



Capitolo ventinovesimo

Habermas e Apel

1. Due autori basilari della filosofia di fine secolo

Nella storiografia filosofica odierna i nomi di Habermas e Apel risultano solitamente citati insieme, in virtù del loro comune progetto di una rifondazione della morale sulle regole del dialogo e della comunicazione. Come si è visto, sotto i colpi di Nietzsche, del nichilismo, dello storicismo e del neoempirismo, la filosofia del Novecento (cfr. cap. XLII) è giunta a negare la possibilità di connettere l'agire umano a norme ultime (di ordine metafisico o trascendentale), alimentando la diffusione di molteplici forme di relativismo e scetticismo etico. Al contrario, Habermas e Apel, nella loro multiforme attività, hanno perseguito lo scopo di una fondazione razionale e universale dell'etica, indirizzandosi verso una «macroetica planetaria» in grado di rispondere alle sfide della globalizzazione. Nello stesso tempo, in antitesi alle varie forme di irrazionalismo, scienziismo e postmodernismo, hanno difeso sia la specifica razionalità argomentativa della filosofia sia le istanze «illuministiche» della modernità.

La ricerca
di una fondazione
razionale
e universale
dell'etica

2. Habermas

2.1. Ragione ed emancipazione

Habermas è nato a Gummersbach nel 1929. Ha studiato a Bonn e ha conseguito la libera docenza a Marburgo. Assistente di Adorno a Francoforte (dal 1956 al 1961), ha insegnato ad Heidelberg (1961-1964) e a Francoforte (1964-1971). Negli anni Settanta e Ottanta ha diretto l'Istituto Max Planck di Starnberg e l'Istituto Max Planck di Monaco. In seguito ha nuovamente insegnato a Francoforte. Fra i suoi scritti principali ricordiamo: *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962); *Logica delle scienze sociali* (1967, ed. ampliata 1982); *Conoscenza e interesse* (1968); *Teoria dell'agire comunicativo* (2 voll., 1981); *Coscienza morale e agire comunicativo* (1983, tradotto in italiano con il titolo *Etica del discorso*, 1985); *Il discorso filosofico della modernità* (1985); *Il pensiero post-metafisico* (1988); *Fatticità e validità* (1992, tradotto in italiano con il titolo *Fatti e norme*, 1996); *L'inclusione dell'altro* (1996).

Vita e scritti

- La difesa della ragione critica
- Gli studi sull'opinione (o sfera) pubblica
- Dall'esperienza francofortese alla valorizzazione dello Stato di diritto
- La polemica contro la sociologia «positivistica»
- Conoscenza e interesse
- Il confronto critico con l'ermeneutica
- La «critica dell'ideologia» e l'ermeneutica del profondo
- Il filo conduttore del pensiero di Habermas è l'idea di una ragione *critica* al servizio dell'*emancipazione* umana. Di formazione francofortese, egli ha inizialmente aderito al programma neomarxista di una teoria critica della società, interessandosi soprattutto della «opinione pubblica» (*Öffentlichkeit*), o, come taluni preferiscono tradurre, della «sfera pubblica» (*Storia e critica dell'opinione pubblica*, 1962). Per opinione pubblica, o sfera pubblica, egli intende quella zona della vita sociale, affermatasi verso la fine del Settecento, in cui vengono dibattute questioni di interesse collettivo. E ciò non sulla base dell'autorità o della tradizione, ma tramite il metodo dell'argomentazione razionale. La sfera pubblica, pur ospitando in se stessa una carica potenzialmente innovativa (v. il caso dell'Illuminismo), ha finito per ridursi, nella società capitalistica dei media, ad un luogo del consenso coatto. Tuttavia, pur condividendo la diagnosi negativa della «società amministrata» formulata dalla teoria critica, Habermas ha progressivamente preso le distanze dai francofortesi e dal loro pessimismo programmatico nei confronti delle democrazie occidentali, pervenendo, alla fine, ad un'aperta valorizzazione dello Stato di diritto, concepito come la migliore approssimazione ad un tipo di società in grado di risolvere in maniera consensuale i conflitti di interesse fra i suoi membri (v. par. 2.2).
- Negli anni Sessanta Habermas ha difeso le istanze della ragione critica, ancora marxisticamente connotata, contro lo scientismo della sociologia «positivistica». Polemizzando, insieme ad Adorno, contro Popper e Hans Albert, Habermas ha fatto valere l'ideale di una sociologia *dialettica* che, per non «arrendersi» ai fatti, si appella ad una razionalità critica di tipo hegel-marxiano (cfr., nel cap. XVIII, la scheda: *La controversia sul positivismo in sociologia: Adorno e Habermas, dialettici, contro Popper e Albert, razionalisti critici*).
- Il rigetto del presunto «oggettivismo» della sociologia empirica ha condotto Habermas a indagare il radicamento antropologico-sociale di ogni forma di sapere. In *Conoscenza e interesse* (1968) egli distingue tre tipi di conoscenza: quella delle scienze *empirico-analitiche*, volte alla ricerca di leggi; quella delle scienze *storico-ermeneutiche*, volte alla comprensione del senso; quella delle scienze *critico-riflessive*, volte ad elaborare una teoria critica dell'uomo e della società. Alla base di ciascun tipo di conoscenza esiste un ben preciso *interesse*: «All'approccio delle scienze empirico-analitiche inerisce un interesse conoscitivo *teorico*, a quello delle scienze storico-ermeneutiche uno *pratico* e a quello delle scienze orientate criticamente l'interesse conoscitivo *emancipativo*». Più in particolare, alla base delle scienze empirico-analitiche stanno interessi conoscitivi condizionati da interessi tecnici, cioè obbedienti alla logica dell'«agire strumentale». Alla base delle scienze storico-ermeneutiche stanno interessi pratici condizionati dall'ideale di una possibile intesa comunicativa fra i partners del dialogo interpersonale. Alla base delle scienze orientate criticamente, che concepiscono l'auto-riflessione in vista dell'auto-liberazione, stanno interessi emancipativi diretti a costruire una società esente dal dominio.
- Il rifiuto dello scientismo e della separazione dogmatica di soggetto e oggetto (v. la concezione gadameriana della verità come «appartenenza») avvicinano l'epistemologia dialettica di Habermas all'epistemologia ermeneutica di Gadamer. Tuttavia, al riconoscimento delle affinità subentra ben presto il riconoscimento delle differenze. Infatti, Habermas fa valere le istanze della ragione critica anche *contro* Gadamer, sia contestando gli aspetti conservatori e idealistici del suo pensiero, connessi ad una sopravvalutazione della tradizione e del linguaggio (e ad una sottovalutazione dei fattori reali ed extralinguistici che ne stanno a monte), sia mettendo a punto il progetto di una meta-ermeneutica critica strutturata sotto forma di «critica dell'ideologia», ossia delle varie forme di mistificazione ideologica e di dominio economico-politico. Forme che impediscono l'attuarsi, nella nostra società, di una *retta* comunicazione umana. Come la psicanalisi cerca di risalire dagli *effetti* del comportamento disturbato dei nevrotici alle *cause* che li hanno prodotti, procedendo dal piano *superficiale* della coscienza a quello *profondo* delle pulsioni rimosse, così l'ermeneutica critica cerca di risalire dagli effetti

coscienziali e linguistici della comunicazione «distorta» (cioè basata sulla menzogna e sulla violenza) alle cause extracoscienziali ed extralinguistiche (i rapporti di denaro e di potere) che ne stanno alla base, alienando gli individui (cfr. oltre la scheda *Ermeneutica e critica dell'ideologia: Habermas e Gadamer*). Ovviamente tale ermeneutica del profondo (*Tiefenhermeneutik*) può denunciare le «distorsioni sistematiche» che costituiscono il vasto campo delle ideologie (intese come rappresentazioni *false* generate da una realtà *falsa*) solo a patto: 1) di presupporre un determinato modello *vero* di società e di comunicazione; 2) di assumere, nei confronti dell'ermeneutica ordinaria, la forma di una metaermeneutica *critica* delle deformazioni della comunicazione. Su questo punto Habermas è inequivocabilmente chiaro: «Solo l'anticipazione formale [...] di una forma di vita da realizzare in avvenire garantisce l'intesa portante ultima, contrapposta a quella esistente di fatto, che ci unisce preliminarmente e in base a cui ogni intesa di fatto, se è falsa, può essere criticata come falsa coscienza» (*Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. it., Queriniana, Brescia 1979, p. 164).

2.2. L'etica del discorso

Nel corso degli anni Settanta, assistiamo ad un «mutamento di paradigma» della teoria di Habermas, ossia al passaggio da un paradigma *sogettivo* (o di filosofia della *coscienza*) ad un paradigma *intersoggettivo* (o di filosofia della *comunicazione*). Collocandosi nello spazio aperto dalla cosiddetta «svolta linguistica», Habermas arriva a identificare il soggetto intersoggettivo dell'intesa comunicativa con un soggetto *linguistico* interpersonale: «io sono debitore alla ricezione della teoria del linguaggio, sia nella sua variante ermeneutica che in quella analitica» (*Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, pp. 227 sgg.).

