

Marco Ivaldo

FONDAZIONE E APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO DELL'ETICA La proposta di Karl-Otto Apel

Il pensiero di Karl-Otto Apel (Düsseldorf 1922) si presenta come un programma di «trasformazione della filosofia» in senso globale¹. Anche se la posizione apeliana viene sovente richiamata e illustrata nel contesto della problematica e negli studi di «filosofia pratica» (non senza ragione, per altro, dato il forte interesse dell'autore per le questioni dell'«etica nell'età della scienza»), il programma di Apel intende in realtà abbracciare e rinnovare l'intera filosofia². L'alternativa con cui Apel apre l'introduzione a *Die Transformation der Philosophie* è «superamento o trasformazione della filosofia» (TPh, I, 9); l'alternativa è dunque radicale, investe l'esserci stesso di qualcosa come la «filosofia» nel quadro della cultura intellettuale e scientifica. Il programma apeliano è, come è noto, ancora in svolgimento. Così come è venuto concretandosi fino a ora, ritengo che tale programma sia degno di attenzione per i seguenti motivi: a) esso si propone una confutazione argomentata sia delle posizioni di tipo «scientifico» che di quelle di tipo «debolistico» e costituisce un tentativo di spezzare la loro (paralizzante) «complementarietà»; b) rappresenta un programma di elaborazione di una razionalità di tipo filosofico, alla cui costituzio-

¹ *Transformation der Philosophie* è il titolo dell'opera finora più emblematicamente espressiva dell'intento e dei contenuti del programma filosofico di Apel. L'opera è stata pubblicata presso Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, in due volumi: I. *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*; II. *Das Apriori der Kommunikatonsgemeinschaft*. Verrà d'ora innanzi citata con la sigla TPh, seguita dall'indicazione del vol. e della pag.. Ne esiste una traduzione it. parziale: *Comunità e comunicazione*, trad. G. Carchia, con introduzione di G. Vattimo, Rosenberg e Sellier, Torino 1977.

² In questo senso si pronuncia ad esempio Vittorio Hösle, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteismus der Intersubjektivität*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», vol. 40, q. 2, pp. 235-256. Di Hösle si veda anche in questa prospettiva: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984, p. 748.

Della già considerevole letteratura secondaria su Apel mi limito a ricordare la Festschrift per il 60° compleanno del filosofo, che contiene anche una serie di contributi sul suo pensiero: *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, a cura di W. Kuhlmann e D. Böhler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982; e, per quanto riguarda gli studi italiani, il saggio di Stefano Petrucciani, *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Marietti, Genova 1988, che presenta la prima ricostruzione monografica complessiva del pensiero apeliano in Italia. Il saggio di Petrucciani è anche corredato da una bibliografia basilare. Altri studi o prese di posizione verranno richiamate nel corso del saggio.

ne concorrono sia un recupero critico della verità interna di alcune posizioni cruciali del pensiero contemporaneo (es. ermeneutica, filosofia del linguaggio, pragmatismo, critica dell'ideologia) sia uno svolgimento innovativo del paradigma della filosofia trascendentale di Kant (e Fichte); c) solleva in termini critico-costruttivi la questione del che cosa significhi propriamente «fondazione», e «fondazione ultima» (*Letztbegründung*) in filosofia, avanzando una proposta di soluzione che recupera la lezione dei «classici» (Socrate, Aristotele, Agostino, Descartes, Kant) ma insieme la «ristruttura» alla luce della acquisizione della «svolta ermeneutica» e della «svolta linguistica» nel pensiero contemporaneo; d) illustra in maniera argomentativa che la «trasformazione della filosofia» e la connessa ricerca di una «fondazione» né logico-matematica né scientifica ma propriamente filosofica, rinviano al ruolo centrale di una «intersoggettività costituente» (in senso teorico e pratico), ruolo che il pensiero filosofico deve elaborare onde uscire dalla sua (attuale) *impasse* «interna» e corrispondere alla sua funzione pubblica «esterna»; e) pone in luce infine che di tale «intersoggettività» fa parte in maniera coesistente una struttura etica, sì che proprio sollevandosi al livello della intersoggettività si possono riunire — senza però attuare una forzosa *reductio ad unum* - le due parti della filosofia che Kant, rimasto interno ad un «solipsismo metodico» dell'«io penso», non era riuscito a sintetizzare se non in modo «soggettivo», e che Hegel, il quale pensa in base all'idea dell'«assoluta soggettività», ha sì «conciliato», ma secondo una «mediazione totale» che cancella la differenza, rilevante dal punto di vista pratico, fra essere e dover essere, fra fatti e norme; f) di questa struttura etica il programma apeliano si prefigge di enucleare sia il momento propriamente fondativo ideale (etica del discorso, parte A dell'etica) sia il momento applicativo (etica del discorso *qua* etica della responsabilità, parte B dell'etica), contribuendo a stabilire la distinzione, praticamente rilevante, fra la dimensione del fondamento della moralità e la dimensione del giudizio morale.

