

***Dalla globalizzazione alla società del dialogo***  
*Il senso storico-politico dell'opera di Karl-Otto Apel*

Roberto Mancini

Università di Macerata  
(roberto.mancini@unimc.it)

*Abstract*

Il saggio sottolinea il valore culturale, epistemologico e politico dell'eredità della filosofia di Apel. Tale eredità è particolarmente feconda in rapporto all'attuale stagione storica. Nella nostra società l'esistenza umana sconta la scissione, lo sradicamento e la sottomissione alle pretese del potere di sistemi globale, specialmente del mercato a guida finanziaria. L'adattamento dei singoli a questa forma di vita è radicato sull'interiorizzazione di un sistema di separazione per cui ciascuno si crede isolato rispetto agli altri. Anzitutto è necessario sviluppare una forma di vita etica orientata nell'ottica di una socialità dialogica. Perciò la strada verso una comunità della comunicazione può essere il modo principale per rigenerare la convivenza sociale nel mondo. Inoltre l'articolo mostra come il pensiero apeliiano sappia promuovere la transizione epocale dalla modernità alla coralità, intesa nel senso di una cultura in cui ogni soggetto sente la solidarietà con gli altri. Questa svolta può mutare la politica in esercizio della corresponsabilità dell'umanità per il proprio destino storico.

Parole-chiave: etica, dialogo, politica, corresponsabilità, trasformazione, coralità.

***From Globalization to Dialogue Society.***  
*The Historical-Political Meaning of Karl-Otto Apel's Work*

The essay underlines the cultural, epistemological and political value of the legacy of Apel's philosophy. Such a legacy is particularly fruitful in relation to the current historical season. In our society human existence suffers division, eradication and submission to the claims of global power systems and in particular of the financially driven market. The adaptation of individuals to this form of life is grounded on the internalization of a separation system for which each one believes to be isolated. First at all it necessary to develop a ethical form of life in the perspective of a dialogical sociality. Therefore the road to a community of communication can be the main way for regenerating social coexistence in the world. Furthermore the article shows the how Apel's thought can promote the epochal transition from modernity to chorality, in the sens of a culture in which every subject feels solidarity with others. This turn can change politics in the practice of co-responsibility of mankind for its historical destiny.

Key-words: ethics, dialogue, politics, co-responsibility, transformation, chorality.

### 1. La trasformazione del trascendentalismo

Riconsiderare oggi, a pochi anni dalla scomparsa di Karl-Otto Apel<sup>1</sup>, il senso essenziale della sua opera<sup>2</sup> è qualcosa che va ben al di là del ricordo, perché si tratta di riconoscere la capacità di futuro della via che egli ha aperto con grande perspicuità, nell'impegno a sviluppare le sue acquisizioni. Ciò non impedisce, del resto, di iniziare questa riflessione evidenziando almeno qualche tratto del profilo umano di questo filosofo, che sapeva colpire chi lo incontrava per la sua genuina disponibilità al confronto. Il suo stile nel coltivare la conoscenza filosofica e nel comunicare era contraddistinto dal modo cordiale e aperto di trattare con chiunque, dalla passione per la ricerca e la discussione, dalla forte sensibilità per il contributo che la filosofia può e deve dare alla gestazione di un ordine mondiale veramente democratico.

Richiamo qui tali tratti distintivi per confermare il fatto che noi comprendiamo filosoficamente la realtà e i suoi significati mai soltanto con la razionalità e lo studio, ma sempre, indissolubilmente, grazie alla maturazione della nostra umanità, il che nell'incontro diretto con lui era subito percepibile. Il ricorso alle formule classificatorie del pensiero apeliiano, che evocano la *pragmatica trascendentale* e l'*etica del discorso*, rischia di dare l'impressione di un'opera perimetrabile nei suoi nuclei tematici ben noti e identificabile nella sua intenzionalità dichiarata, perdendo d'altra parte il senso del contributo di questo autore, che a me pare dotato di effettiva forza generativa.

Capita che nella storia del pensiero alcune idee restino solo allo stato nascente e poi si disperdano, altre muoiano perché si rivelano palesemente fuorvianti o superficiali, altre ancora siano capaci di ispirarci. Rileggendo oggi il contributo di Apel troviamo idee che non solo sono vive, ma hanno un potenziale di fecondità realmente prezioso per la filosofia e per la società del XXI secolo. Prima di riprenderle vorrei almeno accennare al profilo d'insieme del suo itinerario.

Il filo conduttore della ricerca dell'autore è stato quello della trasformazione del paradigma trascendentale kantiano, nel senso di un approfondimento capace di focalizzare le condizioni universali e decisive non solo della conoscenza, ma anche della comunicazione e dunque della convivenza interumana. Il merito di Kant risiede nell'aver portato l'attenzione della filosofia sulle facoltà universali *apriori* che strutturano il nostro rapporto con la realtà. Sul piano filosofico, per Apel, il cuo-

---

<sup>1</sup> Tra le opere principali di Karl-Otto Apel ricordo: *Die Idee der Sprache in der Tradition von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963; tr. it. *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, il Mulino, 1975; *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, 2 voll.; parz. tr. it. con il titolo *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977; *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975; *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988; parz. tr. it. con il titolo *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano, Guerini, 1997; *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998; *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2017.