In altri termini, dall'idea di un soggetto inteso come coscienza *solitaria*, cioè come entità autosufficiente che interagisce con l'ambiente, Habermas passa all'idea di un soggetto *pubblico* strutturato in termini linguistici, ossia al concetto della comunità linguistica come luogo in cui, e attraverso cui, la coscienza si costituisce. Più dettagliatamente, in questo passaggio dal paradigma *monologico* al paradigma *dialogico*, Habermas risulta influenzato sia dalla teoria degli atti linguistici (da Austin a Searle a Toulmin), sia da Chomsky e Mead, sia dal confronto con Popper e con gli apparati dottrinali della teoria sistemica (da Durkheim a Parsons a Luhmann). Un posto centrale ha pure il dialogo critico con Weber (cfr. par. 2.3).

Nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) – che incarna la «svolta» – Habermas mette a punto una teoria *pragmatica* del linguaggio, cioè una teoria che, non limitandosi alla dimensione *semantica* (concernente i rapporti fra i segni e la realtà) o a quella *sintattica* (concernente i rapporti dei segni fra di loro), prende in considerazione il rapporto fra il linguaggio e il soggetto che ne fa *uso*. A differenza della *pragmatica empirica* (per es. la psicolinguistica o la sociolinguistica) che studia le condizioni particolari e contingenti della comunicazione effettiva, la *pragmatica universale* o *formale* studia le condizioni universali e necessarie che stanno alla base di ogni possibile comunicazione linguistica volta all'*intesa*.

Per Habermas, come per Apel, chiunque partecipi ad un'argomentazione razionale sensata presuppone implicitamente alcune *pretese universali di validità*. Tali pretese sono: la *giustizia* (il fatto che ogni argomentante sia tenuto a rispettare le norme che governano la situazione argomentativa: ad es. ascoltare le tesi degli altri o ritirare la propria quando se ne sia dimostrata la falsità); la *verità* (il fatto che ogni argomentante sia tenuto a formulare enunciati esistenziali appropriati, all'insegna di un «sapere proposizionale condiviso»); la *veridicità* (il fatto che ogni argomentante sia tenuto a esprimersi con sincerità e ad essere persuaso di ciò che dice). Infatti, osserva Habermas, «Fa parte dell'intenzione comunicativa del parlante *a*) compiere un'azione

Il «mutamento di paradigma»

Dal paradigma monologico al paradigma dialogico

La pragmatica universale (cfr. il Glossario)

Le pretese universali di validità

La giustizia

La verità

La veridicità

Il senso o
la comprensibilità

linguistica *corretta* in relazione al contesto normativo dato, affinché si realizzi una relazione interpersonale riconosciuta legittima fra lui e l'uditore; *b*) formulare un'enunciazione *vera* (ovvero presupposti di esistenza appropriati) affinché l'uditore assuma e condivida il sapere del parlante; e *c*) esprimere opinioni, intenzioni, sentimenti, desideri ecc. in modo veridico affinché l'uditore presti fede a quel che viene detto. (*Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it., vol. I, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 419-420). A queste pretese bisogna aggiungere l'istanza del *senso* o della *comprensibilità*, cioè il fatto, su cui insiste soprattutto Apel, che il discorso deve essere, in primo luogo, intersoggettivamente intelligibile.

Condizioni della
comunicazione
autentica

Ovviamente, basta che una sola di queste pretese non sia soddisfatta perché l'intesa tra gli interlocutori non abbia luogo e venga meno la possibilità di una «discussione razionale» (*Diskurs*). Inoltre, queste regole, che sono inscritte nell'atto stesso del parlare e che fungono da metaregole di tutte le regole fissabili convenzionalmente, implicano che la comunicazione avvenga tra esseri uguali e liberi da condizionamenti esterni o interni, in maniera tale che le prese di posizione non siano dettate dalla forza, dall'autorità o dall'interesse, ma soltanto dalla capacità di convincimento delle ragioni migliori: «Nelle argomentazioni i soggetti partecipanti devono partire dal fatto che in linea di principio tutti gli interessati partecipano come liberi ed eguali ad una ricerca cooperativa della verità, nella quale può essere ammessa solo la costrizione dell'argomento migliore» (*Moralità ed eticità*, in AA.VV., *Etiche in dialogo*, Marietti, Genova 1980, p. 62).

La situazione
discorsiva ideale

Quando il discorso soddisfa *tutte* queste istanze, che non hanno soltanto un valore logico, ma anche una portata *etica* – al punto da generare una vera e propria «etica del discorso» (*Diskursethik*) – si ha la *situazione discorsiva ideale*, ovvero un modello controfattuale di società giusta, fondata sull'uguaglianza (o pariteticità) dei partecipanti al dialogo. Di conseguenza, nella società *ideale*, che funge da norma della società *reale* (e da contromodello delle sue disfunzioni patologiche), la sfera pubblica acquista il suo senso più alto e originario, finendo per coincidere con un modello di comunità *democratica*, costituita da uomini liberi ed eguali, che dialogano fra di loro intorno a questioni di ordine collettivo, cercando di comporre in modo razionale i propri conflitti di interesse.

La natura
cognitivistica,
deontologica,
formalistica,
universalistica
e postkantiana
dell'etica
del discorso

In virtù di queste caratteristiche, l'etica del discorso, nelle intenzioni di Habermas (e di Apel), si configura come un'etica *cognitivistica* (poiché, ritenendo che i giudizi morali non scaturiscano da desideri o decisioni irrazionali, ma dalla ragione comunicativa incarnata nel linguaggio, persegue una fondazione razionale delle norme etiche); *deontologica* (poiché difende il carattere vincolante dei principi etici facendo «riferimento unicamente ai principi dell'agire giusto o equo»); *formalistica* (poiché non stabilisce norme specifiche, o i contenuti materiali di una «vita felice», ma soltanto i principi procedurali dell'agire comunicativo); *universalistica* e *postconvenzionale* (poiché, facendo scaturire la morale dai presupposti universali dell'argomentazione, non esprime soltanto il punto di vista, o le convenzioni di una determinata cultura o di una determinata epoca, ma vale per tutti gli esseri ragionevoli); *postkantiana* (poiché, pur accettando l'impostazione universalistica della morale critica, si distingue da essa per la sua tendenza dialogico-sociale, ossia per il fatto di scorgere, nell'etica, non una faccenda individuale, bensì pubblica).

Differenze fra etica
del discorso
e morale kantiana

Infatti, mentre nella morale kantiana la verifica avviene attraverso la riflessione dei *singoli* membri, in Habermas si configura come il risultato di un discorso condotto in maniera *collettiva*: «l'etica del discorso supera l'impostazione puramente interiore, monologica, di Kant, che conta sul fatto che ogni singolo intraprenda in "foro interno" ("nella solitaria vita dell'anima", come diceva Husserl) la verifica delle sue massime d'azione [...] Di contro, l'etica del discorso si aspetta un'intesa sulla universalizzabilità degli interessi solo come "risultato" di un "discorso pubblico" condotto intersoggettivamente» (*Moralità ed eticità*, cit., p. 67). Tant'è vero che il principio di «universaliz-

zazione» proposto da Habermas prevede che le norme possano essere potenzialmente accettate, e «verificate», da tutti: «Da questa prospettiva, anche l'imperativo categorico deve venire riformulato nel senso proposto: "Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascuno (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale" [...]». Da ciò il principio di universalizzazione, secondo cui «ogni norma valida deve soddisfare la condizione – che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati» (*Etica del discorso*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 76 e 74).

Il principio di
universalizzazione

Il carattere postkantiano dell'etica del discorso spiega perché i suoi fautori, procedendo al di là della rigida dicotomia fra etiche deontologiche (o del dovere) ed etiche teleologiche (o dei fini e delle conseguenze) abbiano presentato la *Diskursethik* non solo come un'etica deontologica, ma anche come un'etica della responsabilità (v. Jonas, cap. XII), attenta non solo ai principi, ma anche alle *conseguenze* dell'agire:

Etica deontologica
ed etica della
responsabilità

«L'obiezione di Hegel [contro la morale kantiana] si indirizza indubbiamente contro il rigorismo di un'etica procedurale rigida perché praticata monologicamente, che non può tenere conto delle conseguenze e degli effetti [...] Max Weber ha fatto di questa riflessione il motivo per contrapporre all'etica kantiana dell'intenzione un'etica della responsabilità orientata alle conseguenze. Quest'obiezione vale per Kant ma non per l'etica del discorso, che rompe con l'idealismo e monologismo kantiani. Come mostra la formulazione del principio di universalizzazione, che si imposta su risultati e conseguenze dell'osservanza universale della norma per il bene di ogni singolo, l'etica del discorso ha sin dall'inizio inserito nella propria procedura l'orientamento alle conseguenze» (*Etiche in dialogo*, cit., p. 69).

