

Michele Borrelli*

L'universalizzazione dell'etica, unica prospettiva per il futuro dell'umanità – Omaggio a Karl-Otto Apel

**Suggested citation for this article:**

Borrelli, M. (2014), «L'universalizzazione dell'etica, unica prospettiva per il futuro dell'umanità – Omaggio a Karl-Otto Apel», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 16: 1-11;
URL: http://www.topologik.net/M._Borrelli_Topologik_Issue_n.16_2014.pdf

Subject Area:

Philosophical Studies

Riassunto

Il pensiero postmoderno nega la possibilità di fondazione delle norme e la loro universalizzazione. Karl-Otto Apel, nei suoi scontri con i maggiori esponenti delle correnti filosofiche più recenti e accreditate (da Foucault a Derrida, da Habermas a Rorty, da Lyotard a Albert, da Lacan a Popper, da Marquard a Lübbe), ritiene, invece, non solo possibile ma anche necessario continuare a parlare in termini di fondazione e di universalizzazione delle norme.

Parole-chiave: fondazione, universalizzazione, etica del discorso, norme

Abstract

The universalization of ethics, unique perspective for the future of humanity - Tribute to Karl-Otto Apel

Postmodern thought denies the possibility of foundation of norms and their universalization. Karl-Otto Apel, in his clashes with leading experts of the most recent and accredited philosophical currents (from Foucault to Derrida, from Habermas to Rorty, from Lyotard to Albert, from Lacan to Popper, from Marquard to Lübbe), however, considers, not only possible, but also necessary, go on speaking in terms of foundation and universalization of the norms.

Keywords: foundation, universalization, discourse ethics, norms

* Professore ordinario di Pedagogia Generale (Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi della Calabria)

Crisi di fondamento – Bisogno di fondamento

Se diamo uno sguardo all'odierno dibattito, sembra difficile, se non impossibile, pensare a una fondazione dell'etica con pretesa di validità universale. Questo rifiuto della ricerca di fondamento etico gode di ampi consensi sui vari fronti delle correnti filosofiche attualmente più accreditate. La *crisi del fondamento* non interessa solo le tradizionali metafisiche o ontologie, riguarda ormai tutti gli ambiti delle aree di ricerca attuali: dalle scienze umane, sociali e storiche alle scienze della natura e fisico-matematiche. La crisi del fondamento è generale, e conferma, anche in termini di *teoria della scienza* (da Russell a Hilbert, da Gödel a Popper), che le *regole* non trovano all'interno di se stesse una fondazione, per cui sorge la difficoltà, pare insormontabile, della mancanza di un punto di riferimento certo a partire dal quale poter avanzare pretese universali o generali di verità.

Eppure, proprio oggi, nell'era della tecno-scienza del mondo globalizzato, si fa sentire con forza il bisogno di un'etica, seppur *minima* ma universalmente condivisa, con la quale far fronte ai problemi e ai conflitti di portata planetaria. Problemi e conflitti che si estendono dall'ambito politico all'ambito economico, coinvolgendo tutte le sfere anche di natura morale-culturale – si pensi alle difficoltà che emergono e dilagano sul piano del dialogo inter-religioso nel mondo, difficoltà che non di rado sfociano in *guerre di religione*. Se i problemi del mondo globalizzato sono planetari, si può rinunciare a un discorso di universalizzazione dell'etica nel doppio senso che deve interessare tutti ed essere valida per tutti? Se questa è la sfida, con quali orientamenti etici può l'Occidente rispondere all'universalizzarsi dei problemi e al fatto che le soluzioni devono ottenere il consenso di tutti perché interessano tutti?

In termini di risposta etica, il recente pensiero occidentale prospetta tre linee teoretiche: l'etica dei *principi universalistici* della giustizia di derivazione kantiana, le etiche pragmatico-neoaristoteliche della *vita buona* e l'etica ontologico-metafisica del *principio di responsabilità* di Hans Jonas. Se analizziamo queste tre concezioni, forti sono le differenze di impostazione. L'etica ancorata nella tradizione kantiana fissa per tutti gli esseri umani uguali diritti e uguali doveri. Nell'etica neoaristotelica, invece, si preferisce al *dovere (Sollen)* universalistico l'*eticità sostanziale*, che, per esempio, in America, ha assunto la forma di *Comunitarismo*. La terza linea, quella teorizzata da Jonas, si avvale, sempre ancora, di presupposti ontologico-metafisici che la rendono estremamente debole nello scenario postmodernistico odierno.

Su quale linea teoretica si colloca l'etica di Apel? La concezione apelianiana è una formulazione, in chiave pragmatico-linguistica o semiotica, dell'etica universalistica di derivazione kantiana. Rispetto al modello neoaristotelico, ma anche rispetto all'eticità sostanziale di Hegel, Apel mantiene ferma l'idea di universalità dell'etica come prodotto della razionalità discorsiva. L'*etica della razionalità* è qualcosa di diverso e di più del semplice *sensu morale* dei sentimenti del singolo. Per Apel, infatti, è indubbio che alle sfide odierne che interessano la sopravvivenza dell'umanità in generale, non si può rispondere con i sentimenti individualizzati e particolaristici; serve piuttosto un consenso generalizzato che accolga ed esprima il sentimento di tutti, intendendo con consenso la rappresentanza degli interessi e dei bisogni di tutta l'umanità. L'orientamento all'universalizzazione dell'etica, nella duplice dimensione come sopra indicata e di cui Apel con la sua teoria dell'etica del discorso è sostenitore convinto, ha aperto uno scenario internazionale di discussione sulla possibilità di fondazione razionale delle norme. Alle dispute, anche molto accese e polemiche, hanno partecipato tutti i maggiori rappresentanti delle più importanti correnti filosofiche recenti.