<sup>2</sup> Alla filosofia apeliiana ho dedicato i seguenti scritti: *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl-Otto Apel*, Genova, Marietti, 1988; *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Brescia, Queriniana, 1991; *Die Idee der Wahrheit in transzendentalpragmatischer Sicht*, in A. Dorschel (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 118-136; *Karl-Otto Apel: la sfida neoilluminista alla teologia*, in AA.VV., *Dio nella filosofia del Novecento*, a cura di G. Penzo e R. Gibellini, Brescia, Queriniana, 1993, pp. 429-438; *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, in AA.VV., *Il cristianesimo, la religione, le religioni*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1999, pp. 185-218.

re teoretico dell'illuminismo è dato con la ragione trascendentale, che è tale sia in quanto essa imposta sensatamente la vita del singolo e dell'umanità promuovendo la libertà, sia in quanto questa ragione sa chiarire ciò che è realmente trascendentale. La filosofia deve avere la radicalità dell'indagine trascendentale, altrimenti si riduce a discorso arbitrario e superficiale.

In effetti il problema sta nell'intendere appropriatamente quali siano gli *apriori* universali e fondativi dell'esistenza, che non hanno necessariamente e sempre lo statuto di facoltà. Si tratta infatti di una pluralità di fattori eterogenei, quali il corpo, la socialità, il linguaggio, la dislocazione nel mondo, oltre alla ragione stessa<sup>3</sup>. Il tratto qualificante di una filosofia trascendentale va cercato non nell'assolutizzazione di un determinato elemento fondamentale della condizione umana, bensì nell'evidenziazione della relativa priorità di uno di essi rispetto alla concreta articolazione della loro costellazione.

Il "trascendentale" non va pensato come una condizione univoca, isolata e statica. È plurale e dinamico, perciò va considerato nel suo essere articolato in una complessità di condizioni correlate. Esse sono date e d'altro canto evolvono in un processo aperto, che è quello dell'umanizzazione. In un'antropologia statica, dove si dice "uomo" pensando a un'entità fissa e già compiuta in sé, è probabile che il trascendentale sia identificato in un unico fattore, cosicché si pensa per assolutizzazione smarrendo la relazionalità e la storicità del nostro modo d'essere. In un'antropologia genetico-relazionale<sup>4</sup> - che tiene conto del sistema dei rapporti in cui prende forma l'identità umana e che sa come essere umani significhi diventare umani lungo un processo evolutivo accidentato - la nozione del trascendentale è plurale e dinamica.

Quando Apel fa valere l'istanza di una visione post-metafisica del trascendentale<sup>5</sup> va verso il superamento di un approccio che si risolve nell'assolutizzazione di un elemento e che ripropongo un essenzialismo concettuale astorico. Nella sua prospettiva il trascendentale prioritario non si dà in una condizione puramente oggettiva, fisica, statica o comunque a sé stante. Il trascendentale decisivo, per l'autore, si caratterizza contemporaneamente per la complessità propria della relazionalità, per la capacità dell'autoconsapevolezza e per la tendenza a trovare compimento in una condizione futura. Dev'essere universalmente fondativo non solo per l'individuo, ma per il mondo umano, per la società intera. Kantianamente, non può esserlo se manca della capacità del pensiero autocosciente. Hegelianamente, non può esserlo se resta astorico, formale, e non conosce il proprio inveramento nella storia.

In una concezione simile l'idea di fondamento (come condizione reale) e l'idea di fondazione (come giustificazione argomentativa valida) convergono nel riferimento a un fattore trascendentale che sia tale non solo di fatto ma anche di diritto, non solo operante su di noi in quanto condizione di possibilità dell'esperienza, ma anche appropriabile dalla riflessione - che si accerta della sua validità quanto al senso e motiva il nostro consenso - e capace di essere confermato dalla prassi. Tenendo conto di quest'ultima caratteristica, è più congruente affermare che fondamento, fondazione e inve-

---

<sup>3</sup> All'inizio del suo cammino filosofico Apel aveva messo a tema in particolare il *Leibapriori*: cfr. K. O. Apel, *Das Leibapriori des Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluß am Leibnizens Monadenlehre*, "Archiv für Philosophie", n. 1-2, 1963, pp. 152-172.

<sup>4</sup> Ho chiarito il senso di tale connotazione nel volume *Esperimenti con la libertà. Coscienza di sé e trasformazione dell'esistenza*, Milano, Franco Angeli, 2017.

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio K. O. Apel, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, cit., pp. 81-193

ramento convergono nell'idea di una condizione trascendentale dinamica, che conferisce orientamento all'insieme dei fattori fondativi della condizione umana.

Entro queste coordinate il riferimento alla corporeità, al fatto della socialità, all'essere nel mondo o a una ragione esclusivamente operante nella mente individuale non basta.

L'unica condizione trascendentale che sia nel contempo costitutivamente relazionale e riflessivamente appropriabile è rappresentata dalla capacità della coscienza di pensare mediante il dialogo, il quale a sua volta è l'elemento quotidiano della socialità umana. Mondo interiore, mondo sociale, consapevolezza di se stessi e di entrambi sono raccolti nell'elemento trascendentale della linguisticità.

Per Apel non si tratta dunque di ripetere la proposta di Kant o quella di Hegel. Secondo lui il nucleo trascendentalista dell'illuminismo e della sua storia degli effetti ha in Kant la propria formulazione paradigmatica, però con un equilibrio instabile che ha trovato sviluppi e trasformazioni prima nella sua trasfigurazione metafisica realizzata dall'idealismo di Hegel e poi nella sua riconversione in chiave di materialismo storico con Marx. Apel non segue nessuna di queste vie: quella hegeliana perché ripropone la metafisica e ipostatizza il *Geist*, quella marxiana perché perde il senso della complessità della questione e detrascendentalizza la filosofia.