2.3. Sistema e mondo della vita.

Prendendo spunto da Popper, ma procedendo oltre Popper, Habermas distingue, a titolo di «infrastruttura delle situazioni linguistiche», tre mondi: il mondo oggettivo dei fatti e degli eventi, il mondo sociale delle norme e il mondo soggettivo dei parlanti: «Il mondo oggettivo viene supposto collettivamente come la totalità dei fatti [...] un mondo sociale è collettivamente supposto come la totalità di tutti i rapporti interpersonali che sono riconosciuti come legittimi dai membri. Di contro il mondo soggettivo è la totalità delle esperienze cui di volta in volta ha accesso privilegiato un solo individuo» (*Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 116). A ciascun mondo viene fatto corrispondere uno specifico livello di sapere e una peculiare pretesa di validità: livello e pretesa di verità proposizionale, di giustizia normativa e di autenticità soggettiva.

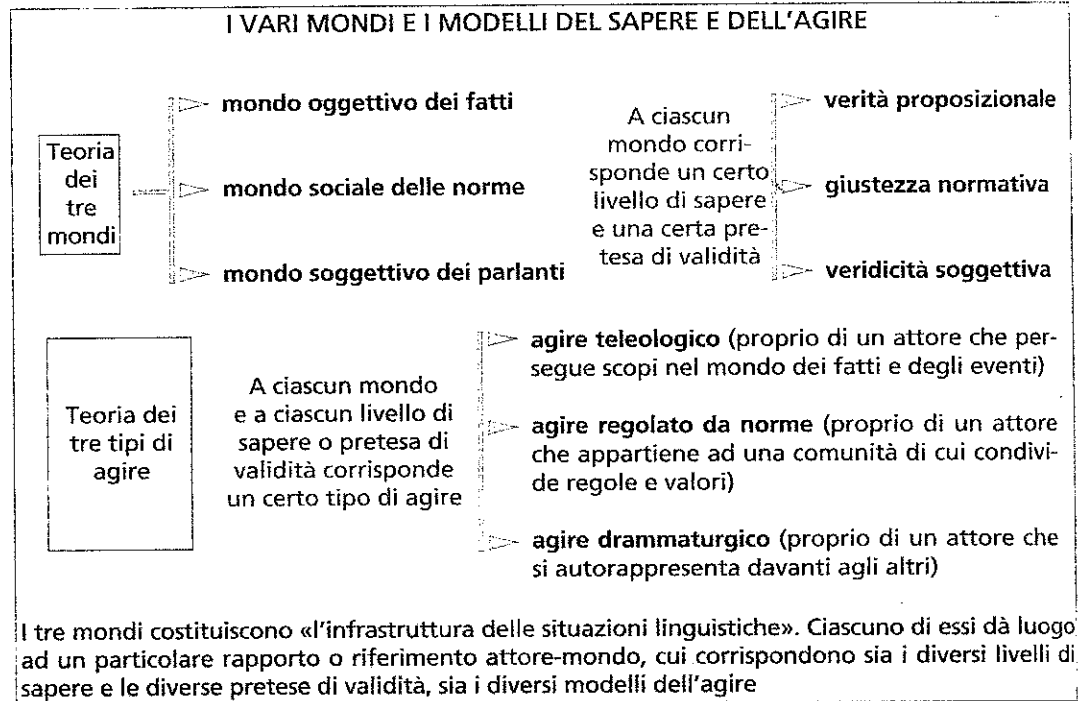
I tre mondi

I livelli di sapere

A ciascuno di questi mondi e a ciascuno di questi livelli e pretese di validità corrispondono diverse modalità di azione: l'agire teleologico, l'agire regolato da norme e l'agire drammaturgico. L'agire teleologico è proprio di un attore che persegue scopi nel mondo dei fatti. Diventa «strategico» quando si sforza di prevedere le decisioni altrui. Ad esso corrisponde la verità proposizionale. L'agire regolato da norme è proprio di un attore che appartiene ad una comunità, di cui condivide valori e modelli di comportamento. Ad esso corrisponde la giustizia normativa. L'agire drammaturgico è proprio di un attore che si autorappresenta davanti agli altri. Tipica di certi ruoli sociali (il pugile, il chirurgo, il violinista, il poliziotto ecc.), questa forma di agire è però costitutiva delle interazioni pubbliche in generale, in cui ognuno è attore e spettatore dell'agire. Ad essa corrisponde la veridicità soggettiva.

Le modalità
di azione

Riepilogo visivo



L'agire strumentale e comunicativo

All'interno di questo discorso, Habermas distingue due tipi di agire razionale: uno di tipo *strumentale* e l'altro di tipo *comunicativo*. Il primo è motivato da interessi tecnico-strategici ed è finalizzato al *successo* e all'autoaffermazione. Il secondo è motivato da interessi ermeneutici ed è finalizzato alla reciproca comprensione e *intesa*: «Il concetto di agire *comunicativo* [...] si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione che (con mezzi verbali o extraverbali) stabiliscono una relazione interpersonale. Gli attori cercano un'intesa [...] per coordinare di comune accordo i propri piani di azione e quindi il proprio agire» (*ivi*, p. 157). Ovviamente, questa distinzione tipologica non esclude il fatto che le due forme di agire, nella realtà, siano strettamente congiunte e reciprocamente condizionantesi (v. la sezione dei *Percorsi*).

Il sistema

Il mondo della vita

Agire strumentale e agire comunicativo definiscono due livelli distinti, ma complementari, della società: la società come *sistema* e la società come *mondo della vita*. Il sistema risulta caratterizzato dall'agire tecnico-strumentale-strategico e trova i suoi elementi strutturanti nei media non linguistici del denaro (economia) e del potere (politica, amministrazione burocratica, Stato). Il mondo della vita (concetto che Habermas deriva da Husserl, pur dando ad esso nuovi significati) risulta caratterizzato dall'agire comunicativo e trova i suoi elementi di coesione nelle forme linguistiche della tradizione culturale e dei valori condivisi. In quanto tale, il mondo della vita, nelle sue varie componenti (cultura, società, strutture della personalità), funge da «orizzonte e sfondo dell'agire comunicativo» (*ivi*, vol. II, p. 706), cioè da *supporto* e *retrotterra* di ogni agire volto all'intesa: «Gli agenti comunicativi si muovono sempre *all'interno* dell'orizzonte del loro mondo vitale; da esso non possono uscire [...] Il mondo vitale è per così dire il luogo trascendentale nel quale parlante ed ascoltatore si incontrano, nel quale possono avanzare reciprocamente la pretesa che le loro espressioni si armonizzino con il mondo (quello oggettivo, sociale e soggettivo) e nel quale essi possono criticare e confermare queste pretese di validità, esternare il proprio dissenso e raggiungere l'intesa» (*ivi*, p. 714).

Nello stesso tempo, il mondo della vita rappresenta il «serbatoio» nel quale si conservano e trasmettono i risultati delle interpretazioni delle generazioni precedenti e «l'insieme delle forme di mediazione simbolica attraverso cui si riproducono le tradizio-

ni culturali e dove si stabilizza l'integrazione sociale e si confermano le identità individuali» (A. De Simone).

Al posto della dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione, Habermas elegge, a chiave interpretativa delle società odierne, la dialettica fra sistema e mondi della vita. La sua tesi di fondo è che il sistema (lo Stato con i suoi apparati e la sua organizzazione economica), dopo essersi reso autonomo nei confronti dei mondi della vita strutturati comunicativamente, tende poi a interferire negli stessi mondi della vita, generando, nei loro confronti, una sorta di invadenza patologica, che ne mette in forse l'autonomia. Infatti, quando nei mondi della vita «penetrano i *media* di controllo denaro e potere, per esempio per via di una ridefinizione consumistica dei rapporti, di una burocratizzazione delle condizioni di vita, allora non vengono soltanto travolte delle tradizioni, ma vengono anche attaccati i fondamenti di un mondo della vita già razionalizzato...» (*Dialettica della razionalizzazione*, cit., p. 248). Da ciò la necessità di difendere il mondo della vita dai tentativi di «colonizzazione» messi in atto dal sistema.

Dal prospetto dei quattro motivi teorici principali del capolavoro di Habermas (una dottrina della razionalità, una dottrina dell'agire comunicativo, una dottrina della razionalizzazione sociale, una dottrina della società come sintesi di teoria dei sistemi e di dottrina dell'azione) emerge chiaramente come Habermas, pur partendo *dalla* teoria della razionalità di Weber, sia andato ben *oltre* Weber. Infatti, a suo giudizio, Weber si sarebbe limitato all'agire strumentale e non avrebbe preso in adeguata considerazione la problematica dell'agire comunicativo. Tant'è che il processo di razionalizzazione che accompagna la modernità avrebbe trovato, in Weber, una spiegazione solo parziale, poiché in lui non è sufficientemente evidenziato il piano della razionalizzazione del mondo della vita. Soltanto una concezione della società a due livelli (sistema e mondo vitale) consente di spiegare ciò che in Weber resta inspiegato, ossia la complessità contraddittoria del mondo moderno. Da qui il progetto habermasiano di una «dialettica della razionalizzazione» capace di utilizzare Weber *oltre* Weber, «correggendo», ma senza buttarlo in mare, Marx» (F. Restaino).

