermazione?

Karl-Otto Apel: Si tratta, forse, dell'idea più sostanziale che ho avanzato in quel periodo. Tuttavia, non mi sembra talmente concreta da esigere, oggi, una rettifica. È un'idea che può essere sostenuta oggi ancora. Nel passo citato mi riferisco alla comunicazione, e sostengo che, a livello della comunicazione, sia necessario eliminare tutte le distorsioni e tutti i privilegi.

Domanda: Ma è proprio questa esigenza, questa idea regolativa che svela la necessità di una critica reale ai sistemi di potere. Infatti, senza una critica del genere, la comunicazione non sembra realizzabile.

Karl-Otto Apel: Sì, devo ritornare necessariamente alla vostra questione. Il passo che avete citato porta alla seguente questione: che cosa significa, realmente, il principio fondamentale dell'etica del discorso, principio secondo cui tutte le esigenze di valore che dividono gli uomini, particolarmente nei conflitti, debbano essere poste unicamente tramite un discorso non violento e nella prospettiva di una soluzione consensuale? Questo principio è formale a tal punto da interdire ogni punto di vista critico in relazione ai conflitti sociali, per esempio in ciò che concerne le differenti forme di Stato? No, questo principio non è così formale, poiché si può giudicare fino a che punto in uno Stato ed in una società sia permesso agli interessati di far valere nei discorsi i loro interessi e i loro bisogni. Naturalmente, ciò non deve essere preso in senso letterale. Per esempio, i bambini non possono discutere; ognuno non potrà assistere, personalmente, ad una assemblea secondo l'ideale di una democrazia di base che non trova finora realizzazione in nessun luogo. Anche le generazioni a venire non potranno prendere parte personalmente alle discussioni di oggi, il che è di grande

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

rilevanza nel contesto di un'etica ecologica. Tutti questi soggetti non potranno essere rappresentati se non in modo referenziale (avvocatorio), ma il principio della rappresentazione referenziale avvocatoria degli interessi dovrà, senza esitazione, dirigere l'ideale democratico. Vorrei ricordare, con Werner Becker, che la democrazia reale che noi conosciamo oggi non equivale affatto alla realizzazione del discorso argomentativo ideale. È evidente che i dibattiti parlamentari non sono discorsi argomentativi ideali. Tutto questo può essere concesso senza difficoltà. Noi sappiamo, d'altro canto, che il principio di rappresentazione in quanto tale è già una restrizione pragmatica del principio della formazione ideale del consenso. L'ideale sarebbe, naturalmente, che tutti gli interessati potessero esprimersi e dialogare sui loro interessi in un dialogo diretto. Dobbiamo ammettere, però, che esiste tutta una serie di restrizioni pragmatiche circa l'idea di una comunicazione etica. Detto questo, bisognerà analizzare i problemi in modo molto più differenziato al fine di stabilire in quale misura le società oggi esistenti e le forme di Stato possano accordarsi sul principio fondamentale di un'etica del discorso.

Domanda: Ascoltando quello che dice a proposito della critica al potere, si potrebbe scorgere una certa vicinanza con la prospettiva di Foucault.

Karl-Otto Apel: A dire la verità, io non ho niente contro la critica al potere fatta da Foucault. La sola cosa che mi dà fastidio, è il fatto che Foucault si è egli-stesso capito male. Per esempio, nella sua critica al potere, ha creduto di dover riconoscere, sulla scia di Nietzsche, che tutto è potere. Questo dà subito origine ad un paradosso: ma Foucault che cosa fa? Esercita anche lui potere? Se prendiamo sul serio la comprensione che Foucault ha di sé, la comprensione che ha di Nietzsche – volontà di verità è volontà di potenza – dobbiamo riconoscere che egli stesso non ha fatto altro che sostituire una pratica di potere con altre pratiche di potere. Troviamo qui una delle antinomie fondamentali del pensiero di Foucault. Ma io non ho niente contro il lavoro concreto di Foucault; per esempio, contro la sua difesa delle minorità, al contrario. Tuttavia Foucault avrebbe avuto bisogno di una concezione più conforme a quanto implicito alla sua stessa attività capace di condurlo fuori da queste antinomie. Con Nietzsche è impossibile farlo.

Domanda: Come diceva poco fa, non è la stessa cosa realizzare l'etica del discorso in uno Stato di diritto o sotto una dittatura. Vorremmo, quindi, ritornare sul problema della *contestualizzazione* dell'etica del discorso.