Da uno sguardo, seppur veloce, al forte dibattito franco-tedesco sull'argomento tra Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida, da un lato, e Karl-Otto Apel dall'altro, non è difficile cogliere le divergenze di fondo su ciò che Derrida definirà il "terrorismo del consenso", a cui fa eco l'etica del postmodernista Foucault, pensata come etica della cura di sé ("*souci de soi*"), ovverosia come realizzazione del singolo. Così individualizzata, l'etica è contro

ogni sorta di stoicismo, quale pur sempre sia la sua provenienza, ma anche contro ogni *Sollen* di derivazione kantiana. In contrasto con una *soggettività generalizzata*, l'etica di Foucault si struttura tutta intorno al *sé*. In Lyotard cambia il modello etico di riferimento, ma non la sostanza. Similmente agli altri postmodernisti, Lyotard rifiuta l'idea apeliana di fondazione dell'etica e mette in rilievo l'eterogeneità dei *giochi linguistici* (Wittgenstein) che fanno escludere una universalizzazione delle norme. La pluralità dei giochi linguistici prospetta una inequivocabile pluralità di norme che si escludono o si contraddicono l'un l'altra. Di qui, da un lato, l'impossibilità di pensare in termini di universalizzazione e fondazione delle norme, dall'altro, il conseguente rifiuto del *consenso* e la valorizzazione del *dissenso*. Lyotard ritiene, infatti, la proposta apeliana dell'universalizzazione dell'etica un *totalismo di ispirazione hegeliana*, tant'è che alla *comunità comunicativa ideale* contrappone la *comunità dei sentimenti ideale*.

Nell'area *intra-tedesca*, il risultato del dibattito intorno all'idea etica universalistica formulata da Apel è negativo come in Francia, anche se gli argomenti seguono vie spesso diverse. In sostanza, teorici come Odo Marquard e Hermann Lübbe ritengono non necessaria, anzi pericolosa, sia l'etica di derivazione kantiana del *dovere* sia l'etica *universalistica* di Apel. Marquard e Lübbe si affidano al mantenimento delle *convenzioni* che già valgono nei contesti specifici delle singole comunità; mirano alla salvaguardia delle consuetudini (*Ueblichkeiten*), che si sono affermate o consolidate attraverso la tradizione; detestano gli *a priori* di norme avanzate con pretese universalistiche. Vale lo stesso per la disputa tra il popperiano Hans Albert e Apel. A differenza di tutti gli altri, Albert pone, però, il rifiuto di norme vincolanti o universali su un piano strettamente logico-argomentativo. Per Albert, ogni tentativo di fondazione di norme è impossibile a priori perché sconfinando ineludibilmente nel trilemma di Münchhausen del regresso infinito (*regressus ad infinitum*), del *circulus vitiosus* o della rottura del procedimento di fondazione per *atto decisionistico*. In aggiunta a ciò, per Albert, la fondazione delle norme è da escludere già per il fatto che la ragione umana è di per sé fallibile.

Uno sguardo alla discussione americana intorno alla fondazione delle norme mostra che il rifiuto dell'universalizzazione trova motivazioni analoghe a quelle relative all'area francese e all'area tedesca. Per Richard Rorty, non c'è un'etica universale o generale a cui possiamo orientarci, ma non mancano etiche legate alla contingenza storica da cui deriva la loro legittimazione. L'etica assume così una importanza puramente *etnocentrica* e non di ricerca di fondazione, e, secondo Rorty, la tradizione democratica americana è di per sé sufficiente all'orientamento etico. Nella variante italiana, similmente alle motivazioni fin qui delineate, la crisi della fondazione rende impossibile una universalizzazione dell'etica. Gianni Vattimo, per esempio, raccoglie il punto problematico antiuniversalistico nell'espressione: "fine della modernità come fine della storia come percorso unitario". Vattimo, però, diversamente dagli altri, e sulla scia Nietzsche-Heidegger, declina su una risposta storica in cui più che universalizzare le norme si dovrebbe aprire ad una presa non passiva ma attiva del nichilismo. Per Vattimo, vivere in senso attivo il nichilismo diventa una alternativa al vuoto generato dal crollo dei fondamenti e delle certezze.