La dialettica
fra sistema
e mondo della vita

I rapporti
con Weber

2.4. Moderno e postmoderno

In Habermas la difesa della ragione critica fa tutt'uno con la difesa della modernità e del suo progetto emancipativo. Opponendosi ai teorici del postmoderno (accusati di «neoconservatorismo» e di aver identificato modernità e razionalizzazione capitalistica), ossia a coloro secondo cui la modernità sarebbe sostanzialmente finita, Habermas sostiene che la modernità non è affatto «conclusa», ma soltanto «incompiuta». Di conseguenza, essa, insieme al nucleo delle sue idee ispiratrici (ragione critica, progresso ecc.) derivanti dalla «tradizione illuministica della civiltà occidentale», non va (oscurantisticamente) rifiutata, ma (adeguatamente) tradotta in atto.

In *Il discorso filosofico della modernità* (1985) Habermas ha cercato di confutare i teorici del postmoderno tramite una sorta di «ri-narrazione» critica della modernità. Egli identifica la modernità con «l'illuminismo» di cui parlava Kant, ossia con il processo di emancipazione dell'intelletto dall'autorità e dalla tradizione. Da questo punto di vista, il maggior teorico della modernità risulta Hegel, il quale appare consapevole non solo del «fatto» della modernità, ma anche del suo «problema». Problema consistente nella circostanza per cui la soggettività (finalmente) liberata ed emancipata dell'uomo non si dimostrerebbe abbastanza efficace nel salvaguardare la tipica capacità di unificazione della religione: «la soggettività dimostra di essere un principio *unilaterale*. Questo principio possiede bensì l'impareggiabile forza occorrente per produrre una formazione della libertà soggettiva e della riflessione, e per scalzare la religione, che fino ad allora si era presentata come la potenza unificatrice per eccellenza. Ma questo stesso principio non è abbastanza efficace per rigenerare la potenza religiosa dell'unificazione nel *medium* della ragione» (trad. it., Laterza, Roma-Bari 1991, p. 21).

La polemica
con i postmoderni
e la difesa
della modernità

Modernità
e illuminismo
Hegel come teorico
della modernità

I limiti di Hegel...

... e dei
posthegeliani

Tuttavia, pur cogliendo il *problema* della modernità, Hegel (con la sua idealizzazione della *polis* greca, della religiosità comunitaria protocristiana e del «soggetto assoluto») non ha saputo offrirne una *soluzione* adeguata (limitandosi ad intuirne la forma possibile con il concetto di «totalità etica»). Anche i posthegeliani di destra e di sinistra non hanno saputo fare meglio: «La ragione era stata concepita dapprima come autoconoscenza riconciliante [Hegel], poi come appropriazione liberante [sinistra hegeliana], infine come memoria risarcente [destra hegeliana], affinché potesse presentarsi come un equivalente del potere unificante della religione e superare con le proprie forze propulsive le scissioni della modernità. Questo tentativo di adattare il concetto di religione al programma di un Illuminismo in sé dialettico è fallito tre volte» (*ivi*, p. 88).

La «piattaforma
girevole»
di Nietzsche

Uno scarto significativo dalla via maestra della modernità è compiuto da Nietzsche, che Habermas definisce «piattaforma girevole per i teorici del postmoderno» (poiché oscillante fra soluzioni diverse). Il dramma di Nietzsche consiste nel tentativo autocontraddittorio – e votato allo scacco – di porre la critica della ragione *al di fuori* dell'orizzonte della ragione:

«Nietzsche deve il suo concetto della modernità, sviluppato nel senso della teoria del potere, ad una critica razionale smascheratrice della ragione, che pone se stessa al di fuori dell'orizzonte della ragione. Questa critica è dotata di una certa suggestività, perché fa appello, almeno implicitamente, a criteri mutuati dalle fondamentali esperienze della modernità estetica. Nietzsche insedia appunto il gusto, «il sì e no del palato», quale organo di una conoscenza al di là del vero e del falso, al di là del bene e del male. Ma egli non può legittimare i criteri mantenuti del giudizio di gusto, perché traspone le esperienze estetiche dell'arcaico, e non riconosce come momento della ragione la facoltà critica dell'apprezzamento dei valori [...] L'estetico, quale porta verso il dionisiaco, viene invece ipostatizzato nell'Altro dalla ragione» (*ivi*, pp. 99-110).

Le due strategie
di Nietzsche...

Alla fine Nietzsche oscilla fra due strategie. Da un lato suggerisce la possibilità di una considerazione artistica del mondo, condotta con metodi scientifici ma con atteggiamento antimetafisico, antiromantico e scettico. Ora, una scienza di questo tipo, essendo al servizio della filosofia della volontà di potenza, deve poter sfuggire all'illusione della fede nella verità. Ma allora «si dovrebbe poter presupporre la validità di questa filosofia. Perciò Nietzsche deve affermare, dall'altro lato, la possibilità di una critica della metafisica [...] senza però rinunciare a se stessa come filosofia» (*ivi*, p. 100). Di conseguenza, pur criticando la filosofia e la verità, Nietzsche è costretto a fare, di Dioniso, un «filosofo e della dottrina della volontà di potenza una «verità».

... e i costumi
del postmoderno

L'ambivalente discorso di Nietzsche e il suo autocontraddittorio tentativo di fondare la critica della ragione sull'Altro dalla ragione sono all'origine dei due aspetti contrapposti del postmoderno: quello dello scienziato che utilizza la ragione per minarla (come fanno Bataille, Lacan e Foucault) e quello del filosofo dal sapere esoterico e iniziatico (come Heidegger e Derrida) che «insegue l'origine della filosofia del soggetto fin dentro gli inizi presocratici» (*ivi*).

Conclusioni
teoriche

Questa vicenda fallimentare suggerisce, ad Habermas, un'importante conclusione. La modernità e la ragione, pena il ritorno ad una «nuova oscurità», devono essere «salvate». Ma ciò risulta possibile solo oltrepassando la filosofia del soggetto (di cui sono manifestazioni sia lo «spirito assoluto» di Hegel sia la nietzscheana «volontà di potenza») in direzione di una filosofia critica dell'intersoggettività razionalmente fondata (ossia in direzione di un'etica del discorso di tipo universal-pragmatico).

2.5. Il pensiero Habermas: la morale nell'epoca del pluralismo e del disincanto postmetafisico

Identificando
e postulando...

In *Il pensiero postmetafisico* (1988) Habermas individua, nella metafisica, una forma di platonismo e di idealismo, ossia un pensiero onnivoro e totalizzante, basato sulla riduzione dell'essere al pensiero e sul privilegiamento della teoria rispetto alla prassi, e identifi-

ca la post-metafisica con le istanze di un pensiero dialogico e comunicativo, capace di sintetizzare, in se stesso, le opposte posizioni del contestualismo e dell'universalismo.

In *Fatticità e validità. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992, tradotto in italiano con *Fatti e norme*) Habermas sostiene che la tensione tra fattualità e validità, già presente nel discorso morale non meno che nella prassi argomentativa in generale, subisce, nel medium del diritto, un processo di «intensificazione» e «operazionalizzazione». Più in particolare, Habermas si propone di tenere insieme, nella dimensione mediatrice del diritto – e quindi della validità giuridica – l'universalismo della dimensione normativa con il momento strategico e particolaristico della forza e del pluralismo degli interessi. La tesi di fondo del libro è che fra Stato di diritto e democrazia non esista soltanto un nesso di tipo storico, cioè contingente o esterno, ma anche un nesso di tipo strutturale, cioè concettuale o interno: «La relazione interna tra Stato di diritto e democrazia si spiega concettualmente per il fatto che le libertà individuali d'azione del soggetto di diritto privato, da un lato, e l'autonomia pubblica del cittadino dello Stato, dall'altro, si rendono possibili le une con le altre» (trad. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 536-537).

La tensione
tra fattualità
e validità

In *Inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996) e nel coevo saggio, firmato insieme a Ch. Taylor, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat* (trad. it., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, 1998), Habermas, misurandosi con il dato di fatto delle *società pluralistiche* (in cui si inaspriscono i contrasti multiculturali), degli *Stati-nazione* (che si uniscono in entità di carattere sovranazionale e cosmopolitico), approda alla delineazione di un universalismo sensibile alle *differenze* e alle *particolarità*. Opponendosi alla «diffidenza postmoderna contro un universalismo che assimilerebbe e livellerebbe tutto in maniera irrispettosa», Habermas chiarisce come nelle società plurirazziali e pluriculturali del nostro tempo inclusione non significhi né accaparramento assimilatorio né chiusura contro il diverso: «Inclusione dell'altro significa piuttosto che i confini della comunità sono aperti a tutti: anche – e soprattutto – a coloro che sono reciprocamente estranei e che estranei vogliono rimanere» (*Inclusione dell'altro*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9 e 10). Dall'altro lato, fedele al suo universalismo postkantiano, egli puntualizza come la valorizzazione delle diversità socio-culturali debba sempre accompagnarsi ad una prassi fondata su criteri costituzionali di tipo universale e transculturale.