Tuttavia egli riconosce la legittimità e persino la necessità della trasformazione. Quando nei primi anni Settanta del secolo scorso insiste sulla formula della *trasformazione della filosofia*, Apel sta intendendo precisamente la trasformazione della filosofia trascendentale. Invece di vedere in ciò una forzatura o uno stravolgimento del criticismo, mi pare che nel percorso apeliano si possa cogliere una sua integrazione che pluralizza e rende dinamica la nozione del trascendentale senza per questo arrivare a snaturarla.

## 2. Tappe dell'itinerario apeliano

L'idea-chiave, a riguardo, risiede a mio avviso nel ritenere inseparabili questi versanti dell'esistenza: pensare, conoscere, comunicare, convivere. Per il filosofo tedesco la comunicazione è realmente trascendentale, quindi universalmente fondante, in quanto costituisce il termine medio tra gli altri tre, giacché tanto il pensiero e la conoscenza quanto la convivenza non sono meri "fatti", bensì sono processi già sempre iscritti in un mondo di senso dischiuso dal linguaggio e dal dialogo. L'interazione sensata, dove vivono i significati che per noi sono costitutivi della realtà e del nostro stesso essere, è una mediazione incessante che alimenta il pensiero e la prassi, la conoscenza e la convivenza. Si comprende la valenza di queste affermazioni se si tiene presente che qui "comunicazione" non indica tanto una qualsiasi conversazione o interazione mediante il linguaggio, quanto un confronto dialogico mediante argomentazioni condotto con la disponibilità a riconoscere lealmente le ragioni valide.

L'elemento dialogico-riflessivo è vitale sia per l'interazione concreta tra gli esseri umani e per la loro individuazione di soggetti, sia per la vita del pensiero in quanto tale. Quest'ultimo non procede soltanto per immagini e atti noetici "privati", poiché invece si sviluppa grazie alla sua stoffa linguistica, intessuta del dialogo di ciascuno con gli altri e con se stesso nella tensione a riconoscere ciò che è effettivamente valido. Vedere davvero qualcosa significa nominarla; la parola è la luce che fa emergere i significati di ogni presenza data nel mondo esterno o anche soltanto nella nostra mente. C'è un mondo comune grazie al linguaggio, che resta irriducibile a uno strumento costruito per

convenzione, poiché anzitutto è una dimora per l'umanità ed è l'elemento vitale della cultura in ogni epoca o contesto.

Ciò diviene comprensibile se si ricorda come il linguaggio stesso sia irriducibile a calcolo, a repertorio di parole, a strumento di designazione delle cose da parte di un soggetto isolato; esso è intrinsecamente dialogico, è intessuto di relazioni e interazioni. In questo senso Apel privilegia non la dimensione sintattica o quella semantica, ma la dimensione pragmatica del linguaggio come azione. Azione che è sempre interazione, tessitura di socialità, condivisione di significati, di istanze, di stati d'animo, di riflessioni, di argomenti.

Egli ha condotto sino in fondo queste idee nella convergenza di due direzioni tematiche: la prima è relativa alla funzione dell'interazione dialogica nel costituirsi del pensiero, della conoscenza e del linguaggio stesso; la seconda riguarda il valore fondante del dialogo per la prassi politica e per la convivenza civile non solo su scala nazionale ma anche su scala planetaria. Ne è scaturito il profilo di una filosofia dapprima qualificata da Apel come *semiotica trascendentale* - e ciò in particolare nel periodo dei suoi studi su Charles S. Peirce - e poi sempre più ridefinita abitualmente come *pragmatica trascendentale*. Con ciò egli ha offerto una chiave interpretativa complessiva proponendo di rileggere l'intera condizione umana e soprattutto la forza performativa dell'etica alla luce del principio trascendentale del dialogo che ci chiede di riconoscerci gli uni gli altri membri di una *comunità reale della comunicazione*.

In essa di fatto finiscono per coesistere colloquio pacifico e violenza, riconoscimento e violazione dei diritti umani, conoscenza autentica e menzogna. Tuttavia l'etica del discorso impegna chi la assume ad anticipare in modo "controfattuale" (ossia sfidando la tendenza negativa prevalente) la condizione di una *comunità ideale della comunicazione* dove le relazioni non sono più mediate dal dominio, dalla violenza e dall'inganno, ma dal rispetto reciproco. Da questo punto prospettico Apel ha dato corso alla riconsiderazione di temi cruciali del nostro tempo quali l'impatto sociale della tecnologia, il dialogo tra le culture, i compiti della politica contemporanea, la trasformazione dell'economia verso l'equità e la sostenibilità, il superamento delle situazioni di conflitto bellico, l'esigenza di una macroetica planetaria.

In uno sguardo retrospettivo sulla sua attività scientifica si possono distinguere tre periodi. Il primo (tra il 1955 e il 1970) è quello dell'indagine di antropologia della conoscenza, stimolata dal suo maestro Erich Rothacker, sullo statuto delle scienze dello spirito e soprattutto sulla portata trascendentale del linguaggio. Testimonianza principale di questa stagione inaugurale degli studi di Apel è l'ampio volume *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, un'opera magistrale per l'ampiezza della ricostruzione e per la fecondità del suo nucleo ermeneutico, che infatti troverà sviluppi conseguenti nella ricerca successiva.