Ciò premesso, in che cosa consiste la *fondazione ultima* avanzata da Apel nella sua *etica del discorso*? Intanto è utile portare alla memoria che, forse, non è un caso se l'*etica del discorso* di Karl-Otto Apel e la *filosofia della liberazione* del messicano Enrique Dussel abbiano dato adito ad una serie di dibattiti anche oltre-oceano. In questo dibattito è venuto alla luce un interrogativo di fondo che accomuna i due pensatori anche se per scuola e tradizione diversi. L'interrogativo è: c'è una via all'emancipazione dell'uomo? Se l'interrogativo è identico, diverse sono le motivazioni che lo sorreggono. In Apel il bisogno è dettato dall'esperienza storica del *mai più Auschwitz*. Barbarie che i teorici della prima Scuola di Francoforte, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, anche attraverso un'analisi retrospettiva dell'illuminismo, hanno definito *tramonto della ragione*. Il bisogno di *regole certe*, condivise, che non permettano più una distruzione della ragione, come

avvenuta attraverso la barbarie nazista, ha spinto e spinge Apel a cercare un'etica *fondata e universalmente valida*. In ciò, Apel – come abbiamo visto sopra - non si è stancato e non si stanca di prendere sul serio tutti gli esponenti delle correnti più recenti: i neo-positivisti, i linguisti, i postmodernisti, gli strutturalisti e i poststrutturalisti, i dialettici, i rappresentanti della psicoanalisi e della fenomenologia, i kantiani e neokantiani, i rappresentanti dell'ermeneutica, gli heideggeriani e gli analitici, per non parlare del forte e acceso dibattito che mantiene vivo, già da molto tempo, col suo amico Jürgen Habermas.

Il confronto-scontro con tutte queste correnti non è servito ad Apel per immedesimarsi in nessuna di esse, piuttosto è valso a sviluppare, rispetto a queste correnti, soluzioni alternative per un'emancipazione dell'umanità. Riguardo all'ermeneutica, Apel non si ferma all'idea di Gadamer di voler colmare la distanza storica tra *interprete* e *interpretandum*. Non cade in nessun ermeneuticismo. Parte dal presupposto che l'ermeneutica non sia fine a se stessa, che svolga piuttosto un compito sociale. Vale lo stesso per la ripresa del pragmatismo dell'americano Peirce e della psicanalisi. Nell'uno come nell'altro caso si tratta di fare una lettura sociale di queste teorie. Apel tiene ferma l'idea che il senso della ricerca filosofica sia il miglioramento dell'umanità. In altri termini, non perde di vista il fatto che la filosofia svolge un compito non individualistico ma di interesse generale per tutta l'umanità. Sul filo conduttore di una ricerca quindi *normativa*, Apel si stacca da quel tipo di logica positivista – che promuove un concetto *avalutativo* di scienza – che toglie la possibilità di pensare la ricerca anche in termini di *miglioramento* delle condizioni sociali reali della comunità comunicativa. Dà rilievo alla *prassi* umana, vista nel doppio senso di comunità comunicativa reale e comunità comunicativa ideale, quindi capace di intendere le pretese valoriali e di decidere sulle norme. Apel definisce questo tipo di comunicazione *pragmatica ermeneutica o linguistica (Sprachpragmatik)* per rimarcare la capacità degli esseri umani di *comprendersi intersoggettivamente*. In questo senso, la *prassi umana* è una *prassi ermeneutica*. Ciò ha conseguenze sul piano sociale reale della comunità comunicativa e dei rapporti all'interno di essa. La *comprensione* è veramente *intersoggettiva* se, sul piano sociale-istituzionale, comunichiamo liberi da costrizioni e se i nostri significati hanno la possibilità di essere liberamente espressi e argomentati. Allo stesso tempo, la *comprensione* è intersoggettiva se c'è la disponibilità di rimettersi al discorso e alle regole dell'argomentazione che lo strutturano. È indubbio che i *vincoli* derivanti dall'etica del discorso valgono all'interno del discorso; se manca la disponibilità al discorso, essi vengono meno. Chi si sottrae all'argomentazione è fuori dagli obblighi che l'etica del discorso serio razionalmente impone. In altri termini, l'etica del discorso presuppone la libertà materiale dei partecipanti al discorso, ma anche la *volontà* di essere *disponibili* ad argomentare e a servirsi razionalmente dell'argomentazione. Come sottolinea Apel, chi si rimette ad un dibattito argomentativo ha tacitamente o esplicitamente accettato le *regole* del discorso. Anche chi non accetta il discorso e vuole contestarlo, nell'atto della contestazione, si serve già sempre delle *regole* implicite al discorso. Ogni argomentante è, a priori, all'interno di un circolo inaggrabile determinato dai presupposti dell'argomentazione: da un lato, il diritto di essere ascoltato che rinvia all'uguaglianza e alla libertà di ogni essere umano; dall'altro, la pariteticità o simmetria che caratterizza la relazione tra i partecipanti al discorso ed impedisce la formazione di rapporti di costrizione e il dominio dell'uno sull'altro. A questi presupposti si aggiungono alcune pretese di validità che scorrono in ogni atto linguistico-argomentativo: la *pretesa di verità*, la *pretesa di veridicità*, la *pretesa di giustizia normativa*, la *comprensibilità dell'enunciato*. In Habermas queste pretese sono *valide universalmente*, in Apel oltre ad essere valide universalmente sono anche *necessarie*. Presupposti e pretese costituiscono il terreno su cui poggia l'idea apeliiana di *fondazione ultima* dell'etica del discorso. Non si tratta, come può notarsi, di una costruzione metafisica, di un'origine da cui prender spunto o di un punto di partenza incondizionato, ma della messa allo scoperto di *regole* entro le quali siamo sempre collocati nel momento in cui ci rimettiamo al discorso argomentativo. Queste regole dell'argomentazione non possono essere aggirate,

costituiscono quella *riflessione* (o *fondazione*) *ultima* che anche i loro detrattori non possono eludere senza cadere in una *contraddizione performativa*.