Il progetto di
un «universalismo
sensibile alle
differenze»

Per quanto concerne, più propriamente, la dottrina etica, Habermas ha sempre più insistito sul fatto che, nell'epoca del pluralismo e del disincanto postmetafisico, risulta improponibile ogni fondazione ontoteologica e soteriologica delle scelte etiche: «I tentativi di spiegare il "punto di vista morale" sono una indicazione del fatto che i comandamenti morali – dopo il crollo di una visione "cattolica" onnivincolante del mondo e con l'emergere delle società multiculturali – non sono più giustificabili pubblicamente a partire da un punto di vista divino e trascendente» (*ivi*, p. 19). Più in dettaglio, Habermas ha sottolineato l'impossibilità di erigere un'etica planetaria partendo dai particolarismi dottrinali e istituzionali delle varie religioni del mondo (cfr. la sezione *Testi*) e ha sostenuto l'improrogabile necessità, da parte della filosofia morale, di chiarire «quale *tipo* di ragioni e di interpretazioni possono garantire al gioco linguistico della morale, anche a prescindere dalla copertura religiosa, una forza sufficiente di convincimento» (*ivi*, p. 20). Ragioni che, per Habermas, trovano una base filosofica adeguata solo nell'impostazione cognitivista, deontologica, formale, universale e postkantiana dell'etica del discorso.

Etica, pluralismo
e disincanto

Nello stesso tempo, Habermas ha (criticisticamente) ribadito il carattere *autonomo* della morale, insistendo sul fatto che la fondazione filosofica dell'etica deve saper prescindere da ogni forma di *autorità* ontologica, religiosa, sociale ecc., per legittimarsi unicamente in base a se stessa e ai *propri* principi. Dopo il crollo delle visioni metafisiche del mondo – e per un uomo rimasto «orfano di Dio» – non esiste altra legittimità che quella della ragione comunicativa e delle sue procedure discorsive (incarnate da quel

L'autonomia
della morale

principio di universalità secondo cui una legge è valida «quando, dalla prospettiva di chiunque, potrebbe essere accettata da tutti»).

Contro
il relativismo
culturale

L'ultimo Habermas ha continuato a polemizzare anche contro il relativismo e lo scetticismo (polemica che rappresenta uno dei presupposti strutturali di tutta la *Diskurs-etik*). Contro il relativismo culturale, ossia contro la tesi, largamente diffusa non solo presso gli antropologi ma anche presso i filosofi, secondo cui «ogni, cultura, ogni forma di vita, ogni gioco linguistico è una totalità chiusa in se stessa» (*Dialettica della razionalizzazione*, cit., p. 233) al punto che «la validità dei giudizi morali si commisura soltanto ai criteri di razionalità o di valore che sono propri della cultura o della forma di vita cui di volta in volta appartiene il soggetto giudicante» (*Etica del discorso*, cit., p. 128), Habermas oppone la tesi secondo cui, entrando in *rapporto* fra di loro, uomini di culture diverse non possono fare a meno di trovarsi coinvolti nella logica *intersoggettiva* dell'argomentazione. Logica che, basandosi su una serie di regole o pretese universali, testimonia la presenza di un'istanza di razionalità *comune* a tutti i soggetti parlanti e argomentanti. Istanza che riveste quindi una portata *trans-culturale*. Analogamente, contro certo relativismo postmoderno e contro Lyotard, Habermas sostiene come proprio la moltiplicazione e la proliferazione di linguaggi postulino la ricerca di un *minimo comun denominatore*, razionalmente fondato, in grado di consentire un dialogo tra le differenti culture.

Contro
il relativismo
postmoderno

Contro
lo scetticismo
etico

A sua volta, lo scetticismo può argomentare *contro* l'etica del discorso solo a patto di far *proprie* le regole dell'argomentazione, ossia di presupporre la validità della teoria contro cui combatte. Del resto, anche se si rifiutasse di argomentare, lo scettico non potrebbe, comunque, «sbarazzarsi della prassi comunicativa quotidiana, nella quale è continuamente costretto a prendere posizione con un "sì" o con un "no"». Da ciò il carattere di «patente autocontraddizione» e di «vuota esibizione» che è tipico dello scetticismo morale e dei suoi derivati o affini. Come la dottrina per cui i giudizi etici dipenderebbero da elementi di ordine emotivo o extrarazionale. Credenza a cui Habermas oppone la tesi secondo cui «le questioni pratico-morali possono venir decise in base a ragioni» in quanto i giudizi etici «non si limitano a esprimere le contingenti disposizioni sentimentali, preferenze o decisioni del singolo parlante o attore, ma hanno un contenuto cognitivo» (*ivi*, p. 128).

il destino
della filosofia
nel mondo d'oggi

Per quanto concerne la filosofia e il suo destino nel mondo odierno, Habermas, essendo neoilluministicamente convinto che oggi non vi sia «un troppo, bensì un troppo poco di ragione», ha cercato di valorizzarne il ruolo, sostenendo che la ragione, pur non potendo più essere considerata come detentricessa ultima del sapere, riveste pur sempre l'insostituibile funzione di «custode della razionalità» e di baluardo della «tradizione illuministica» della civiltà occidentale.

3. Apel

3.1. La critica dell'antifondazionalismo e la ricerca di un «punto archimedeo» del sapere

Vita e scritti

Karl Otto Apel è nato a Düsseldorf nel 1922. Inizialmente vicino alle posizioni della Scuola di Francoforte, si è schierato con Habermas a favore della critica dell'ideologia (cfr. par. 2.1) e dell'etica del discorso (cfr. par. 2.3). *Visiting professor* in prestigiosi atenei tra cui la Yale University, il Collège International de Philosophie e l'Istituto italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, è attualmente professore emerito all'università di Francoforte sul Meno. Apel ha inteso *trasformare* la filosofia passando da un approccio solipsistico e coscientialistico ad uno linguistico-comunicativo, ispirandosi ad alcune delle più significative esperienze del Novecento, dalle riflessioni sul linguaggio di Heidegger,

all'antropologia filosofica di Plessner e Gehlen, alla semiotica di Peirce, al secondo Wittgenstein e alla teoria degli atti linguistici di Austin e Searle. Tra i suoi saggi fondamentali ricordiamo: *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, 1963; *Trasformazione della filosofia*, 1973; *Discorso e responsabilità. Il problema di una transizione ad una morale postconvenzionale*, 1988.

Contro l'antifondazionalismo odierno, ossia contro la tendenza a ritenere che non vi siano conoscenze «ultime» apoditticamente fondate (o fondabili), Apel, perseguendo l'ideale di una «fondazione ultima» del sapere, sostiene che vi sono alcune evidenze certe e indubitabili, testimoniate dal fatto che anche chi le nega finisce per presupporle.

Tali sono le evidenze connesse alla situazione argomentativa, ossia al fatto stesso di argomentare. Evidenze che non possono venir negate senza cadere in una sorta di suicidio filosofico. Infatti, se riflettiamo sulla prassi della comunicazione, ci accorgiamo che essa è governata da regole che esprimono un'esigenza universale di validità. Chi dicesse, ad esempio, che *noi* dobbiamo necessariamente ammettere che *noi* non possiamo giungere a verità indubitabili, cadrebbe in contraddizione, perché nel primo *noi* affermerebbe ciò che nega nel secondo. Analogamente, chi tentasse di negare argomentativamente l'esistenza e le regole della situazione argomentativa, cadrebbe in una manifesta autocontraddizione *pragmatica* o *performativa*, ossia in una contraddizione fra quel che *fa* (*performance*) e quel che *dice*, in quanto negherebbe ciò che implicitamente ammette (o presuppone) con il fatto stesso di argomentare. Il medesimo accadrebbe a chi negasse la propria esistenza o quella del linguaggio (per negare la mia esistenza devo esistere; per negare l'esistenza del linguaggio devo adoperare il linguaggio ecc.). In breve: le condizioni dell'argomentazione sono incontestabili per chiunque argomenta, al punto che chi rifiutasse per principio l'argomentazione non potrebbe argomentare neppure il suo stesso rifiuto. Ne segue che noi, in quanto esseri argomentanti, viviamo sempre, sin dall'inizio, nell'ambito del *logos* e delle sue norme. Infatti, qualsiasi cosa di sensato diciamo presuppone l'accettazione del punto di vista della ragione e delle sue procedure argomentative. Lo scettico che pretendesse di abdicare alla propria ragione sarebbe costretto ad annullarsi come uomo, a vivere come una «pianta» (secondo l'immagine aristotelica). In quanto uomini, cioè esseri che pensano-parlano-comunicano, siamo già da sempre e necessariamente collocati all'*interno* della ragione comunicativa e delle sue inaggirabili regole argomentative.

Ma se esistono evidenze inaggirabili, al punto che lo stesso falsificazionismo (di Popper), se non vuol cedere il passo all'anarchismo metodologico (di Feyerabend), risulta costretto a presupporre qualche norma o verità *non-falsificabile*, appare anche legittima la pretesa filosofica di pervenire ad una fondazione *ultima* della conoscenza. Pretesa che Apel, convinto dell'esistenza di un «punto archimedeo» del sapere, difende contro le varie forme novecentesche di relativismo, scetticismo, falsificazionismo e debolezza.