Naturalmente l'impresa filosofica di Apel, proprio e anche per la sua pretesa globale, ha richiamato e richiama molte osservazioni critiche, soprattutto da parte di chi ne avversa la prospettiva decisamente «fondazionale»³. In questo mio saggio non mancherò di esprimere qualche riserva, o meglio qualche questione aperta che ritengo emerga dal pensiero apeliano, ma formulerò (in breve) le mie osservazioni non da un punto di vista «antifondazionale» (scientifico o «debolistico»), ma assumendo come positivo il programma di

³ Cfr. ad esempio la presa di posizione di Hans Albert, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1975. Diversa è la posizione di Jürgen Habermas, il quale condivide con Apel l'idea di una fondazione transcendental-pragmatica dell'etica («spetta a K.O. Apel soprattutto il merito di aver riportato alla luce la dimensione ormai sepolta della fondazione non deduttiva delle norme etiche fondamentali», in J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 90; tr. it. *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari 1985) ma ritiene che tale programma possa rinunciare senza danno alla pretesa della «fondazione ultima». Su questo punto si vedano però le osservazioni pertinenti di Petrucciani, cit., pp. 61 ss.

una ricostruzione della razionalità propriamente filosofica secondo un paradigma trascendentale. L'oggetto in positivo di questo saggio è però di presentare alcuni momenti che reputo rilevanti del programma apeliano in merito alla questione della fondazione e della applicazione di un principio dell'etica, questione che, come ho ora annunciato e come mi auguro apparirà dal seguito, non è «seconda», o «secondaria», ma fa tutt'uno con quella della realizzazione dell'intera trasformazione della filosofia. Procederò (I) illustrando alcune linee di contesto, indi (II) enucleando l'idea pragmatico-trascendentale di fondazione, poi (III) quella di applicazione del principio dell'etica, e infine (IV) terminerò con alcuni rilievi.

I. *Sfida esterna e sfida interna*

Un punto forte della ricerca apeliana è che essa non si propone la determinazione di un principio dell'etica solo per ragioni interne alla storia delle teorie, né soltanto per corrispondere a problematiche contingenti con qualcosa come dei «consigli morali» o enucleando comportamenti «preferibili»; Apel riunisce i due livelli, o meglio parla di una «doppia sfida» per l'etica⁴, una «sfida esterna» e una «sfida interna» (P, 21), il cui «rapporto contraddittorio» disegna la «paradossalità della situazione problematica» (TPh, II, 359) dell'etica contemporanea.

La struttura della *sfida esterna* è la seguente: la scienza e le conseguenze tecnologiche della scienza aumentano, in misura imparagonabile rispetto al passato, la sfera delle possibilità operative degli uomini (del «fattibile»), e proprio perciò richiedono la elaborazione di un'etica universale vincolante per la società umana nel suo complesso (nel senso di una capacità di anticipazione di fini razionali e di una valutazione razionale delle possibili conseguenze dirette o indirette delle azioni). La struttura della *sfida interna* è la seguente: se la razionalità avalutativa interna della scienza come sistema di conoscenze si erige a modello e paradigma della razionalità filosofica in quanto tale, la richiesta di una posizione razionale dei fini e di una valutazione razionale delle conseguenze (ossia di un'etica universale vincolante) è non soddisfacibile. L'etica nell'età della tecnoscienza è dunque — ecco la situazione paradossale — necessaria e impossibile. Ritengo che sia questa posizione del problema dell'etica che sollecita Apel a tentarne una soluzione in termini «radicali», precisamente nel senso della ricerca di una «fondazione ultima» del principio morale, la quale a)