Quel che in Heidegger e Husserl, ma anche in Dilthey, è il paradigma del *mondo della vita* o dell'*esser-nel-mondo*, in Apel è il paradigma dell'*essere-in-comunicazione*, l'essere, cioè, in una comunità-di-comprensione. Il paradigma di Apel ha il vantaggio, rispetto agli altri paradigmi, di porre la ricerca filosofica sul piano reale della prassi umana; prassi che è strutturata *linguisticamente* per quanto riguarda la *comprensione* (*intersoggettiva*) ed *eticamente* per quanto riguarda l'idea di una umanità libera da costrizioni e che trova nel dialogo come *discorsività pubblica* la soluzione ai problemi.

La ricerca della verità: dimenticanza dell'essere o dimenticanza del logos?

In ogni filosofare si è posta da sempre la domanda sul come si giunge alla verità. Gli analitici hanno pensato che sia l'esperienza empirica a darle significato e prova materiale. Per Apel, invece, la via è tutta interna alla *comunità comunicativa* come *comunità etica*, in quanto i partecipanti reali o virtuali al discorso serio non possono attenersi che all'etica che internamente lo struttura. Ciò è possibile, peraltro, in quanto, come aveva rimarcato già Wittgenstein, non c'è un *linguaggio privato*, individuale e singolarizzabile, piuttosto un linguaggio come *luogo pubblico*. E già Kant molto tempo prima parlava, forse non a caso, di *pubblico ragionante* (*räsonierende Öffentlichkeit*), come tutti noi sappiamo. Diversa è l'impostazione di Heidegger che lamentava la *dimenticanza dell'essere* e l'imporsi sfrenato dell'ente. Un essere dominato dalla tecnica, espressione massima della metafisica occidentale. L'*essere*, non il *logos*, è per Heidegger fondamentale. Ed è proprio nei confronti della formula heideggeriana dell'*oblio o dimenticanza dell'essere*, nei confronti, cioè, di questa radicalizzazione assolutizzante dell'essere, che Apel ricorda che la via da seguire è un'altra. Il problema non è tanto la *dimenticanza dell'essere*, quanto la *dimenticanza del logos*, ovvero la dimenticanza dell'*a priori del linguaggio* che ci precede in ogni nostra pretesa di verità e che accomuna tutti gli argomentanti in quanto nessun argomentante può porsi esterno ad esso. L'*a priori* linguistico precede già sempre l'essere e il suo possibile senso. Per Apel, è la dimenticanza dell'*a priori* linguistico a creare, anche in ambito filosofico, contraddizioni, confusioni, equivoci e *contraddizioni performative*. Un esempio di queste ultime è dato da quanti negano la possibilità di fondazione dell'etica e di qualsiasi fondamento in generale. I detrattori non si accorgono che la negazione di ogni fondamento ha a sua volta un fondamento che è l'universalizzazione e l'assolutizzazione delle proprie pretese di verità. Chi nega, colloca se stesso all'interno di ciò che nega, cioè all'interno di una contraddizione performativa.

Il problema della contraddizione performativa assume un ruolo di primaria rilevanza anche nel dibattito tra Apel e Habermas. Anche Habermas, nonostante non abbia seguito la via della detrascendentalizzazione che accomuna la maggior parte dei filosofi viventi, rifiuta le pretese universalistiche e si ferma ai contesti del mondo della vita e alle certezze normative interne ad essi, ritenendo inutile una *fondazione ultima dell'etica*. E fin qui il discorso di Habermas può anche starci. Ma Habermas dichiara poi che non c'è un meta-discorso che possa prescrivere dall'alto le regole ai discorsi e che i discorsi si autoregolano e sono di principio aperti. Ma come fa Habermas a sapere che i discorsi sono aperti e si autoregolano? In verità può giungere a questa conclusione non partendo dall'uno o altro discorso empirico ma presupponendo il discorso che lui stesso nega: quel metadiscorso di cui lui stesso si serve nell'atto di pronunciarsi sul discorso o sui discorsi. Infatti, è compito del metadiscorso *dire* che cos'è il discorso. Per Apel, questo è il caso tipico delle contraddizioni performative, prodotte non dalla *dimenticanza dell'essere*, ma dalla *dimenticanza del logos*, dalla dimenticanza dell'*a priori* linguistico.

Ma seguiamo Habermas, per un momento, anche nella sua argomentazione antiuniversalistica. Habermas ritiene la fondazione ultima di Apel *superflua* per due motivi: primo, la realtà stessa *spinge al discorso*; secondo, la *comunicazione* nel mondo della vita contiene già tutto quello che è necessario in termini di normatività in quanto è diventata *usuale* e appartenente, così, già di per sé, all'eticità. Ciò presupposto, per Habermas, viene meno sia una fondazione etica ultima che uno schiarimento filosofico sulle situazioni quotidiane dell'agire morale. Secondo Habermas, *l'eticità fattivamente funzionante dell'agire comunicativo*, interna alla quotidianità del mondo della vita, si eleva a misura d'orientamento etico.