Il secondo periodo, collocabile tra il 1973 e il 1980, è quello in cui si delinea il progetto di trasformazione in chiave linguistico-pragmatica e semiotica della filosofia di Kant. Abbiamo qui la vera fondazione epistemologica dell'etica del discorso, che Apel intende come fondazione ultima (*Letztbegründung*) nel senso che il principio dell'appartenenza alla comunità della comunicazione e dell'impegno ad argomentare non può essere eluso o contestato, pena la caduta in un'autocontraddizione performativa per chi volesse negarne la validità universale. Appartengono a tale stagione particolarmente intensa i saggi raccolti sotto il titolo *Transformation der Philosophie* e

il lavoro dedicato alla filosofia di Peirce<sup>6</sup>, un testo nel quale esplicita intenzionalità teoretica e implicita intenzionalità politica sono fortemente intrecciati.

Il terzo e ultimo periodo della produzione scientifica di Apel, negli anni che vanno dal 1980 al 2017, è invece caratterizzato da un lungo e sistematico impegno nell'approfondire sia i fondamenti della *Diskursethik* (quella che egli chiama la parte A dell'etica), sia le sue possibilità applicative nella storia (la parte B dell'etica). Confrontandosi con il "principio responsabilità" di Hans Jonas<sup>7</sup> e con la filosofia della liberazione di Enrique Dussel<sup>8</sup>, egli cercò di mostrare come lo statuto della *Diskursethik* sia quello di una vera e propria macroetica della responsabilità su scala internazionale e interculturale. I frutti maturi di un simile impegno sono consegnati ai volumi più recenti che Apel ci ha offerto<sup>9</sup>.

Il contributo teoretico che egli ci lascia in eredità mi sembra dotato di capacità generativa soprattutto rispetto alla questione del fondamento della convivenza interumana. Il suo pensiero si rivela particolarmente fruttuoso sul piano delle ragioni che promuovono il risveglio della coscienza collettiva per la difesa e l'inveramento della democrazia come ordinamento della vita pubblica su scala planetaria. Di una democrazia che non sia solo procedura di selezione dei governanti, perché, più radicalmente, essa è la via per coabitare la società e la storia alla luce del riguardo, del dialogo e della giustizia verso la dignità di tutti.

### 3. Il senso della riflessività del linguaggio

Per comprendere la radicalità della prospettiva apeliana al di là dello scontato riferimento alla naturale connessione tra etica del discorso e principio del confronto democratico è opportuno iniziare richiamando la teoria della verità per come si delinea nella prospettiva pragmatico-trascendentale. Dico subito che di per sé, a mio parere, l'impostazione post-metafisica seguita da Apel non ha molto da offrire sul piano dell'approfondimento del senso stesso della verità a causa della tendenziale riduzione della verità stessa alla realtà empirica osservabile scientificamente e in linea di principio conoscibile da parte della comunità degli scienziati.

L'apporto più promettente va cercato piuttosto nella direzione di un'ulteriore chiarificazione delle implicazioni cognitive, sociali e politiche dell'approccio pragmatico allo studio della riflessività del linguaggio. Quindi dal mio punto di vista il versante della trasformazione del trascendentale, molto più del versante della qualificazione post-metafisica della filosofia, è capace di generare sviluppi importanti nella coscienza filosofica del nostro tempo.

---

<sup>6</sup> Cfr. K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, cit. .

<sup>7</sup> Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1979; tr. it. *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1990.

<sup>8</sup> Cfr. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996; tr. it. *Filosofia della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1997.

<sup>9</sup> Cfr. K. O. Apel: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, cit.; *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, cit.; *Transzendente Reflexion und Geschichte*, cit. .

La prospettiva post-metafisica rappresenta per Apel un orientamento metafisico minimale ma appropriato, qualificato come realismo critico del senso (*sinnkritischer Realismus*)<sup>10</sup> sulla scorta dell'adesione al criticismo kantiano. Un criticismo interpretato in chiave piuttosto rigida nel richiamo a una netta divisione tra fenomeni e noumeni, per cui i suoi esiti vengono intesi dall'autore nell'ottica della negazione della validità delle tesi che possono essere elaborate dall'ontologia e dalla metafisica intorno a entità noumeniche<sup>11</sup>. In questo modo però si indebolisce la rilevanza dei percorsi filosofici di riconoscimento del senso nel suo essere radicato non semplicemente nelle affermazioni dei soggetti umani e neppure soltanto nei fatti scientificamente accertabili, bensì nell'autonoma realtà della verità intesa quale origine e interlocutrice dell'umanità<sup>12</sup>.

In effetti dall'eredità kantiana si può legittimamente cogliere non solo ciò che separa fenomeni e noumeni, ma anche gli elementi della loro interazione, visto che l'orizzonte noumenico rimane l'orizzonte indispensabile e propulsivo per la conoscenza e per la coscienza morale<sup>13</sup>. Nelle culture, nelle religioni e in molte filosofie la fonte del senso è la verità, intesa come realtà originaria autonoma che si sottrae alla percezione fenomenica e che tuttavia può essere riconosciuta sviluppando prospettive fenomenologiche, ermeneutiche ed esistenziali del tutto legittime nella giurisdizione della filosofia, se non si accetta di ridurre quest'ultima a un mero commento della conoscenza scientifica e di identificare la scienza empirica con l'unica forma di conoscenza a noi disponibile.