3.2. La trasformazione semiotica del kantismo

Apel crede in una «trasformazione» della filosofia da attuarsi tramite un «incontro» fra la tradizione europeo-continentale e quella anglo-americana di tipo «analitico» (termine con cui egli denota il filone di pensiero che va da Wittgenstein a Peirce). Il luogo di incontro fra queste due tradizioni viene individuato in una «trasformazione semiotica del kantismo». Detta trasformazione consiste: 1) nell'identificare l'a priori di Kant con il *linguaggio*, inteso come sistema di segni (semiotica = teoria dei segni) e come condizione preliminare e universale di ogni approccio alla realtà; 2) nel porre, al posto dell'astratto e coscientiale «io penso», quella *intersoggettività* vivente («umano-sociale-storica») che è la comunità concreta dei parlanti.

La sottolineatura dell'istanza *pragmatica*, che insiste sul rapporto fra linguaggio e forme di vita, ossia sul rapporto dei segni con chi li *usa*, conduce Apel a distinguere fra

La polemica
contro l'anti-
fondazionalismo

Le evidenze
connesse
alla situazione
argomentativa

Il concetto di
autocontraddizione
pragmatica
o performativa
(cfr. il *Glossario*)

Impossibilità
dello scetticismo

L'ideale della
«fondazione
ultima»

L'«incontro»
fra la tradizione
continentale
e quella analitica

La trasformazione
semiotica
del kantismo

L'istanza
pragmatica

Comunità reale
e comunità ideale

comunità *reale* e comunità *ideale*. Sulla scia di Peirce, Apel è convinto che, al di là della comunità reale o di fatto, esista una comunità ideale o di diritto in grado di fungere da *norma* o *modello* della prima. Comunità che egli, per sottolineare come essa, al di là di ogni limite materiale o ideologico, sia idealmente aperta a tutti i parlanti, chiama «comunità illimitata della comunicazione» (cfr. par. 3.3).

La comunicazione
ideale

L'ammissione di una comunicazione ideale che, pur non esistendo di fatto, funziona da principio regolativo delle comunicazioni reali, coincide con l'ammissione di un gioco linguistico trascendentale che sta alla base di tutti i giochi linguistici particolari, cioè con la tesi dell'esistenza di una serie di norme ideali che regolano o disciplinano ogni comunicazione possibile. Da ciò l'idea di una semiotica *trascendentale* avente, come oggetto di indagine, le norme a priori, universali e necessarie, di ogni discorso significante. Norme che Apel identifica con «le quattro universali pretese di verità [...] che Habermas ha formulato per primo: "senso, verità, veridicità e giustezza"» (*Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio*, in AA.VV., *Etiche in dialogo*, cit., p. 33).

La semiotica
trascendentale

Le regole di base
dell'argomenta-
zione...

Infatti, sulla scia di Habermas (cfr. par. 2.2) anche Apel ritiene che ogni atto argomentativo implichi un patrimonio minimale di regole, ovvero: 1) una pretesa di *senso* o *comprensibilità*, derivante dal fatto che ogni argomentante risulta obbligato a dare un significato intersoggettivamente comprensibile a ciò che sostiene; 2) una pretesa di *verità*, derivante dal fatto che chiunque argomenta non può fare a meno di presupporre «la verità intersoggettivamente valida delle proposizioni» che usa; 3) una pretesa di *veridicità* o *sincerità*, derivante dal fatto che chiunque argomenta in modo serio accetta, per ciò stesso, di essere persuaso di ciò che dice; 4) una pretesa di *giustezza* o *correttezza normativa*, derivante dal fatto che ogni argomentante è tenuto a rispettare le norme che governano l'interazione comunicativa.

... e i suoi postulati
trascendentali

Queste regole, che sono iscritte nell'atto stesso del parlare, implicano, a loro volta, una serie di postulati trascendentali dell'argomentazione, quali: l'esistenza di un *gioco linguistico pubblico* (e quindi l'esistenza di altri soggetti argomentanti e di un mondo reale conoscibile); la possibilità di pervenire ad un *accordo* sul senso e la validità degli enunciati (nell'ambito di una comunità illimitata della comunicazione idealmente aperta a tutti i parlanti); la *pariteticità* dei soggetti argomentanti, che devono essere considerati come aventi eguali diritti e doveri: «nella comunità dell'argomentazione si presuppone il riconoscimento reciproco di tutti i membri come *partner* di eguale diritto alla discussione» (*Comunità e comunicazione*, trad. it., Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 239). Da ciò la portata strutturalmente etico-politica della teoria dell'argomentazione.

La portata
etico-politica
della teoria
dell'argomenta-
zione

3.3. La «macroetica planetaria»

Necessità e assenza
di una «macroetica
planetaria»

Apel afferma che mai come oggi si è avvertita la necessità di una «macroetica planetaria» e mai come oggi si è constatata la sua *assenza*. Infatti, osserva il filosofo, se si distingue fra un *microambito* (famiglia, matrimonio, vicinato), un *mesoambito* (la politica nazionale) e un *macroambito* (l'umanità nel suo complesso), si può facilmente rilevare come le norme morali attualmente efficaci presso tutti i popoli siano ancora concentrate nel microambito, mentre il macroambito degli interessi vitali sembra affidato a pochi iniziati. Inoltre, le morali tradizionali appaiono connesse a *particolari* visioni metafisico-religiose del mondo e risultano ancorate a *specifici* contesti geografico-culturali, al punto da configurarsi come altrettante «morali di gruppo» prive di universalità e in conflitto fra di loro. Ma come non avvertire, nell'età della scienza, la necessità di un'etica razionale e universale?

Insufficienza
delle morali
tradizionali

Eppure, se da un lato la mentalità scientifica sembra stimolare l'avvento di una tale etica, dall'altro sembra comprometterla. Infatti, rifacendosi al principio della avallutatività e alla legge di Hume (secondo cui non possiamo ricavare valori dai fatti), i filosofi

di tendenza neopositivistica e analitica hanno escluso la possibilità di un'etica razionalmente fondata, riducendo la morale ad una serie di opzioni soggettive. Apel ritiene invece che le regole a priori dell'argomentazione (verità, veridicità, giustizia ecc.) e i relativi postulati trascendentali (pariteticità dei soggetti argomentanti ecc.), insieme a quella *norma etica fondamentale* che prescrive di risolvere, mediante un confronto argomentativo di tipo dialogico, i possibili conflitti di interesse fra gli esseri umani, permettano di edificare un'etica della comunicazione di portata *razionale e universale*. Tale etica, precisa Apel, coincide con l'etica del discorso di cui ha parlato Habermas, ossia con una morale di natura cognitiva, deontologica, formale, universale e postkantiana (per il senso di queste determinazioni cfr. il par. 2.2). Un'etica che, pur focalizzando kantianamente e deontologicamente i *principi* dell'agire, risulta anche sensibile alle *conseguenze* di essi: «l'etica del discorso – a differenza dell'etica kantiana dell'imperativo categorico – non costituisce solo “un'etica della pura volontà buona”, un'“etica dell'intenzione” nel senso di Max Weber, ma un'“etica della responsabilità rispetto alle conseguenze”» (*Limiti dell'etica del discorso?*, cit., p. 40).

Tale forma di etica assume, come modello o criterio regolativo, la comunità illimitata della comunicazione (cfr. par. 3.2), cioè l'*ideale* di una società *democratica* composta di individui liberi ed eguali capaci di accordarsi fra di loro in modo pacifico e razionale. Per dare concretezza al motivo della comunità illimitata della comunicazione, Apel ha anche difeso la necessità di un'*opinione pubblica mondiale critica* (*eine kritisch rasonierende Weltöffentlichkeit*) in grado di pronunciarsi con senso di responsabilità planetaria sui grandi temi economici, politici, ecologici ecc.

4.

Come si è visto, il pensiero di Apel presenta, rispetto a quello di Habermas, delle constatabili «affinità», che non implicano tuttavia delle «dipendenze» a senso unico, ma, semmai, dei reciproci e fecondiflussi. Tant'è che Habermas, nella prefazione a *Coscienza morale e agire comunicativo* (1983), scrive che «fra tutti i filosofi viventi, nessuno ha determinato l'orientamento delle mie idee in modo più persistente che Karl Otto Apel» (*Etica del discorso*, cit., p. 3). A sua volta, Apel ha riconosciuto ad Habermas il merito di aver formulato «per primo» le «quattro universali pretese di validità del discorso» (*Limiti dell'etica del discorso?*, cit., p. 33).

Tutto ciò non toglie che, fra le prospettive dei due filosofi, esistano delle notevoli differenze. Infatti, pur insistendo sul nesso linguaggio-morale, che rappresenta la base comune dell'etica del discorso, la quale muove dalla persuasione che al linguaggio sia immanente «un *telos* [uno scopo] di intesa reciproca» e che sia possibile «ricavare i contenuti di una morale universalistica dai presupposti universali dell'argomentazione», i due studiosi si diversificano tra loro a proposito della giustificazione filosofica di tale nesso. Apel, come sappiamo, lo interpreta nei termini di una «fondazione ultima» di tipo trascendentale. Habermas, invece, programmaticamente sospettoso nei confronti delle pretese «fondative» della filosofia e delle varie forme di «deduzione trascendentale», lo interpreta alla stregua di un'ipotesi teorica (scientifica) ad alto livello di generalizzazione. Da ciò la differente qualifica delle rispettive dottrine: pragmatica *trascendentale* in Apel, pragmatica *universale* in Habermas.