Dopo le esperienze storiche nelle quali s'è vista soccombere la ragione, Apel crede, però, poco all'*eticità fattivamente funzionante* di Habermas. Anzi sappiamo che anche nelle dittature non manca l'eticità fattivamente funzionante. Per Apel, il vero problema è che cosa dobbiamo intendere con etica. Un problema non scontato e che non si intende affatto da sé, se rapportato alle contraddizioni, ai conflitti, ai dislivelli economico-sociali e ai pericoli e alle sfide del nostro mondo globalizzato. La domanda, allora, è: pensiamo ad un'etica strategica del *qui ed ora*, su basi strategiche e per interessi particolari di alcuni popoli o Stati, o ad un'etica universalizzabile che rispetti gli interessi di tutti i popoli nel mondo? Apel non si affida all'eticità dei singoli contesti, del mondo della vita, legati solo a strategie particolaristiche, contesti che, peraltro, sono diversissimi e non rispecchiano di per sé un'etica razionale e intersoggettiva alla quale affidare il senso delle istituzioni e della vita in generale. Apel cerca criteri capaci di generalizzazione e di validità intersoggettiva che valgono o possono valere per tutti gli esseri umani. Criteri che appartengono all'ambito del *dover-essere (Sollen)* e riguardano l'umanità nella sua totalità. Qui ben si delinea la differenza tra l'approccio etico di Habermas e dei detrattori dell'universalizzazione e l'approccio etico di Apel. Habermas e gli altri detrattori ritengono l'idea apelianiana della *fondazione ultima* una ricaduta in posizioni dogmatico-metafisiche. Apel, invece, è della convinzione che senza una linea teorica generalizzabile o universalizzabile non sia possibile distinguere tra processi storici universalmente condivisibili e processi storici che possono costituire un regresso per la storia dell'umanità. Contro l'interpretazione di essere prigioniero sempre ancora di qualche resto di metafisica della tradizionale *filosofia della coscienza*, Apel può replicare a tutti i critici antiuniversalistici che la via da lui proposta è *riflessiva* e non *metafisica*. La fondazione ultima, in senso pragmatico-trascendentale, non è se non l'*accertamento riflessivo* dei principi della ragione, principi già necessariamente riconosciuti nell'atto argomentativo. In questo atto non c'è nulla di metafisico, piuttosto il fatto che nel momento in cui si inizia ad argomentare con serietà si è già all'interno di quei presupposti dell'argomentazione che formano la *fondazione in senso ultimo* del discorso. È vero, comunque, che la metafisica classica si orientava ad un concetto di fondazione implicitamente o esplicitamente metafisico; la fondazione era un derivato di qualcosa da qualcosa. Il procedimento deduttivo, ma anche quello induttivo e, per ultimo, quello abducente soffrono di questo resto di metafisica implicito, il che non vale per il *procedere riflessivo* di Apel, che non detta e non fissa niente, porta solo allo scoperto le condizioni a priori del nostro argomentare. Il processo riflessivo fa emergere un dato che vale per tutti gli argomentanti e che è, quindi, inaggrabile: questo dato è formato dai *presupposti* del discorso e chi si rimette al discorso è già all'interno di essi.

La soluzione normativa per un mondo emancipato

A Karl-Otto Apel si associa un nuovo modo di filosofare e di pensare che porta il nome di *trasformazione trascendentalpragmatica della filosofia*. Che cosa racchiude la formula di una trasformazione *trascendentale* e allo stesso tempo *pragmatica* della filosofia? Essa racchiude la teorizzazione di un terzo paradigma della *filosofia prima*, ossia il passaggio dalla *filosofia*

dell'essere della grecoità e dalla *filosofia del soggetto* (o della *coscienza*) della modernità all'attuale *filosofia dell'intersoggettività*. Ai due paradigmi della filosofia prima Apel fa seguire il paradigma dell'*intersoggettività*, raccogliendo, in senso, appunto, trascendentalpragmatico e linguistico, gli sforzi del trascendentalismo kantiano e trascendentalfenomenologici di Husserl, portandosi oltre la disputa che divide le *scienze dello spiegare* (o empiriche) dalle *scienze del comprendere* (o ermeneutiche) e riconciliando la spaccatura che ha visto separati i filosofi analitici dai filosofi continentali. Apel è, infatti, convinto che sia possibile unificare nella stessa cornice trascendentale sia la filosofia continentale (Heidegger) che la filosofia analitica del linguaggio (Peirce). Ed è il linguaggio o, meglio, l'a priori linguistico ad unificare l'empirico e il trascendentale. Come si chiarisce in *Comunità e comunicazione*, per Apel il linguaggio non è solo di per sé l'istituzione *delle istituzioni normativamente vincolante*, esso è anche – in quanto *medium autoriflessivo della comunicazione illimitata* – la metaistituzione di tutte le istituzioni dogmaticamente irrigidite. È nella dialettica tra comunità empirica e comunità trascendentale che si prospetta la comunità *ideale* della comunicazione, ovvero sia il luogo dell'emancipazione dell'uomo.

Qual è allora l'importanza di questo cambiamento di paradigma rispetto al trascendentalismo kantiano e alla fenomenologia trascendentale di Husserl? Il punto fondamentale è che il paradigma apeliano dell'*intersoggettività* colloca il discorso filosofico sul piano reale della vita che ha la sua articolazione nella *prassi umana*. La *filosofia del soggetto* è completamente astratta rispetto all'*intersoggettività*, perché chiude il soggetto conoscente, singolo, nel mondo solitario dell'io penso. L'*intersoggettività*, che si struttura come *prassi umana*, articola, invece, i bisogni generali di tutta l'umanità diventando istanza di emancipazione collettiva. Si nota qui subito la funzione di un'ermeneutica intesa non come il rapporto di un singolo con un testo o con un oggetto da interpretare, ma come lavoro ermeneutico di interazione, collettivo, generale e di tutta l'umanità.