L'impostazione post-metafisica non solo produce una contrazione inaccettabile della capacità di verità della filosofia in quanto tale, che a quel punto non potrebbe neppure pretendere per sé la competenza nella fondazione trascendentale della conoscenza e della comunicazione, ma non sa spiegare perché persista quel pluralismo di idee e di visioni del mondo, e non solo di interessi spesso contrapposti, che si dispiega nella comunità della comunicazione e che l'etica del discorso dovrebbe regolare. Lo spazio di pensabilità e di esperienza della relazione con la verità è molto più approfondito nelle correnti fenomenologiche, ermeneutiche ed esistenzialiste di quanto non accada nella pragmatica trascendentale apeliana.

---

<sup>10</sup> Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, cit., vol. II, pp. 175 ss. ; *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, cit., pp. 28 ss. .

<sup>11</sup> Resta legittima, a mio avviso, l'interpretazione che al contrario legge la *Critica della ragion pura* proprio nel senso di una delimitazione della pretesa di porre l'ordine dei fenomeni come se fosse esaustivo dell'ordine del senso delle cose. In tale prospettiva la ragione critica fa del riconoscimento del senso la fonte di comprensione dei fatti stessi. Sostenendo che l'esito del criticismo sta nell'aver limitato le pretese della scienza empirica e non certo nell'aver ridotto la realtà del senso all'oggettività scientifica, Paul Ricoeur osserva: "ecco perché Kant può dire che non è l'esperienza che limita la ragione, ma è la ragione che limita la pretesa della sensibilità a estendere la nostra conoscenza empirica, fenomenica, spazio-temporale all'ordine noumenico" (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969; tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 428). Analogamente Emmanuel Levinas scrive: "il senso non si misura con l'essere o il non-essere perché l'essere, al contrario, si determina a partire dal senso" (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Nijhoff, 1978; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 163).

<sup>12</sup> Per una giustificazione di questa critica rimando al mio saggio *Die Idee der Wahrheit in transzendentalpragmatischer Sicht*, cit. .

<sup>13</sup> Il punto, nel considerare il rapporto tra ordine fenomenico e ordine noumenico nella filosofia kantiana, dunque tra conoscenza e pensiero, sta nel cogliere che i due ordini non sono separati da una barriera, ma condividono un confine che ne salvaguarda insieme la differenza e la mediazione reciproca. In merito rimando al quadro ermeneutico delineato da Giovanni Ferretti nel volume *Ontologia e teologia in Kant*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.

Eppure in essa resta quell'ancoramento alla realtà che proprio nel nostro tempo assume un valore cognitivo e culturale che è fondamentale nel fornire un riferimento normativo vincolante, resistente alle tendenze che vorrebbero sostituirlo con l'arbitrarietà della "post-verità"<sup>14</sup> e con il trasferimento dell'attenzione delle coscienze dal mondo esistente alla realtà virtuale. Il realismo critico del senso chiede alla coscienza umana di coltivare lucidamente il contatto con il reale, nella sua complessità ma anche nella sua concretezza, rifuggendo da qualsiasi involuzione nell'autoreferenzialità e nell'ideologia.

L'etica del pensiero inerente all'etica del discorso impegna ogni essere pensante, oltre che ad argomentare nel rispetto di ciò che è lealmente riconoscibile come vero, anche a mantenersi nel rapporto con la realtà, a cui chiunque dovrà riferirsi per riuscire a intendersi con gli altri e persino con se stesso. Da questo punto di vista è anzitutto essenziale per Apel la chiarificazione della valenza trascendentale degli esiti propri della teoria degli atti linguistici elaborata da Austin e da Searle. Egli pensa in particolare al fatto che tale teoria ha evidenziato la duplice struttura del linguaggio, per cui nella coimplicazione tra un enunciato in quanto articolazione di una proposizione e un enunciato in quanto atto linguistico si schiude lo spazio della riflessività della coscienza. Scrive il filosofo tedesco:

la possibilità della riflessione di validità (...) diventa comprensibile se si intendono gli atti proposizionali pre-riflessivi dell'interpretazione del mondo nel senso della doppia-struttura, e cioè come componente proposizionale degli "atti illocutori", nei quali il soggetto del giudizio di conoscenza si può riferire, nell'uso linguistico effettivamente autoriflessivo (si pensi alle espressioni performative come "io, dicendo questo, ritengo..."), alla pretesa di validità della verità ed, eventualmente, persino alla pretesa di validità del senso della propria frase, per renderla valevole nel contesto di una comunicazione argomentativa. (...) Il soggetto dell'atto constatativo assume in qualche modo, nei performativi, la funzione di "io trascendentale" della conoscenza attraverso l'*anticipazione di un'intersoggettività universale* della sua pretesa di validità<sup>15</sup>.

Gli elementi raccolti in questa analisi della costituzione del linguaggio sono molti e di grande importanza. Intanto abbiamo la facoltà di riferirsi alla realtà del mondo dato in quanto dotata di significato. In essa opera già la facoltà riflessiva di riconoscere la validità del tipo di rapporto che si instaura, in tale riferimento, tra un soggetto, gli altri soggetti suoi interlocutori, i significati e la realtà. Si delinea così la "validità" (*Geltung*)

che è data nella congruenza tra tutti questi poli e che è stabilita nell'auto-riflessione della coscienza individuale e nella co-riflessione della comunità dei pensanti-parlanti. Inoltre abbiamo qui la condizione della facoltà di conoscere (che seguendo Kant dev'essere un conoscere illuminato dall'autocoscienza) a cui sono legate la facoltà di comunicare e quella di agire. Abbiamo poi l'implicazione reciproca tra l'io empirico di ogni individuo e il suo potersi elevare a io trascendentale che discerne la validità ponendosi dal punto di vista di una comunità ideale della conoscenza e della comunicazione.