Come si può notare, si tratta di un'alternativa netta. Tanto più che il tentativo di erigere l'edificio dell'etica del discorso sul terreno mobile delle «generalizzazioni empiriche» – anziché su quello granitico delle «certezze a priori» – rischia di far franare, a

Limiti
delle dottrine
neopositivistiche
e analitiche...

... e la ricerca di
un'etica razionale
e universale

Etica del discorso
ed etica della
responsabilità

Comunità
illimitata della
comunicazione
universale
democratica

... e la ricerca di
un'etica razionale
e universale...

Comunità
illimitata della
comunicazione

giudizio di Apel, tutta la costruzione, o, per lo meno, di renderla estremamente vulnerabile agli assalti di quel relativismo culturale e morale contro cui essa ha voluto erigersi a solido baluardo: «trovo nel mio amico Habermas una "falsa" modestia, che di fronte allo scetticismo e relativismo predominanti è sì comprensibile, ma [...] inutile e non opportuna» (*ivi*, p. 32). Su questi temi cfr. pure la sezione *Percorsi*.

Indicazioni bibliografiche

Opere principali di Habermas:

- J. Habermas - N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Libri, Milano 1973.
Teoria e prassi nella società tecnologica, Laterza, Roma-Bari 1978.
Per la ricostruzione del materialismo storico, Etas Libri, Milano 1979.
Agire comunicativo e logica delle scienze sociali, Il Mulino, Bologna 1980².
Cultura e critica, Einaudi, Torino 1980.
La crisi della razionalità nel capitalismo maturo, Laterza, Roma-Bari 1982².
Conoscenza e interesse, Laterza, Roma-Bari 1990.
La rivoluzione in corso, Feltrinelli, Milano 1990.
Il pensiero post-metafisico, Laterza, Roma-Bari 1991.
Dopo l'utopia. Il pensiero critico e il mondo d'oggi, Marsilio, Padova 1992².
Morale diritto politica, Einaudi, Torino 1992.
Etica del discorso, Laterza, Roma-Bari 1993².
Testi filosofici e contesti storici, Laterza, Roma-Bari 1993.
Dialettica della razionalizzazione, Unicopli, Milano 1994.
Teoria della morale, Laterza, Roma-Bari 1994.
Fatti e norme, Guerini e Associati, Milano 1996.
Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari 1997.
Teoria dell'agire comunicativo, Il Mulino, Bologna 1997.
 J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998.
L'inclusione dell'altro, Feltrinelli, Milano 1998.
Storia e critica dell'opinione pubblica, Laterza, Roma-Bari 1998⁵.

Opere su Habermas:

- G. Roncolini, *La crisi della legittimità borghese. Capitalismo e razionalità nel pensiero di J. Habermas*, Liguori, Napoli 1978.
 G. Gozzi, *Linguaggio, stato, lavoro. J. Habermas: teoria e ideologia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
 S. Maffettone, *Critica e analisi. Saggio sulla filosofia di Jürgen Habermas*, Liguori, Napoli 1980.
 AA. VV., *Ragione emancipativa*, Ila-Palma, Palermo 1982.
 M. Giacometti, *Lavoro. Interazione. Ideologia. Un saggio su J. Habermas*, Angeli, Milano 1982.
 AA. VV., *La svolta comunicativa*, Angeli Milano 1984.
 E. Agazzi (a cura di), *Ragione emancipativa*, Ila-Palma, Palermo 1984.
 M. R. Calcaterra, *Ideologia e razionalità in Habermas*, Gangemi, Roma 1984.
 M. Protti, *L'itinerario critico. Tre studi su J. Habermas*, Angeli, Milano 1984.
 G. Cunico, *Critica e ragione utopica*, Marietti, Genova 1988.
 R. Geuss, *L'idea di una teoria critica. Habermas e la Scuola di Francoforte*, Armando, Roma 1989.
 E. Agazzi, *Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. J. Habermas, K. O. Apel, H. G. Gadamer*, Liguori, Napoli 1990.
 F. Restaino, *Habermas, Difesa della ragione critica*, in *Storia della filosofia fondata da N. Abbagnano*, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, tomo 1° di G. Fornero, Utet, Torino 1991, pp. 871-894.
 E. Arens - R. Mancini (a cura di), *Habermas e la teologia*, Queriniana, Brescia 1992.
 A. De Simone, *Habermas. Le metamorfosi della razionalità e il paradosso della razionalizzazione*, Millella, Lecce 1992².
 M. Ostinelli - V. Pedroni (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su J. Habermas*, Angeli, Milano 1992.

- A. De Simone, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*, Quattroventi, Urbino, 1993².
- D. Rasmussen, *Leggere Habermas*, Liguori, Napoli 1993.
- S. Costantino, *Sfere di legittimità e processi di legittimazione. Weber, Schmitt, Lubmann, Habermas*, Giapichelli, Torino 1994.
- M. Mora, *Comunicazione e riflessività. Simmel, Habermas, Goffman*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- M. L. Perri, *Il mutamento di paradigma e la "patologia sociale" in J. Habermas*, Transeuropa, Ancona 1994.
- M. Bianchin, *Ragione e linguaggio. Ermeneutica, epistemologia e teoria critica in J. Habermas*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- A. De Simone, *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Quattroventi, Urbino 1995.
- S. Belardinelli, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociali*, Angeli, Milano 1996.
- L. Di Pinto, *J. Habermas, H. Arendt, N. Hartmann. Tritico di estetica*, Levante, Bari 1996.
- W. Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Monelli (CZ) 1996.
- S. Cirrone, *Le regole dei giochi. Per un modello procedurale di razionalità: Habermas contro Habermas*, Edizioni del Prisma, Catania 1997.

Opere principali di Apel:

- L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975.
- Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.
- Il logos distintivo della lingua umana*, Guida, Napoli 1989.
- Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992.
- Discorso, verità, responsabilità*, Guerini e Associati, Milano 1997.

Opere su Apel:

- R. Mancini, *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di K. O. Apel*, Marietti, Genova 1988.
- A. Marcarino, *Sociologia dell'azione comunicativa*, Guida, Napoli 1988.
- S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di K. O. Apel*, Marietti, Genova 1988.
- E. Agazzi, *Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. J. Habermas, K. O. Apel, H. G. Gadamer*, Liguori, Napoli 1990.
- G. Fornero, *Apel: l'etica della comunicazione e la fondazione razionale di una macroetica universalistica della co-responsabilità*, in *Storia della filosofia* fondata da N. Abbagnano, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, tomo 2° di G. Fornero - F. Restaino - D. Antiseri, Utet, Torino 1994, pp. 221-244.
- A. Punzi, *Discorso patto diritto. La comunità tra consenso e giustizia nel pensiero di K. O. Apel*, Giuffrè, Milano 1996.
- R. Spinaci, *Razionalità discorsiva e verità. La concezione trascendentalpragmatica di K.-O. Apel*, La Quercia, Genova 1996.

Glossario e riepilogo

HABERMAS

Ragione critica. Alla base del pensiero di Habermas sta l'idea di una ragione critica al servizio dell'emancipazione umana. Ragione che, dagli iniziali connotati dialettici di tipo neomarxista e francofortese, ha finito per assumere i tratti dialogici e postkantiani di un'universale etica del discorso (v.) e per approdare ad una forma di «liberalismo intersoggettivo e comunicativo» (L. Ceppa). E ciò all'insegna di una difesa critica della modernità (v.).

Conoscenza e interesse. Contro l'ideale di un presunto sapere «puro», Habermas ha insistito sul radicamento antropologico-sociale dell'attività conoscitiva, facendo corrispondere, ad ogni tipo di scienza, un determinato interesse: «All'approccio delle scienze empirico-analitiche inerisce un interesse conoscitivo *teorico*, a quello delle scienze storico-ermeneutiche uno *pratico* e a quello delle scienze orientate criticamente l'interesse conoscitivo *emancipativo*».

Critica dell'ideologia. È il programma di un «filosofare critico» indirizzato a liberare l'umanità da ogni forma di mistificazione ideologica e di dominio economico-politico. Sorta in antitesi ad una comunicazione sociale «distorta», cioè basata sulla menzogna, sulla falsa coscienza e sulla sopraffazione, la critica dell'ideologia fa valere le istanze del «retto vivere», ovvero di una comunità ideale fondata su valori come la verità, la libertà e l'eguaglianza. Da ciò la sua natura di «meta-ermeneutica critica» o di «ermeneutica del profondo» (*Tiefenhermeneutik*) orientata a costruire un tipo di convivenza esente dall'accecamento ideologico e dalle condizioni *materiali* che impediscono un'autentica *comunicazione umana*.

Pragmatica universale. Nell'ambito della riflessione contemporanea sul linguaggio il termine «pragmatica» indica le ricerche (o le dottrine) che insistono sul rapporto fra linguaggio e forme di vita, ovvero sulla relazione dei segni con chi li usa. A differenza della pragmatica *empirica* che studia le condizioni particolari e contingenti della comunicazione effettiva, la pragmatica universale (o formale) studia le condizioni universali e necessarie che, a guisa di veri e propri «universali pragmatici», stanno alla base di ogni possibile comunicazione linguistica.