Ciò spiega perché al centro del nuovo paradigma, che Apel definisce anche della *comprensione intersoggettiva*, venga posta l'*etica del discorso*. Infatti a questa Apel lega la convinzione che l'*argomentare razionale* non solo è inaggrabile per l'agire umano e per le norme che sono e saranno di guida all'agire umano, ma che dall'*etica*, intrinseca al discorso argomentativo serio, si può far discendere l'*etica in generale* e della *democrazia* in particolare. Ma in che modo la comprensione intersoggettiva delle norme è luogo sociale di emancipazione? Per Apel il discorso argomentativo serio è libero da costrizioni ed è, di conseguenza, di per sé capace di superare le disuguaglianze che trovano origine nel sociale. Ovviamente non si tratta solo di eliminare le disuguaglianze sociali e collocarsi su un piano di comunicazione simmetrico e privo di dominio. In un'epoca come la nostra in cui si va dalle armi di distruzione di massa alla possibile devastazione dell'intero pianeta terra, diventa un imperativo ineludibile l'*etica* come spazio comune per affrontare i problemi locali e mondiali. Non l'autorità né il comando, ma l'argomentazione è il mezzo di soluzione dei problemi; e l'*etica del discorso* si struttura sui *processi argomentativi* e, in questo senso, accantona i decisionismi, anche di natura parlamentare, di delibere e decreti presi a suon di maggioranza o in rinvio al solo criterio della maggioranza. Quel che Apel cerca è la *validità intersoggettiva* di norme che vanno oltre le semplici decisioni di maggioranza e al di là di regole valide solo nella vita di piccoli gruppi, della famiglia, del vicinato o nelle diverse regioni del mondo. Il macro ambito della politica internazionale, l'ambito ove di solito si condensano gli interessi di tutta l'umanità (si pensi solo all'ambito ecologico o a quello della fame nel mondo), ambito in cui si fa vivo il bisogno di norme etiche vincolanti, questo ambito, appunto, richiede un'*etica universalmente valida* che articoli intersoggettivamente i bisogni di tutti. A questo bisogno di norme, *universalmente vincolanti*, non si può più rispondere col dogmatismo di un'*etica normativa* che si regge su certezze metafisiche prefissate e si pone fuori dai processi di argomentazione collettiva o col dogmatismo di un'*etica dei contesti* o delle contingenze come proposta dai teorici del postmoderno. Contro il dogmatismo delle tradizionali metafisiche ontologiche, ma anche contro il relativismo e il disfattismo della ragione di provenienza

postmodernistica, urge un principio etico che sia *normativamente vincolante* e, al contempo, *intersoggettivamente valido*. La validità delle norme non può certo essere fissata aprioristicamente, trova, però, la sua validità nel dialogo intersoggettivo e si conferma un processo argomentativo libero da domini, un prodotto, cioè, della *comprensione intersoggettiva*. Ciò ha un chiaro seguito *pratico* nel campo reale della vita dell'uomo: diversamente dalla pura *etica del dovere* di matrice kantiana, per l'etica del discorso i bisogni reali dell'uomo diventano eticamente significativi, anzi fondamentali, per l'argomentazione e la discorsività. Questi bisogni, però, devono poter essere articolati nello spazio del libero dialogo e riconosciuti ogni qualvolta sono legittimati interpersonalmente attraverso argomenti. Si può notare che è l'argomentazione libera da ogni tipo di costrizioni a essere *eticamente vincolante*. Infatti, colui che argomenta presuppone due cose allo stesso tempo: da un lato, una *comunità comunicativa reale* di cui l'argomentante è diventato membro attraverso i processi di socializzazione (la comunità comunicativa reale si esplica, infatti, nell'orizzonte storico della quotidianità e raccoglie i conflitti, le contraddizioni, i giochi di poteri, i rapporti politici e tra opposti interessi, l'orientamento a fini particolari e le strategie specifiche messe in atto per interessi particolari e di parte); dall'altro – e per non rimanere imprigionati nelle strategie conflittuali della quotidianità – si presuppone una *comunità comunicativa ideale* alla quale orientarsi e dalla quale far dipendere il senso degli argomenti e poter giudicarne la validità. La comunità comunicativa ideale svolge, all'interno dei discorsi reali intorno alle situazioni della vita, la funzione di *idea regolativa*. Nel senso di Kant, l'idea regolativa non indicherà uno stadio di vita umana raggiungibile empiricamente. Empiricamente si tratterà di avvicinarsi, per quanto è empiricamente possibile, all'*idea regolativa*. Per fare ciò, però, dobbiamo cogliere il carattere *produttivo* del tempo. Di qui il lavoro riflessivo e autocostruttivo dell'ermeneutica che Apel esprime nei concetti di *intersoggettività* e di *comprensione intersoggettiva*, concetti che si reggono sul presupposto del linguaggio come orizzonte costitutivo di senso.