Pertanto si può dire che l'apertura consentita dalla struttura riflessiva del linguaggio, che anima la vita della coscienza, abbia un'apertura relazionale onnilaterale, perché permette all'individuo di

---

<sup>14</sup> Cfr. M. Revault D'Allonnes, *La faiblesse du vrai*, Paris, Seuil, 2018.

<sup>15</sup> K. O. Apel, *Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in Id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 32-33.

rapportarsi nel contempo a se stesso (autoriflessione), agli altri (intersoggettività co-riflessiva), alla realtà del mondo (conoscenza individuale e condivisa, coabitazione del mondo), all'ulteriorità di una conoscenza piena e di una comunicazione ideale (anticipazione) nonché alla costante verifica della validità di quanto viene affermato come vero e sensato (argomentazione e riconoscimento).

Apel sviluppa lo studio della comunità dei soggetti parlanti e della riflessività comunicativa costitutiva del linguaggio anche mediante l'influsso della "filosofia americana della *community*"<sup>16</sup> di autori quali Charles S. Peirce e Josiah Royce. Nella visione di questi pensatori comunità e comunicazione assumono il rango di elementi vitali universali della conoscenza e della ragione stessa, dunque di fattori costitutivi dell'esperienza umana del senso. È altrettanto rilevante, del resto, che in questa concezione relazionale del linguaggio e in questa concezione linguistica della comunità sia ravvisata la tensione controfattuale verso una condizione ideale. Peirce vi allude evocando il socialismo logico, Royce riferendosi alla comunione universale tipica del Regno di Dio evangelicamente inteso, Apel invece prefigura quella comunità ideale della comunicazione a cui ci si dovrà approssimare grazie alla maturazione di una società pienamente democratica<sup>17</sup>.

Ma nel rileggere oggi gli scritti che il nostro autore ha dedicato al cammino di traduzione storico-politica dell'idea di una comunità ideale della comunicazione si arriva a capire, a mio avviso, che l'elemento decisamente trascendentale, nell'accezione rielaborata che troviamo in Apel, è quella *comunanza di condizione esistenziale e di valore* che viene rispecchiata e interpretata mediante l'appartenenza alla comunità reale della comunicazione. È vero che l'autore ha ripensato in chiave pragmatica l'idea di ragione, che nella concezione illuminista fonda la dignità umana. Tuttavia l'itinerario che egli ha sviluppato non porta tanto e solo a riqualificare in chiave linguistica la ragione stessa, quanto a ripensare ragione e linguaggio come espressioni della dignità umana originaria, il cui valore non solo è incondizionato, ma è incarnato in ognuno come nell'insieme della comunità dell'umanità.

Se la ricerca logica e quella linguistica, già secondo le prime acquisizioni del cammino teoretico apeliano, devono trovare dimora teoretica nel quadro di un'antropologia della conoscenza, gli esiti della pragmatica trascendentale e la prospettiva dell'etica del discorso autorizzano una radicalizzazione che conduce sino all'antropologia della dignità, nel cui orizzonte convergono sia l'elaborazione epistemologica e di filosofia del linguaggio, sia l'elaborazione etica e di filosofia politica. Come alla pragmatica è immanente un nucleo etico che esige il rispetto di ogni interlocutore, così all'antropologia della conoscenza è immanente un nucleo etico che porta a intendere l'antropologia in quanto tale anzitutto come cognizione della dignità umana.

Per un verso questa interpretazione è giustificata direttamente da Apel, il quale non ha mai affermato che la fondazione trascendentale dell'etica del discorso sia una deduzione o una istituzione culturale che "inventa" l'idea della dignità umana. Per lui, semmai, la fondazione ultima (*Letztbegründung*) dell'etica è la giustificazione argomentativa che illustra la forza vincolante e l'ineludibilità concettuale del valore della dignità. Proprio l'impostazione del *sinnkritischer Realismus* rinvia la riflessione argomentativa a un dato di realtà vincolante, che in questo caso è dato nella dignità stessa come *fondamento* effettivo e incondizionato, che poi la *fondazione* teoretica serve a riconoscere e a giustificare nella sua pretesa di validità universale.

---

<sup>16</sup> K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, cit., p. 331.

<sup>17</sup> Ho tracciato un quadro di queste prefigurazioni nel volume *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl-Otto Apel*, cit., pp. 81-92 e 103-117.

Si configura allora nel giusto orientamento il rapporto tra dignità e ragione: la seconda non fonda-istituisce la prima, piuttosto la “fonda” nel senso che ne giustifica e ne mostra il valore incondizionato. Non è un risultato da poco in un’epoca in cui il valore della dignità umana o di fatto è sistematicamente subordinato a istanze e poteri che lo oscurano, o resta comunque indebolito nell’*impasse* dovuta all’incapacità di trovare un’alternativa valida alla falsa alternativa tra essenzialismo astorico e relativismo radicale<sup>18</sup>.