⁴ Cfr. K.-O. Apel, *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza*, tr. it. di G.F. Frigo, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988, pp. 15-45 (sigla: P). Cfr. anche TPh, II, 359-378. Nella delineazione della doppia sfida mi riferisco anche alle linee tracciate da K.-O. Apel nel corso *Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. Versuch einer anthropologischen und historischen Rekonstruktion der Situation und einer Neubegründung der Ethik*, tenuto presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli dal 21 al 26 febbraio 1983 e per il quale rinvio alla mia nota *Karl-Otto Apel: l'etica nell'epoca della scienza*, in «Humanitas», 3, 1983, pp. 406-413.

valga a istituire un'etica di tipo normativo (ovvero a rispondere alla domanda: tutto ciò che si può, anche si deve?); b) ricontestualizzi la razionalità scientifica nel suo fondamento trascendentale, relativizzandone così il paradigma nell'intero della ragione (logica ed etica); c) eviti le scorciatoie «deboli» della regressione alle «convenzioni» o del ricorso ad un «decisionismo» delle situazioni, proprie di un eventuale (ma diffuso) anti-scientismo; si tratta invece di elaborare una «alternativa filosofico-trascendentale allo scientismo» (TPh, II, 186) senza condannare in modo globalistico e velleitario la scienza.

Osserviamo in maniera più specifica la struttura della *sfida esterna* all'etica contemporanea. L'espansione del «fattibile» tecnoscientifico non può essere più soddisfacentemente regolata dalle norme morali che strutturano la convivenza dei piccoli gruppi umani, ma richiede la formulazione argomentata del principio di una «macroetica della umanità sulla terra finita». Qui Apel richiama una distinzione fra microambito (famiglia, matrimonio, vicinato), mesoambito (piano della politica nazionale) e macroambito (destino dell'umanità) in ordine agli effetti possibili delle azioni umane. Le norme morali attualmente efficaci presso tutti i popoli sono in prevalenza ancora sempre concentrate sul microambito. Nel mesoambito nazionale le decisioni politiche non sono regolate da norme morali ma da una «ragione di stato» che si vuole moralmente neutrale, e che — si potrebbe aggiungere — opera come una tecnica combinatoria di interessi senza in generale l'introduzione di criteri di discernimento e di valutazione morali degli stessi. Nel macroambito sovranazionale le relazioni fra gli uomini e i popoli, nonostante le «dichiarazioni universali», sono ancora sempre regolate dalla rappresentazione dei loro «interessi vitali» più che da una morale universale vincolante; per di più la determinazione di tali «interessi» è lasciata nelle mani della «razionalità degli esperti», mentre difetta una strategia realistica di partecipazione degli uomini ad una responsabilità solidale delle conseguenze delle loro azioni; questa strategia richiederebbe il riconoscimento intersoggettivo del principio di un'etica della responsabilità, ma la possibilità di una fondazione argomentata di tale principi è messa in questione da paradigmi «scientifici» o «decisionisti». I rischi connessi a questa mancanza di una macroetica si fanno oggi particolarmente visibili dinnanzi alla sfida della guerra nucleare (ove è in gioco la sopravvivenza dell'umanità) e alla sfida ecologica (ove è in gioco la sussistenza dell'ecosfera e, conseguentemente, della vita umana). In relazione a queste due sfide si rende palpabile lo iato sempre più pronunciato che si profila oggi fra il «mondo di incidenza» (*Wirkwelt*) aperto dal potere tecnico-dispositivo che tende sempre più a dilatarsi, e il residuale «mondo di osservazione» (*Merkwelt*) e le «abitudini» quasi-morali che stabilizzano i comportamenti nel quadro delle relazioni «corte» (parentali, di gruppi ecc.). Queste «abitudini» appaiono radicalmente insufficienti a regolare il comportamento umano nel macroambito.