Apel lega alla *dialettica* di comunità comunicativa reale e comunità comunicativa ideale due principi essenziali: primo, nell'agire o nell'astenersi dall'agire o nel prendere o non prendere decisioni, bisogna mirare alla *sopravvivenza* dell'uomo sulla terra; secondo, sforzarsi per portare la comunità comunicativa ideale, per quanto si può, su un piano di comunità comunicativa reale. Il secondo aspetto mette bene in evidenza la dimensione *emancipativa* del modello apeliano. Il senso della sopravvivenza non proviene da logiche della contingenza storica e da interessi singolarizzabili, piuttosto dalla strategia emancipativa di tendere a realizzare la comunità comunicativa ideale, una comunità che, in definitiva, è l'umanità libera da costrizioni determinate socialmente e che nel dialogo intersoggettivo, nel consenso di un'etica universalizzabile, risolve i suoi problemi. La differenza con il trascendentalismo kantiano è notevole. Alla filosofia trascendentale pura si contrappone la filosofia della comprensione intersoggettiva. Come evidenziava già il pragmatista americano Peirce, il presupposto della conoscenza non è la *pura coscienza* a cui stanno di fronte le cose del mondo reale, piuttosto la *prassi reale* di una comunità di ricerca e di interpretazione. La filosofia trascendentale kantiana si chiedeva delle condizioni di possibilità della conoscenza e collocava queste condizioni sul piano delle categorie dell'intelletto. Tutto ciò premesso, in Apel sono *presupposti trascendentali della conoscenza* anche i sensi, i segni e la stessa comunità di ricerca o "indefinite community". Anzi, in quest'ultima si materializza, se così vogliamo, la ragione in generale, non come espressione di una coscienza in sé o in genere ma di una comunità interpretativa e di comprensione intersoggettiva. Pragmatica trascendentalinguistica indica proprio questa unione dei due aspetti: l'aspetto trascendentale e l'aspetto empirico-pragmatico-linguistico. Per Apel l'unione sta a significare che il senso teoretico è mediato attraverso la prassi empirica umana, rappresentata dalla comunità comunicativa di ricerca nella sua forma di "indefinite community". La svolta pragmatica è al contempo teorica. Ciò è dimostrato dal fatto che Apel parla di *a priori del corpo*, intendendo con quest'ultimo che non esiste un intelletto puro (*intellectus ipse*) indipendente dal corpo, che, piuttosto, l'intelletto è preceduto

sempre dalla *prassi esistenziale*. Per cui il senso del mondo non è dato da una pura coscienza che rispecchia nella sua distanza teoretica il mondo, ma dalla *prassi materiale* e dall'impegno materiale in essa riposto che si prospetta sempre concretamente irreversibile e non privo di rischi in termini di progettazione per il futuro.

L'ermeneutica auto-emancipativa di una umanità ragionante

Ma qual è il compito dell'ermeneutica rispetto alla prassi materiale umana? Quale interpretazione è quella giusta per l'emancipazione dell'umanità? E l'umanità come interpreta se stessa in ciò che è un processo riflessivo di auto-appropriazione (*Selbsteinholung*)? C'è una interpretazione giusta che l'umanità interpretante può seguire o tutto è legato ai vari contesti storici e contingenti di micro-ambiti, come il filosofare postmoderno e anche la filosofia ermeneutica di Gadamer suggeriscono? Se siamo sempre e solo davanti a un interpretare situato, cioè legato alla singola situazione, abbiamo interpretazioni sempre diverse e mai un comprendere meglio o peggio; siamo fuori dalla possibilità di discernere tra una interpretazione giusta o errata, tra un comprendere che aiuta l'umanità a liberarsi da costrizioni inutili o a crearne altre ulteriori. Ove non c'è possibilità di discernimento, l'interpretazione non va mai oltre la sua relativa validità *hic et nunc*. Ma nell'interpretazione scorrono *pretese di validità* che, secondo Apel, devono tener di mira la comunità comunicativa ideale e non fermarsi alla comunità comunicativa reale. Nella *prassi ermeneutica umana* di una umanità ragionante e auto-riflessiva, non si tratta solo di *comprendere di volta in volta sempre e solo in modo diverso*, ma di *comprendere possibilmente meglio* e dedurne momenti *normativi* validi universalmente. L'ermeneutica ha una fondamentale importanza sociale e una teorizzazione ermeneutica esterna ai contesti storici non è capace di cogliere la *produttività* di una *comprensione storica* che non è constattativa o osservativa e fine a se stessa, ma al servizio del miglioramento della prassi della comunità comunicativa.

Così posto il problema, la pragmatica trascendentale di Apel ha la funzione di una *ermeneutica normativa* che non ha nulla da condividere con le tradizionali metafisiche o ontologie, si riserva piuttosto il compito di avvicinare, nel discorso *eticamente strutturato*, l'umanità ragionante e discorsiva verso l'idea di una comunità comunicativa ideale. L'ermeneutica, così intesa, non è neutrale, ma una *prassi umana* con un duplice compito emancipativo: da un lato, essa svolge un ruolo importante nella storia dell'umanità, interpretando non solo diversamente ma anche e soprattutto *meglio* i processi che fanno la storia dell'uomo; dall'altro si tratta di appropriarsi in modo riflessivo dei presupposti etici dell'argomentazione e tradurli in agire pratico per una umanità pensata sul modello dell'idea della comunità comunicativa. L'ermeneutica, come prassi umana, è la struttura della comprensione intersoggettiva, l'intendersi su ciò che intendiamo con *ragione*. Di qui le domande: c'è una ragione o ci sono solo ragioni situate e solo contestualizzate? C'è una razionalità o siamo sempre e comunque all'interno di una ragione frantumata e mai ricomponibile rispetto ai suoi principi e alle sue pretese di validità? Possiamo parlare di validità o è tutto un discorso al plurale e mai ricomponibile in senso di una unità? Possiamo parlare di fondazione o il termine stesso è di per sé sospetto, cadute le *grandi narrazioni*, come i postmodernisti non si stancano di ripetere?