Per altro verso, pensando con Apel oltre di lui, si può ridefinire il senso della comunità ideale della comunicazione mediante la categoria di *coralità*. È corale quella comunità nella quale c’è solidarietà tra tutti e nel contempo si sente la voce di ciascuno. Attingendo ad autori e autrici provenienti da tradizioni diverse<sup>19</sup>, si può cogliere l’emersione di un orizzonte corale per l’umanità, caratterizzato dalla consapevolezza secondo cui essa è una comunità di valore indissolubile nella quale ogni soggettività (singola, collettiva o istituzionale) deve imparare ad affrontare insieme alle altre i problemi della convivenza e della storia, senza più pensare di risolvere le cose isolandosi, oppure ricorrendo alla violenza nella lotta per la supremazia.

Nella storia precedente ogni identità è sempre stata particolare ed esclusiva, anche quando si poneva come universalista. Oggi la società moderna globalizzata ha portato all’estremo la dialettica tra l’universalismo del mercato, dei *media* e della tecnologia, da un lato, e il sovranismo di singole nazioni, regioni, partiti o gruppi etnici, dall’altro, rischiando di cadere così in un vortice autodistruttivo, materializzatosi con lo stravolgimento climatico del pianeta. Ma forse, più che essere destinati alla catastrofe, ci troviamo sul crinale dell’alternativa tra autodistruzione della specie e nascita di un’epoca corale.

#### 4. La fondazione etica della società mondiale

Con la transizione dalla modernità alla coralità non avremmo certo una condizione ideale e pacificata, ma almeno potremmo affrontare i problemi con la diffusa consapevolezza di una umanità solidale, che non punta più al prevalere di identità particolari. In questa prospettiva di evoluzione epocale la filosofia della comunità della comunicazione proposta da Apel mostra tutta la sua pertinenza culturale e storica. A suo modo infatti essa ha anticipato questa possibile e auspicabile svolta, sostenendone le ragioni. Già nel 1973 egli scriveva:

---

<sup>18</sup> L’essenzialismo astratto rimanda a una natura umana data in sé, il relativismo radicale fa della dignità un concetto inventato, arbitrario, che vive o muore a seconda delle epoche, delle culture e degli interessi dominanti. La terza via tra queste due impostazioni fallaci si schiude quando, riconoscendo il carattere incondizionato della dignità (pena l’autocontraddizione di chi vuole essere riconosciuto quale soggetto autorevole e degno di ascolto nel proporre tesi della totale relatività della dignità stessa), si procede a una fenomenologia dei tratti costitutivi e irrinunciabili dell’umano. Per un esempio del genere ricordo il volume di AA.VV., *Essere umanità. L’antropologia nelle filosofie del mondo*, a cura di G. Ferretti e R. Mancini, Macerata, Edizioni dell’Università di Macerata, 2009.

<sup>19</sup> Ad esempio, Aldo Capitini parlava della coralità per evidenziare la compresenza e la comunione di tutte le creature; Aminata Traoré ha individuato le dinamiche della nascita delle culture corali, dove ciascuno si sente sia membro del proprio gruppo etnico che dell’umanità, malgrado la pressione omologante della globalizzazione. Da parte sua Arjun Appadurai intende la coralità concreta e operativa come quel cosmopolitismo dal basso grazie al quale i poveri delle megalopoli del mondo affrontano insieme i problemi collettivi: per il rimando a queste voci e per un approfondimento del tema rinvio al mio volume *Filosofia della salvezza. Percorsi di liberazione dal sistema di autodistruzione*, Macerata, Edizioni dell’Università di Macerata, 2019.

se riguardo all'effetto oggi possibile delle azioni umane si distingue tra un microambito (famiglia, matrimonio, vicinato), un mesoambito (il piano della politica nazionale) e un macroambito (il destino dell'umanità), si può mostrare facilmente che le norme morali attualmente efficaci presso tutti i popoli sono ancor sempre concentrate sull'ambito intimo (in particolare sulla regolazione delle relazioni sessuali); già nel mesoambito della politica nazionale esse si riducono, in misura ampia, all'impulso arcaico dell'egoismo e dell'identificazione di gruppo, mentre le decisioni valgono come problemi della "ragione di stato" moralmente neutrale; ma se si tocca il macroambito degli interessi vitali umani, la preoccupazione per essi sembra per il momento essere affidata ancora a relativamente pochi iniziati. A questa situazione nell'ambito morale tradizionale si contrappone però, da qualche tempo, una situazione di tutt'altro tipo nel campo degli effetti delle azioni umane e in particolare del loro rischio: in seguito all'espansione planetaria e all'integrazione internazionale della civiltà tecnico-scientifica, gli effetti delle azioni umane (...) devono oggi essere localizzati in gran parte nel macroambito degli interessi vitali comuni dell'umanità. (...) Per la prima volta nella storia del genere umano gli uomini sono praticamente posti di fronte al compito di assumere su scala planetaria una responsabilità solidale per gli effetti delle loro azioni<sup>20</sup>.

È un passo di grande lucidità e consapevolezza etico-politica, con una intelligenza della condizione storica mondiale che moltissimi ancora oggi non hanno neppure lontanamente. A mio giudizio in queste parole è prefigurata la coralità come corresponsabilità, lì dove il tratto del rispondere insieme alla vita fa pensare appunto a una comunità senza divisioni, capace di rendere ascoltabile la voce di ognuno.

Non a caso, negli ultimi anni del suo lavoro, Apel ha sviluppato in misura crescente la riflessione sulla "parte B dell'etica"<sup>21</sup>, ossia sulle dinamiche proprie dell'ambito applicativo - dunque operativo, sociale, politico e interculturale - dell'etica del discorso. Nel considerare i suoi scritti a riguardo si può ricavare l'impressione di un approccio illuminista alquanto astratto e pur sempre tradizionale, che insiste sull'importanza del confronto argomentativo eticamente regolato in chiave universalista. Ma vorrei invitare a superare questa impressione per considerare meglio la portata della sua idea di fondazione etica della convivenza interumana.