Rispetto a questa delineazione della struttura della sfida esterna dell'etica, operata da Apel, si possono addurre alcune osservazioni. *In primo luogo*, Apel coglie, in maniera puntuale ed efficace, che la questione etica nel nostro

tempo, di fronte a processi economici e tecnologici di «mondializzazione», ha una costitutiva dimensione «macro», ossia è pertinente la responsabilità solidale dell'intera umanità sulla terra finita. La pragmatica trascendentale apeliana anche per questo aspetto si rivela erede della prospettiva «cosmopolitica» del trascendentalismo di Kant. *In secondo luogo*, se è vero che l'intenzione normativa in campo morale si è prevalentemente concentrata all'ambito delle relazioni «corte» (in particolare morale sessuale e familiare), ciò non significa però che questo ambito stesso rappresenti oggi una sorta di «zona franca» non toccata dal raggio delle applicazioni tecnologiche della scienza. La dilatazione del «fattibile» tecnologico nel campo biomedico, ad esempio, solleva questioni cruciali di tipo morale proprio anche nell'ambito «micro» delle relazioni parentali, familiari ecc., questioni che non sembra possano trovare semplice risposta con il ricorso alle «abitudini» quasi-morali convenzionali. L'etica del discorso, come etica con pretese universali, non può allora omettere di abbracciare anche il campo tutt'altro che pacifico delle questioni morali nel «microambito». *In terzo luogo*, Apel vede giustamente un problema che si pone nel «mesoambito» delle politiche nazionali, sollevato dalla messa in atto di politiche improntate a principi che si vogliono moralmente neutrali («ragion di Stato») e che non fanno riferimento a norme etico-politiche; vedremo più oltre le implicazioni di un'etica universale del discorso sul piano etico-politico. Si possono però anticipare due punti: a) l'applicazione dell'etica del discorso prescrive di sostituire via via le istituzioni politiche tradizionali con altre istituzioni che sempre più tengano conto del «principio di universalizzazione» della metaistituzione del discorso argomentativo, conservando allo stesso tempo quelle istituzioni che già incorporino in sé elementi che hanno il loro principio regolativo nel principio del discorso argomentativo stesso (es. lo Stato democratico di diritto); b) l'etica del discorso non ha però ancora trattato in modo soddisfacente a mio avviso problemi quale quello di un'etica pubblica postconvenzionale, ovvero della formazione di ciò che con Erich Weil si può chiamare «morale vivente», evitando i due rischi di una assunzione acritica dei «valori» incorporati «nelle abitudini» e nelle convenzioni date o di un loro rigetto «astratto», privo della mediazione del discernimento (in questo senso Apel prende criticamente le distanze dal «neoaristotelismo neoconservatore», ma forse la *vis critica* gli preclude la possibilità di selezionare il potenziale veritativo dell'etica di Aristotele per quanto riguarda la costituzione dialettica di un ethos della cittadinanza)⁵.

Passiamo ora ad approfondire la struttura della *sfida interna*. Essa — come si diceva — deriva dalla impraticabilità di una fondazione razionale ultima del

⁵ Per la critica del «neoaristotelismo neoconservatore» cfr. K.-O. Apel, *L'universalismo postkantiano nell'etica alla luce dei suoi malintesi attuali*, tr. it. di N. Valerio, in «Paradigmi», a. VI, n. 16, 1988, pp. 7-22 (sigla: U). Per una ripresa critica del potenziale veritativo dell'etica di Aristotele cfr. Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979; Id., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987. Di Erich Weil, cfr. *Philosophie politique*, I ed. 1956, II ed. Vrin, Paris 1966 (tr. it., *Filosofia politica*, di L. Battaglia Cofrancesco, Guida, Napoli 1973).

principio dell'etica, se come paradigma di tale fondazione viene assunto quello della razionalità scientifica avalutativa. Ora, la convinzione di tale impraticabilità o almeno la accettazione di essa come un «dato di fatto» è un fenomeno culturale diffuso, a causa di quello che Apel chiama il «sistema di complementarietà» fra scientismo ed esistenzialismo irrazionalistico.