Apel è convinto che si può e si deve parlare di ragione al singolare proprio in rinvio alla prassi umana come prassi ermeneutica che ricostruisce riflessivamente i suoi presupposti in vista di un agire etico universalizzabile. Quanto detto sul concetto di ragione vale anche per i concetti di etica e ragione etica e, quindi, per la possibilità di fondazione delle norme. Nella sua *funzione trascendentale*, la discorsività della comunità comunicativa è riflessione sui presupposti dell'argomentare, su quanto precede ogni discorso serio come a priori ineludibile e che forma la base a partire dalla quale ogni partecipante al discorso esprime e avanza le sue pretese di validità. Il

compito è *etico*. Non siamo all'interno di una ragione neutrale osservante e constattiva, ma di una *ragione etica* che nella discorsività trova le basi per le sue decisioni normative e per l'emancipazione dell'umanità. La ragione, così ricostituita ermeneuticamente, raccoglie il *consenso* di tutti gli interessati e dei partecipanti al discorso nel doppio senso di comunità comunicativa reale e comunità comunicativa ideale. L'ideale della comunità comunicativa non è altro, come si è detto sopra, che la funzione che in Kant è definita "idea regolativa". Senza questa funzione di un orientarsi all'ideale della comunità comunicativa, avremmo solo un discorso *strategico*, legato, cioè, a singoli contesti e ai singoli interessi, al soddisfacimento dei bisogni di singoli soggetti o singole comunità, singole nazioni e mai un discorso *argomentativo*, ossia un discorso che mira all'emancipazione universale dell'umanità nella sua interezza. Con lo sguardo verso l'emancipazione universale diventa fondamentale il presupposto di una comunicazione *libera da costrizioni e da dominio*. Ciò ha conseguenze immediate non solo sul piano del discorso argomentativo in generale, ma anche sul piano delle istituzioni e della democrazia in particolare. Vale, da un lato, il fatto che le funzioni di dominio e di potere esercitate in una società devono rendere possibile e garantire il discorso libero da ogni costrizione. Vale, dall'altro, il fatto che lo stesso dominio istituzionale, ove esso è necessario, è legittimato e legittimabile solo se ha reso e rende possibile e, quindi, garantisce il discorso argomentativo da cui è sostenuto. In verità, il discorso argomentativo è l'istanza di legittimazione di ogni istituzione e di ogni norma sociale. Se seguiamo l'etica del discorso di Apel, è indubbio che lo Stato democratico, in quanto istituzione, può auto-legittimarsi solo col consenso di tutti gli interessati e come espressione dei bisogni di tutti gli interessati al patto democratico. L'etica, infatti, anche in seno a comunità democratiche, è quel consenso generale di tutti per il bene di tutti. Quel che vale per singole democrazie vale per la comunità in generale che è l'umanità. Non c'è alternativa all'etica qui sottintesa nell'epoca globalizzata della scienza-tecnica: o portiamo avanti un'idea cosmopolitica come comunità dei partecipanti al discorso e, quindi, nel senso di una *umanità ragionante* alla ricerca del consenso per il bene di tutti i popoli sulla terra, o si rischia di soccombere alle strategie degli interessi di singoli Stati o singoli popoli. Non ci sono in assoluto dubbi che l'etica nel mondo globalizzato non può basarsi sugli spazi ristretti dei microcosmi regionali. Non si tratta più dell'eticità di provenienza hegeliana legata a scambi reciproci in campi specifici della sola quotidianità. Quel che oggi si richiede è una risposta alla complessità delle interdipendenze internazionali e l'etica del discorso può dare una simile risposta. Infatti, quel che l'etica del discorso propone è l'idea di una *ragione etica* in senso planetario. E, d'altra parte, come si può rispondere al problema esponenziale, per esempio, della crescita demografica nel mondo senza un'etica sessuale? E si può rispondere al saccheggio delle risorse del pianeta e alla fame nel mondo senza un'etica anche economica? E si può pensare ad una teoria sociale come teoria pedagogica senza un concetto universale di etica? E a quale senso vogliamo orientare il futuro delle generazioni future senza un'etica del rispetto dei popoli e della cura del pianeta?

Si può notare che l'*etica del discorso* è qualcosa in più del *contrattualismo*, anche del contrattualismo su cui poggiano le moderne democrazie. Mentre il *contrattualismo* è un patto tra i partecipanti a un sistema politico, l'etica del discorso si estende universalmente a tutti gli esseri umani sul pianeta. In un certo senso, l'etica del discorso va ben oltre l'etica della democrazia come sistema politico, perché richiede il consenso di tutti i popoli ed è, quindi, un processo di formazione globale, collettivo, il processo di una *umanità ragionante* e interpretante che si appropria dei suoi presupposti etico-emancipativi e si trasforma in comunità etica, raccogliendo gli interessi di tutti e rispondendo agli interessi di tutti.