Che il mondo non possa andare avanti senza l'emersione di un ordine democratico, dove ogni popolo possa avere riconoscimento coinvolgendosi nella corresponsabilità per il destino comune è evidente. La modernità, come epoca e forma di società globalizzata, si è contraddistinta sinora per il fatto di aver costruito un metasistema di sistemi di poteri tendenzialmente automatici, quali il mercato capitalistico a guida finanziaria, la macchina della tecnocrazia, l'apparato dei *media*, la rete delle burocrazie e lo scenario della geopolitica con la sua incessante conflittualità tra potenze aggressive in cerca di autoaffermazione a qualsiasi costo. È un ordine entropico, ossia in realtà è un disordine globale che disperde le migliori energie umane, devasta gli equilibri della natura e chiude il futuro a tutti. Al punto che già la catastrofe climatica innescata da tempo a causa degli effetti di questo metasistema mette a repentaglio le condizioni della sopravvivenza dell'umanità sul pianeta.

Il senso comune dice che il potere è indispensabile, giustificandolo mediante tre ragionamenti distinti. Si può ritenere che esso sia in sé buono e necessario, poiché senza di esso si cadrebbe nella totalità impotenza; altrimenti si può sostenere che sia neutro e che tutto dipenda da come lo si usa; infine si può ammettere che sia intrinsecamente negativo, riconoscendo però al tempo stesso che è

---

<sup>20</sup> K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, cit., vol. II, pp. 360-361.

<sup>21</sup> K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, cit., p. 11.

indispensabile servirsene. L'equivoco sotteso a questo genere di ragionamenti, diffusi sia nelle scienze sociali sia nell'opinione pubblica, deriva dall'identificare il potere come sostantivo con il potere come possibilità. Si crede che il potere fondi la libertà di agire divenendo efficaci nella vita e nella storia. In verità il potere è schiavitù, imposizione. È un dispositivo autoreferenziale che usa i soggetti docili alla sua logica. Chi vuole esercitare il potere deve sottomettersi alle regole per conquistarlo e mantenerlo, chi lo subisce perde ogni libertà.

Il punto, allora, sta nel capire quali siano le forze dell'autentica efficacia, che sono alternative al potere: le facoltà o capacità propizie all'umanizzazione (per esempio coscienza, intelligenza, responsabilità, creatività, coraggio, solidarietà), il servizio, la cura del bene comune, il governo dei problemi e non delle persone. È evidente che si gioca qui la credibilità dell'etica, la quale non è semplicemente una teoria etica ma è il processo di apprendimento del modo adeguato a coabitare il mondo senza distruggerlo e senza distruggersi. L'etimologia del termine avverte infatti che si tratta dell'arte di abitare insieme.

Di conseguenza, per una "fondazione" etica della convivenza interumana su scala mondiale e in ogni dimensione del sistema delle nostre relazioni vitali è necessario sviluppare l'apprendimento che dà corso alle forze dell'efficacia democratica alternativa al potere e alla sua indole entropica. Servono comunità aperte, percorsi educativi, istituzioni orientate al rinnovamento della vita democratica. E serve un orizzonte motivazionale, normativo e finalistico che promuova questa trasformazione dove umanizzazione e democratizzazione convergono. In una luce del genere si comprende che la visione apeliana delinea questo un nucleo decisivo di tale orizzonte e serve a qualificare in senso etico-operativo la consapevolezza della corralità.

Quindi l'opera di Apel riguarda non solo una fondazione argomentativa, ma il processo di trasformazione del fondamento della convivenza interumana dal potere alla dignità e alla giustizia che ne cura l'attuazione. Particolarmente importante è l'insistenza dell'autore che l'etica del discorso è un'etica politica, che rispetta le molteplici tradizioni etiche e religiose dell'umanità e nel contempo le chiama all'esercizio solidale della cura per il destino comune. In questa proposta Apel ridefinisce giustamente il significato della politica. Superando la nozione scontata e tossica che vi ravvisa la tecnica di conquista e di esercizio del potere in un contesto di ostilità strutturale, secondo la differenziazione tra amico e nemico teorizzata da Carl Schmitt<sup>22</sup>, egli la ridefinisce invece come esercizio della corresponsabilità dell'umanità per il suo cammino nella storia. L'etica del discorso è un'etica *politica* nel senso specifico che ispira e promuove "l'organizzazione comunicativa della responsabilità collettiva per le conseguenze delle attività collettive (...) della società industriale moderna"<sup>23</sup>.

Se si prende sul serio questo principio normativo ed euristico, ci si incammina verso la forma di consapevolezza adeguata a perseguire la liberazione della società mondiale dalla trappola dei sistemi entropici del potere globale, conferendo nuovo impulso ai processi della democratizzazione. Per le ragioni che qui ho cercato di mettere in luce, l'opera di Apel è oggi preziosa nell'itinerario di radicale trasformazione culturale e politica che a molti sembra utopistico e che, al contrario, è l'unico a poter riaprire quel futuro che o sarà comune e vissuto eticamente nella corresponsabilità dialogica, o non si darà affatto.

---

<sup>22</sup> Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des "Politischen"*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932; tr. it. *Le categorie del "politico"*, Bologna, il Mulino, 1971, p. 108.

<sup>23</sup> K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, cit., p. 12.