Questo «sistema» si sviluppa a partire da una posizione epistemologica che nella filosofia e scienza sociale contemporanea venne presentata soprattutto da Max Weber⁶ e che è condivisa, ad esempio, da Karl Popper e la sua scuola. Per essa «la possibilità della validità intersoggettiva degli argomenti procede in generale tanto lontano quanto la possibilità dell'oggettività scientifica nell'ambito delle scienze formali logico-matematiche e nell'ambito delle scienze reali empirico-analitiche. Ora, poiché norme e giudizi di valore non possono essere mai derivati né dal formalismo di conclusioni logico-matematiche né da conclusioni induttive da fatti, l'idea di oggettività scientifica sembra rinviare la pretesa di validità delle norme morali e dei giudizi di valore nell'ambito della soggettività non vincolante. Le pretese di validità dell'etica espresse, implicitamente o esplicitamente, in contesti di tipo ideologico o di visioni del mondo, debbono a quanto pare essere ricondotte a reazioni irrazionali, emozionali, oppure a decisioni arbitrarie altrettanto irrazionali» (TPh, II, 361-362).

Come è noto Max Weber distingue un livello di «razionalità rispetto allo scopo» (o meglio, secondo Apel: una «razionalità mezzi-fini» (EV, 378)) e un livello di «razionalità rispetto al valore», e pone la prima forma di razionalità, in quanto razionalità strategica che calcola la scelta dei mezzi per un fine con attenzione alle possibili conseguenze delle azioni, come un livello superiore di razionalizzazione. La posizione subordinata che Weber attribuisce alla «razionalità rispetto al valore» (ove la posizione dei fini e la scelta dei mezzi accade senza la considerazione delle conseguenze, semplicemente per la «convinzione» del valore interno e incondizionato di un determinato tipo di azione) è comprensibile, secondo Apel, in base a due «presupposti» del pensiero weberiano: a) dietro la rappresentazione di un'azione da compiersi come incondizionatamente valida senza riguardo alle conseguenze si cela la concezione di Kant di un «dovere imprescindibile» nel senso dell'imperativo categorico (con ciò Weber, assieme alla filosofia neo-kantiana dei valori, intende il valore interno incondizionato di un certo tipo di azione in una accezione non solo etica, ma anche estetica e religiosa); b) che questa forma di orientazione razionale rispetto al valore sia «meno razionalizzata» del paradigma di razionalità mezzi-fini, dipende dalla convinzione weberiana che gli assiomi ultimi di valutazione

⁶ Per la valutazione apelianiana del paradigma di razionalità di Max Weber cfr. *Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?*, in «Archivio di filosofia», a. 51, n. 1-3, 1988, pp. 375-434 (sigla EV). Cfr. anche *Il problema della razionalità dell'interazione sociale*, conferenza tenuta il 26 febbraio 1983 presso l'Istituto italiano per gli Studi filosofici in Napoli, dattiloscritto di pp. 48; versione a stampa Karl-Otto Apel, *The Question of the Rationality of Social Interaction*, in *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, a cura di K.K. Cho, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pp. 9-29.

sono fra loro incommensurabili e pertanto debbono essere considerati una questione di decisioni prerazionali o irrazionali della coscienza («ognuno deve scegliersi i propri dei»). Il paradigma della razionalità rispetto al valore offre per Weber la base di un'«etica della convinzione» (nel senso del Discorso della montagna o dell'etica di Kant). Il paradigma della razionalità rispetto allo scopo diviene invece fondamento di un'«etica della responsabilità» (ad esempio, tale è per Weber il modello dell'etica del politico). Ora, benché «l'etica della convinzione» sia irrinunciabile, è tuttavia all'«etica della responsabilità» che compete, secondo Weber, un superiore rango di razionalizzazione: questa «calcola» la scelta dei mezzi in relazione ai fini attraverso una ponderazione delle conseguenze, e non trascende, come la prima, questa dimensione calcolativa attraverso decisioni soggettive prerazionali o irrazionali.