Etica del discorso (*Diskursethik*). La particolare forma di etica, di cui Habermas e Apel sono i principali teorici, che si propone di fornire una fondazione razionale e universale dei principi dell'agire, facendo leva sulla forma linguistica della comunicazione umana e su quella sua modalità specifica che è l'argomentazione (*Diskurs*). Secondo tale etica, chiunque argomenta in modo sensato presuppone implicitamente alcune «pretese universali di validità» (giustizia, verità, veridicità e, ovviamente, senso e comprensibilità) che non hanno soltanto una portata logico-linguistica, ma anche una valenza etico-politica. Infatti, esse, oltre che presupporre la sostanziale uguaglianza o pariteticità dei partecipanti al dialogo sociale (che idealmente sono tutti sullo stesso piano), implicano che la comunicazione sia libera da costrizioni esterne o interne, in maniera tale che le prese di posizione non siano dettate dall'autorità, dalla violenza o dall'interesse, ma soltanto «dalla forza di convincimento delle ragioni migliori». Quando il discorso soddisfa *tutte* queste istanze, si ha la *situazione discorsiva ideale*, ovvero un modello controfattuale di società giusta e *democratica*, costituita da uomini liberi ed eguali, che dialogano fra di loro intorno a questioni di ordine collettivo,

cercando di comporre in modo razionale i propri conflitti di interesse. In virtù delle sue caratteristiche, l'etica del discorso si configura come un'etica *cognitivistica* (poiché fonda la morale sulla ragione); *deontologica* (poiché difende il carattere vincolante dei principi etici); *formalistica* (perché non stabilisce norme o contenuti specifici, ma i principi generali dell'agire comunicativo); *universalistica* (poiché essendo ancorata ai presupposti universali dell'argomentazione pretende di valere per tutti gli esseri ragionevoli); *postkantiana* (poiché pur accettando l'impostazione di fondo della morale critica si differenzia da essa per l'impostazione dialogico-comunicativa).

N.B. Pur essendo di orientamento deontologico, l'etica del discorso, per volontà dei suoi fautori, si presenta anche come un'etica postkantiana della *responsabilità*, attenta alle conseguenze – e non solo ai principi – dell'agire.

Mondi e modelli del sapere e dell'agire. Habermas distingue tre mondi: il mondo oggettivo dei fatti e degli eventi, il mondo sociale delle norme e il mondo soggettivo dei parlanti. A ciascun mondo corrisponde uno specifico livello di sapere e una peculiare pretesa di validità: livello e pretesa di verità proposizionale, di giustizia normativa e di veridicità soggettiva. A ciascuno di questi mondi e a ciascuno di questi livelli e pretese di validità corrispondono diverse modalità di azione: l'agire *teleologico* (proprio di chi persegue scopi nel mondo dei fatti), l'agire *regolato da norme* (proprio di chi agisce in un contesto comunitario) e l'agire *drammaturgico* (proprio di chi si autorappresenta davanti agli altri).

Agire strumentale e comunicativo. Habermas distingue due tipi di agire razionale: uno strumentale e l'altro comunicativo. Il primo è motivato da interessi tecnico-strategici ed è finalizzato al *successo* e all'autoaffermazione. Il secondo è motivato da interessi ermeneutici ed è finalizzato alla reciproca comprensione e *intesa*. Più in generale, «Che cosa individua in prima istanza l'agire comunicativo rispetto ad ogni altro tipo di agire? Due elementi: l'intenzione di intendersi (non necessariamente il raggiungimento effettivo dell'intesa) e il linguaggio come *medium*, nel senso che al linguaggio è immanente il *telos* dell'intesa. Viceversa, l'agire non-comunicativo è caratterizzato da un'attività che mira allo scopo di autoaffermarsi (mira al "successo" o alla "influenza" sull'altro); a tale obiettivo viene subordinato il linguaggio, che risulta pertanto strumentalizzato e deviato rispetto al *telos* dell'intesa. Agire comunicativo e agire strategico sono paradigmaticamente due meccanismi alternativi di coordinamento dell'azione sociale» (G. E. Rusconi).

Sistema e mondo della vita. Agire strumentale e comunicativo (v.) caratterizzano due livelli distinti, ma complementari, della società: la società come sistema e la società come mondo della vita. Il sistema risulta qualificato dall'agire tecnico-strumentale-strategico e trova i suoi strumenti strutturanti nei media non linguistici del denaro e del potere. Il mondo della vita risulta qualificato dall'agire comunicativo e trova i suoi elementi di coesione nelle forme linguistiche della tradizione culturale e dei valori condivisi. In quanto tale, il mondo della vita funge sia da orizzonte e sfondo dell'agire comunicativo (che «rimane alle spalle dei partecipanti alla comunicazione»), sia da «serbatoio» nel quale si conservano e trasmettono i risultati delle interpretazioni delle generazioni precedenti, sia da mezzo di trasmissione delle tradizioni culturali (e quindi da luogo dove si stabilizza l'integrazione sociale e si conformano le identità individuali). Al posto della dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione, Habermas elegge, a chiave interpretativa delle società odierne, la dialettica fra sistema e mondi della vita. La sua tesi di fondo è che il sistema, dopo essersi reso autonomo nei confronti dei mondi della vita strutturati comunicativamente, tende poi a interferire negli stessi mondi della vita, generando, nei loro confronti, una sorta di «colonizzazione».

- (**Moderno e postmoderno.** Contro i teorici del postmoderno, Habermas afferma che la modernità non è affatto «conclusa», ma soltanto «incompiuta». Di conseguenza, essa non va rifiutata ma soltanto adeguatamente tradotta in atto. Infatti, gli ideali illuministici cui essa si ispira (ragione critica, progresso ecc.) sono tuttora validi: «Dobbiamo cercare di aggrapparci alle intenzioni dell'illuminismo, per quanto deboli possano essere o dobbiamo considerare l'intero progetto della modernità una causa persa?».
- (**Universalismo sensibile alle differenze.** Espressione che sintetizza uno degli aspetti più caratteristici del pensiero dell'ultimo Habermas, il quale, pur rimanendo fedele agli ideali universalistici della sua dottrina, cerca di salvaguardare le particolarità e le differenze.
- (**Morale e disincanto postmetafisico.** L'ultimo Habermas ritiene che dopo la crisi della metafisica e delle tradizionali visioni religiose del mondo l'etica debba cercare di legittimarsi in senso post-metafisico, senza rinunciare, per questo, al programma cognitivista di una fondazione *razionale* delle proprie istanze.

Apel

- (**Antifondazionalismo-fondazionalismo.** Contro l'antifondazionalismo, ossia contro la tendenza a ritenere che non vi siano conoscenze certe e filosoficamente fondate, Apel, ispirandosi all'ideale di una «fondazione ultima» (*Letzbegründung*) del sapere, sostiene che vi sono alcune evidenze indubitabili, testimoniate dal fatto che chi le nega finisce per cadere in una manifesta autocontraddizione performativa (v.).
- (**Autocontraddizione pragmatica o performativa.** Espressione usata da Apel per alludere ad una specifica forma di contraddizione linguistico-concettuale. Poniamo che un individuo dica: «Asserisco di non esistere». In questo caso, la sua contraddizione non è di tipo *logico* (in quanto egli non afferma e nega, nello stesso tempo, uno stesso predicato di uno stesso soggetto), ma di tipo *pragmatico o performativo*, in quanto si assiste ad una palese contraddizione fra quel che si *fa* o *esegue* (*performance*) e quel che si *dice* (in questo caso, l'affermazione «non esisto» risulta in contrasto con quello che si fa o esegue pronunciandola. Infatti, chi dice di non esistere deve per forza esistere). In altri termini, distinguendo una doppia struttura del discorso, cioè fra un elemento *performativo* (l'atto o la *performance* che si esegue enunciando una certa proposizione) e un elemento *proposizionale* (il contenuto o la proposizione che viene enunciata), Apel mette in luce come, in taluni casi, si neghi contraddittoriamente, nella parte proposizionale, ciò che si afferma nella parte performativa.
N.B. Il concetto di autocontraddizione pragmatica o performativa gioca un ruolo centrale nella teoria dell'argomentazione e della comunicazione, poiché permette di stabilire che chiunque tenti di negare argomentativamente le regole dell'argomentazione perviene ad un suicidio filosofico.
- (**Trasformazione semiotica del kantismo.** Espressione con cui si designa il progetto di una «trasformazione» della filosofia indirizzata a stabilire un «incontro» fra tradizione continentale e tradizione analitica. Trasformazione che consiste: 1) nell'attribuire al linguaggio, visto come sistema di segni (semiotica = teoria dei segni), quella funzione strutturante e legislatrice della realtà che Kant attribuiva alle forme a priori; 2) nel porre, al posto dell'astratto e coscienziale «io penso», la comunità concreta dei parlanti.
- (**Comunità ideale.** Rifacendosi a Peirce, Apel è convinto che, al di là della comunità reale o di fatto, esista una comunità ideale o di diritto in grado di fungere da *norma* o *modello* della prima.