Karl-Otto Apel: Sì, certo. Ma col termine – diventato celebre – di 'contestualizzazione', il problema fondamentale riappare nuovamente. Infatti, vi sono filosofi attuali che spingono le cose molto lontano e affermano: i principi non sono validi se non all'interno di un contesto, vale a dire che non vi è niente che trascenda i contesti. Rorty ha detto che la filosofia non ha bisogno di criteri che trascendano i contesti. Se ciò fosse vero, non avremmo bisogno di filosofia. Se le regole formali universali non avessero alcun principio né finalità, se non avessimo bisogno di tali regole, allora ciascuno dovrebbe cercare di cavarsela come meglio può. Quando condivido il fatto che, per la messa in atto di principi universali, si debba, naturalmente, tener conto delle differenze socio-culturali, storicamente determinate,

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

che condizionano il contesto, non prendo partito per queste esagerazioni diventate comuni.

Domanda: In effetti, non si tratta unicamente di contestualizzazione, ma anche di ‘inculturazione’. Questa distinzione ci sembra importante, poiché i problemi si pongono più a livello d’inculturazione della filosofia che a livello di contesto, nella misura in cui il contesto sembra essere determinato, oggi, su scala planetaria, dalla tecnica occidentale.

Karl-Otto Apel: Penso sia certo che noi, oggi, siamo dinanzi ad un contesto globale che oltrepassa il quadro delle forme di vita concrete e particolari. Si tratta di un fenomeno importante che ci permette di vedere che non vi è solo contrapposizione tra i principi universali e le forme di vita concrete, ma anche, sul piano concreto stesso, una differenza tra le forme singolari di vita e il contesto globale planetario del contesto umano. È una situazione che va nel senso degli universalisti, i quali possono, oggi, fare riferimento ad un contesto concreto che racchiude quantomeno l’umanità. Non si tratta di un fenomeno globale in senso stretto, in quanto – come ha rilevato giustamente Peirce – la comunità di tutti quelli che comunicano, può, teoricamente, essere più grande della comunità degli uomini. Non è da escludere che un giorno sarà necessario accogliere in questa comunità esseri umani molto differenti.

Domanda: Il problema sorge esattamente qui, poiché nell’era tecnologica odierna all’universalità dei contesti del mondo sta di fronte la pluralità delle culture, quale fonte di diversità delle forme di pensiero. Per cui, dunque: la comunicazione filosofica dovrebbe essere pensata in senso interculturale. La resistenza contro l’universalizzazione o contro la pretesa di universalità dell’etica della comunicazione non deriva principalmente dal contesto, ma dall’eredità specifica delle culture.

Karl-Otto Apel: Sì, naturalmente..

Domanda: Si dovrebbe considerare, dunque, la relazione dialettica tra contesto e cultura.

Karl-Otto Apel: Sì, anche questo. Si tratta in questo caso, però, di un’altra dialettica, di una dialettica differente tra la diversità delle culture e l’universalità di principio. Tutte queste relazioni costituiscono una sorta di triangolo, in cui il contesto generale della sopravvivenza dell’umanità rinvia all’esigenza di un’etica di principio universale. Ma, come ho già detto, non vedo contrapposizione tra la diversità culturale delle forme di vita e il principio di universalità. Credo, al contrario, che la possibilità di questa diversità dipenda dai principi universalmente riconosciuti, come, ad esempio, i diritti dell’uomo.

Domanda: E però, quando si sottolinea la diversità delle culture, si pone il problema se l’uguaglianza formale corrisponda ad una reale equivalenza.

Karl-Otto Apel: Il problema è difficile e, quindi, altrettanto difficile affrontarlo in modo appropriato. Da un lato, è vero che esiste una contrapposizione tra la specificità

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

delle forme di vita costituite in un proprio stile di vita – che è anche uno stile di vita etico – e l'esigenza universale della morale: una contraddizione che comprendono tutti subito. Al contempo, però, non è a tutti evidente che, oggi, proprio per il fatto che le diverse forme di vita vivono assieme, a rendere possibile l'esplicazione della specificità delle diverse forme di vita costituitesi sia proprio il riconoscimento di principi universali. Nel momento in cui gli indiani e gli africani vorranno far valere nel modo migliore possibile la specificità delle loro forme di vita, avranno bisogno del riconoscimento di alcuni principi formali, su scala planetaria, che permettano appunto di proteggere queste forme di vita contro ogni violenza. Un problema che sembra già attuale sul piano della tecnica della comunicazione. Esistono già molte forme coperte di violazione di forme di vita, già per il fatto che il monopolio della tecnica della comunicazione è concentrato in una determinata parte dell'emisfero, il che crea grandi rischi. Quando si sente dire: *The medium is the message*, si intuisce che si entra già in determinati contenuti. Anche a tal riguardo, il compito delle organizzazioni internazionali – conosciamo l'UNESCO e i suoi conflitti – sarebbe quello di intervenire al fine di difendere l'uguaglianza delle culture non europee e del terzo mondo. Ed è indubbio che un tale compito passi attraverso principi universalmente riconosciuti e che valgano per tutti. Sono essi a proteggere la peculiarità delle differenti culture. Non si può salvaguardare l'individuale e il singolare senza fare simultaneamente appello a principi universali. Questo è il punto più importante di tutti.