Tuttavia, osserva Apel, proprio anche l'«etica della responsabilità» nel senso di Weber si presenta, nei suoi criteri di valutazione ultimi, come infondata. Secondo questo paradigma infatti la valutazione etica si darebbe *da se stessa*, non appena la scienza avalutativa (empirica o formale) abbia derivato dai dati di fatto conoscibili tutte le conseguenze che se ne possono trarre. L'autentica valutazione etica sui risultati di tali indagini dovrebbe pertanto ricavarsi a partire da decisioni soggettive di coscienza, non ulteriormente fondabili, dei singoli che vi sono coinvolti. Il paradigma dell'«etica della responsabilità» nel senso di Weber (e di Popper) non fornisce in definitiva il criterio di una fondazione *razionale* ultima di ciò che è «morale» e «responsabile», ma su questo piano del normativamente vincolante in senso morale ultimo rinvia ad una scelta prerazionale e, potenzialmente, irrazionale: «una scelta della ragione stessa (*genitivo oggettivo!*), la quale non è fondabile mediante alcun criterio razionale, e può quindi risultare anche (altrettanto) contro la ragione - e, per questo, contro la morale e la responsabilità» (P, 19). Si può osservare che la decisionalità infondata della valutazione etica ultima può anche funzionare in direzione inversa a quella ora indicata: la razionalità calcolante mezzi-fini-conseguenze non soltanto può preparare il campo della decisione, ma può, «data» una scelta (prerazionale) di un certo orizzonte di valori, intervenire a razionalizzarne la realizzabilità in un senso efficiente e funzionale. In ambedue i casi vige una complementarità solidale di scientismo e decisionismo morale *contro* una fondazione razionale ultima del principio morale.

In uno studio recente⁷ Apel allarga il quadro della sfida interna dell'etica. Egli parla della «rivolta contro la pretesa di principi morali universali come 'fenomeno epocale' nell'Occidente» (U, 7). Sono emblematiche di questa rivolta alcune prese di posizione contemporanee orientate in senso anarchico-estetico (ad es. Michel Foucault e soprattutto Jean François Lyotard) nelle quali si esprime come una «eccitazione emotiva contro l'universale» e che si rivolgono contro la desiderabilità stessa di *consensi* discorsivo argomentativi.

⁷ Si tratta di Karl-Otto Apel, *L'universalismo postkantiano nell'etica alla luce dei suoi malintesi attuali*, cit. alla nota 5.

Il discorso filosofico e pratico-politico, con cui ne va della verità, più precisamente della validità intersoggettiva di norme capaci di produrre consenso, dovrebbe essere sostituito con un discorso estetico-ermeneutico, altrettanto «infinito» quanto non vincolante, in cui si deve mirare (così in Lyotard) piuttosto al *dissenso* che al consenso. Apel affianca al neomodernismo francese quello che egli definisce il «neoaristotelismo ermeneutico» tedesco-federale (di orientamento neoconservatore), che rifiuta sia l'etica kantiana del dovere sia l'etica del discorso di stampo universalistico. Odo Marquard ad esempio⁸ oppone alla pretesa veritativa in ordine alla legittimazione delle norme capaci di consenso, propria dell'etica del discorso, altri due tipi di discorso: il «discorso parlamentare» (motto neohobbesiano: *auctoritas, non veritas facit legem*) e il discorso ermeneutico «letteralizzato» (motto: *originalitas, non veritas facit interpretationem*). Il rifiuto della pretesa universalistica avviene nel senso di una riduzione pragmatico ermeneutica dell'orizzonte morale alle convenzioni che di volta in volta valgono fattualmente, e precisamente: a positività vincolanti (procedimenti e convenzioni istituzionali); a interpretazioni estetico-ermeneutiche non vincolanti. Ma alla rivolta contro l'universalismo nell'etica si può ricondurre anche una terza posizione, quella di un «pragmatismo progressivo» (nella linea di Richard Rorty), che — una volta presupposto come ovvio il fatto che le «abitudini» della propria cultura rappresentano la «realtà razionale stessa» — rinuncia a principi e criteri universali a favore del «common sense» e della sua messa in pratica nel contesto di vita quale volta a volta si propone.

La sfida interna dell'etica è tale in definitiva nei confronti di una fondazione razionale filosofica di un'etica universale di principi; la negazione di questa fondazione avviene sia dal lato di un «decisionismo esistenzialistico» (complementare ad uno scientismo assiologicamente neutrale) sia dal lato di un orientamento estetico-ermeneutico-pragmatista. In ambedue queste linee è però impossibile rispondere alla sfida esterna dell'etica stessa, ossia all'esigenza di un'etica universalmente vincolante, perciò razionalmente fondata, della responsabilità nell'età della scienza. Né il ricorso alla morale privata soggettiva («esistenzialismo») né quello alle abitudini quotidiane («ermeneutica-pragmatismo») istituiscono un'etica razionale universale. È proprio a questa istituzione invece che mira la filosofia trascendentale pragmatica apeliana. Essa si propone pertanto di rispondere in termini positivi alla doppia sfida dell'etica contemporanea. Ciò le ha richiesto e le richiede un impegno sia sul lato della fondazione razionale del principio dell'etica (sì da superare argomentativamente l'*impasse* teorica cui conduce il «sistema di complementarità»), sia sul lato della «applicazione» del principio stesso (sì da rispondere alla questione della responsabilità per le conseguenze delle azioni, sollecitata da Weber, e alla questione della realizzazione collettiva e individuale della buona vita, sollecitata, benché in modo riduttivo o regressivo, dagli orientamenti estetico-ermeneutico-pragmatisti).

⁸ Odo Marquard, *Das Ueber-wir. Bemerkungen zur Diskursethik*, in «Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik», XI, 1984, pp. 36 ss.

II. La fondazione del principio dell'etica

In ordine alla questione della fondazione razionale ultima del principio dell'etica la strategia argomentativa di Apel si misura con un complesso di «presupposti fondamentali» (TPh, II, 378) della contemporanea cultura filosofica che costituiscono altrettanti veti nei confronti della possibilità di tale fondazione. Come si accennava, la elaborazione di tale possibilità e la concomitante discussione critica di tali «presupposti fondamentali» costituiscono il nucleo dell'importante contributo apeliano alla formulazione di un paradigma di razionalità propriamente filosofica.

I «presupposti fondamentali» sono riconducibili fondamentalmente a tre, e possiamo osservare che si tratta di premesse quasi-assiomatiche della filosofia analitica (a e b) e del razionalismo critico (c) contemporanei:

a) non si possono ricavare norme da fatti (ovvero non si possono dedurre proposizioni prescrittive e dunque «giudizi di valore» da proposizioni descrittive). In senso contrario si cadrebbe, come si sostiene nella filosofia analitica a partire da George Edward Moore, in una «fallacia naturalistica».

b) possono avere oggettività, nel senso di validità intersoggettiva, solo gli asseriti delle scienze avalutative (empiriche o formali). Pertanto non è possibile una fondazione intersoggettivamente valida di un'etica normativa.

c) fondazione filosofica equivale a deduzione logica di asseriti da asseriti. Pertanto non è possibile una fondazione filosofica *ultima*.

La strategia argomentativa di Apel si sviluppa essenzialmente secondo i seguenti tre passaggi.

In primo luogo egli non pone in questione la prima premessa nella sua struttura formale (da soli fatti non si possono dedurre norme); la assume però in un senso non rinunciatario di una fondazione normativa, e perciò la tematizza in chiave trascendentale pragmatica: trascendentale, perché sostiene che le norme morali non sono certamente istituibili attraverso un ricorso all'«esperienza», bensì attraverso la «ragione»; pragmatica, perché sostiene, a differenza da quanto risulta nell'etica di Kant, che una morale normativa non deriva da un «fatto della ragione» (ciò che esporrebbe ancora all'obiezione di «fallacia naturalistica») ma dall'«agire» (intersoggettivo autoriflessivo) della ragione stessa.