Domanda: Lei scrive in uno dei suoi testi che la fondazione delle norme si spinge fino ai limiti della ragione, e cioè, fino alla libertà pratica in cui bisogna scegliere tra bene o male – o come avrebbero detto gli antichi –, tra fare questo o quello e, in modo più radicale, tra agire o non agire. Sarebbe, a questo punto, importante chiarire se, nella fondazione delle norme, che nella sua prospettiva avviene in maniera molto formale, vi sia un'istanza che agisca all'interno e spinga a fare il bene e a evitare il male. O non c'è alcun legame? E non bisogna pensare, qui, solo ad Aristotele che assume l'*agathon* come *telos* dell'azione, ma soprattutto a Kant, per il quale è evidente il nesso tra la libertà e le norme.

Karl-Otto Apel: In un certo senso, in Kant la libertà è la base per il bene, per la legge morale. La legge morale non è se non l'espressione della volontà della libertà.

Domanda: Che è la ragione medesima.

Karl-Otto Apel: Sì, è, cioè, libertà intesa come autonomia, come autodeterminazione della ragione. Ma sorge una difficoltà. È interessante vedere, oggi, come gli anglosassoni, in base alla loro tradizione, abbiano enormi difficoltà con questa soluzione kantiana del problema della fondazione, in quanto per essi la libertà è qualcosa di più semplice. Nella tradizione nominalista e in Hobbes, la libertà è il semplice equivalente del *liberum arbitrium* (*Willkürfreiheit*). E, se si parte da quest'ottica, non si può assolutamente comprendere come la libertà, debba, al contempo, significare l'assoggettamento ad una legge morale. Elisabeth Anscombe e MacIntyre hanno rilevato che una definizione del genere può essere capita solo se si presuppone la volontà divina. Se la volontà divina viene a cadere, non è assolutamente

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

più evidente che la libertà, in quanto libertà umana, debba essa stessa assoggettarsi a una legge morale. E questa è, del resto, nuovamente la posizione di Nietzsche. In Kant, il problema non è risolto, in quanto egli non riesce a dimostrare, in modo definitivo, come si possa giustificare che ciò che la legge morale riconosce vincolante per tutti, sia veramente la libertà di noi tutti e non la volontà divina segretamente sottintesa come autorità. De Sade, Nietzsche e altri sostengono che il bravo Kant, da cristiano e pietista, in fin dei conti, ci avrebbe suggerito la volontà divina sotto forma di legge, legge che presumerebbe, a suo dire, la nostra libertà. Come si dovrebbe dimostrare che la nostra libertà aspira alla legge morale? Che è la libertà a volere che tutti abbiano uguali diritti e che come principio morale può essere accettato solo ciò che può diventare una legge per tutti? Come dimostrare che si tratta della mia libertà e non di un qualunque comandamento autoritario che mi viene imposto sotto l'apparenza della mia libertà? Personalmente, penso che queste cose si possono dimostrare. C'è, se vogliamo, una *original position*, per usare i termini di Rawls, però differente da quella che Rawls presuppone nella sua filosofia. Esiste una situazione in cui possiamo effettivamente dimostrare che abbiamo sempre, in libertà, riconosciuto il principio di universalizzazione. È la situazione nella quale ci troviamo allorché discutiamo di queste cose. Non possiamo argomentare, non possiamo porre seriamente nemmeno la questione dell'etica senza entrare, al tempo stesso, nel campo della comunità argomentativa e riconoscere, cioè, nello stesso istante, a partire effettivamente dalla nostra totale libertà, uguali diritti a tutti; riconoscere esattamente quello che limita il nostro libero arbitrio nel senso di una morale generale. È la mia affermazione centrale. E la fondazione ultima si dà ogni qualvolta che portiamo la riflessione sui presupposti del nostro argomentare, ogni qualvolta che argomentiamo e pensiamo seriamente con pretesa di validità; si ha allora la risposta, si ha allora la situazione nella quale si può dimostrare (contro MacIntyre) che ogni argomentante condivide, a partire dalla sua libertà, l'equiparazione tra tutti gli argomentanti e una legge morale secondo la quale sono accettabili solo soluzioni suscettibili di consenso da parte di tutti gli argomentanti. Tutto questo, l'abbiamo già condiviso nel momento in cui riflettiamo su quello che abbiamo riconosciuto ogni qualvolta che parliamo di queste cose. Questo è il primo passo, cioè l'aspetto esoterico e apparentemente incomprensibile della mia tesi sulla fondazione ultima.

Ora vorrei dire: questo tipo di libertà che presupponiamo, ogni qualvolta che argomentiamo seriamente, questa libertà per la quale noi abbiamo sempre effettivamente e liberamente riconosciuto la legge morale, non deve essere confusa con la libertà di cui abbiamo ancora bisogno per tradurre questa conoscenza della legge morale nei fatti. Ho qui introdotto – e ritorno, ora, alla vostra questione – la cosiddetta *willentliche Bekräftigung*, vale a dire, lo 'sforzo di volontà'. Ho affermato che anche se abbiamo riconosciuto il principio fondamentale dell'etica del discorso – e possiamo persuaderci che l'abbiamo già sempre riconosciuto –, anche in quel caso, non siamo dispensati dal mobilitare la buona volontà per realizzarlo effettivamente (oltretutto in ogni singolo caso) – e ciò a titolo di conferma volontaria di quanto già sempre riconosciuto. Non è poi così che con argomenti, con un'etica, si possano convincere gli uomini all'uso della buona volontà, così che essi, poi, con garanzia realizzino quello che hanno riconosciuto. Per questa realizzazione vi è comunque bisogno di una conferma volontaria che trovi continuamente convalida. Il mio amico Habermas ha ritenuto ciò un *Restdezisionismus* (un resto di decisionismo e

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Karl-Otto Apel - *La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale*

volontarismo). Credo che Habermas sbagli. Non è nessun *resto decisionistico*, in quanto non ha niente a che fare col problema della *fondazione*. Il problema della fondazione è chiarito. Non solo Habermas, ma anche tanti altri avranno capito male, se ritengono che la fondazione avrebbe anche il compito di farsi carico della buona volontà della gente che dovrebbe realizzare l'etica. Non c'è etica che possa farsi carico di questo. E se questo si potesse fare davvero, non avremmo affatto più bisogno di etica in quanto significherebbe che si può regolare automaticamente la condotta della gente. È evidente che ogni persona che ha riconosciuto una cosa deve fornire una conferma volontaria se vuole realizzarla, ed è questo il piano in cui, ancora una volta, entra in gioco la libertà, ovverosia: il problema della buona o della cattiva volontà. Anche in Kant era così. Con questo problema Kant si è confrontato molto nell'ultima parte della sua opera. È stato difficile per lui, soprattutto nello *Scritto sulla religione (Religionsschrift)*, perché dovette riconoscere che se qualcuno fa del male, se qualcuno non realizza la legge morale, se nella situazione ci si rifiuta di dare l'aiuto a chi ne ha bisogno o quando si tratta di non accorgersi che si agisce a discapito di sé, non si può dire: beh, si tratta del sopravvento dell'inclinazione; si è succubi e non liberi, ecc.. In quanto libero nel senso dell'autonomia, si avrebbe dovuto – secondo Kant – agire nel senso della legge morale. Se, quindi, non si è agito nel senso della legge morale, non si era liberi. La conclusione dovrebbe essere questa. Ma se fosse così, non ci sarebbe responsabilità. Ogni qualvolta che non viene rispettata la legge morale, si dovrebbe dire – è il noto problema davanti al giudice –, beh, sì, si era appunto condizionati. Ora, in Kant c'è, in verità, la seguente alternativa: o si è autonomi nel senso della legge morale o si è, in quanto uomini empirici, condizionati casualmente. Come 'cittadino di due mondi', anzi, l'uomo empirico è sempre condizionato. Queste sono le tipiche difficoltà della metafisica dualistica kantiana, della dottrina dei due regni, secondo la quale l'uomo è cittadino di due mondi. Kant è venuto incontro a se stesso nella *Religionsschrift* dicendo: esiste, appunto, il male radicale. In altri termini, giunse alla conclusione che è anche coerente: non c'è solo la buona volontà, c'è anche la cattiva volontà. E bisogna supporre che colui che non rispetta la legge morale, non è solo condizionato, altrimenti non potrebbe essere chiamato alla responsabilità, ma è cattivo. Questa la soluzione di Kant nella *Religionsschrift*. Goethe provava orrore di fronte alla soluzione kantiana del male radicale. Io non ho nessuna soluzione del problema.

Domanda: Tommaso D'Aquino, in rinvio ad Agostino, parla di *Silentium et tenebrae...*

Karl-Otto Apel: Con Kant potrei andare fino al punto e dire che si tratta veramente di un mistero. Non è compito della fondazione dell'etica garantire che la fondazione, riconosciuta dall'uomo, venga poi dall'uomo anche realizzata; bisogna ammettere che, anche in questo caso, esiste un divario. Esiste quel che si può chiamare il mistero della libertà.