In secondo luogo Apel contesta la seconda premessa (oggettività eguale validità intersoggettiva della scienza avalutativa), evidenziando che l'oggettività della stessa scienza avalutativa presuppone la validità intersoggettiva di norme morali. A tal fine egli ricorre, per un certo aspetto, alla tesi del razionalismo critico, secondo cui anche l'oggettività scientifica presuppone una «fede» nella possibile approssimazione alla verità e insieme un impegno etico a questo scopo: in questo senso l'oggettività della scienza presuppone la validità intersoggettiva di una norma etica. Tuttavia, e contemporaneamente, Apel si differenzia dal razionalismo critico in quanto obietta che nel paradigma concettuale di questo — che in tal maniera si mostra solidale al «sistema di complementa-

rietà» prima descritto — la validità di tale norma etica, e perciò della cooperazione discorsiva nell'indagine della verità, non è a sua volta fondabile razionalmente, ma può solo essere oggetto di una «fede» che si presenta come una decisione ultima irrazionale.

In terzo luogo, e per conseguenza, Apel si impegna decisamente a scalzare la terza premessa, ossia il paradigma fondazionale proposto dal razionalismo critico. Secondo Hans Albert⁹ — che ha dato forma sistematica a questa tesi dell'impossibilità di una fondazione razionale ultima — questo tipo di fondazione cadrebbe in ciò che egli definisce «il trilemma di Münchhausen», precisamente: a) o in un regresso infinito della fondazione a partire da principi essi stessi da fondare a loro volta; b) o in un circolo logico (*petitio principii*), per cui il principio da fondare sarebbe già presupposto nell'argomentazione, come ad esempio in una fondazione razionale del principio della razionalità; c) oppure infine nella interruzione dogmatica della procedura di fondazione con un principio che viene dato come autoevidente.

La strategia controargomentativa di Apel rispetto al «trilemma» consiste nel differenziare la fondazione o la dimostrazione di tipo logico e matematico dalla fondazione di tipo filosofico e nell'enucleare il carattere peculiare di quest'ultima. Se intendiamo per «fondare» il «derivare qualcosa da qualcos'altro» (nel senso della *deduzione* di asserti da asserti entro un sistema sintattico-semantico assiomatizzabile, oppure nel senso della *induzione* di asserti universali da asserti particolari o, più in generale, di predicati da dati della sensibilità) l'abbozzato argomento della impossibilità di una fondazione ultima è irrecusabile¹⁰. Ma questo paradigma «derivativo» di fondazione è di tipo logico e matematico, non propriamente filosofico. Il principio della fondazione filosofica risiede nella *intralasciabilità* (riflessiva) dell'argomentare e delle sue regole (e perciò nella intralasciabilità del principio etico-normativo del discorso) per l'argomentare stesso. Questo principio è di tipo *trascendentale* poiché determina la condizione di possibilità dell'argomentare ed evidenza che la ragione è *argomentativamente intrascendibile*. Allo stesso tempo è un principio *pragmatico* trascendentale poiché esso viene «scoperto» nell'autochiarificazione del discorso, ovvero nell'autoaccertamento riflessivo della ragione stessa nell'atto di argomentare. Come è noto, Apel sostiene che il punto unificatore di questa riflessione pragmatica trascendentale non è la «coscienza in generale» ma la «comunità illimitata dell'argomentazione», la quale deve essere riconosciuta come l'*apriori* di una filosofia trascendentale *moderna* (successiva cioè al «linguistic turn»), nella quale più che la validità della conoscenza oggettiva è in que-

⁹ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen 1969, pp. 11 ss. (tr. it. di E. Picardi, *Per un razionalismo critico*, Il Mulino, Bologna 1973)

¹⁰ Cfr. ad esempio TPh, II, pp. 405 ss.; P, p. 22 ss.; cfr. anche Karl-Otto Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik*, in *Utopie-Forschung*, a cura di W. Vosskamp, vol. I, Metzler, Stuttgart 1982, pp. 325-355.

stione la riflessione sulle condizioni di possibilità e validità del discorso argomentativo¹¹.

Nella prospettiva trascendentale pragmatica è possibile allora evidenziare che in colui che argomenta seriamente vi è già necessariamente l'accettazione del punto di vista della ragione. In altre parole chi argomenta ha già effettuato, nell'atto stesso dell'affermare o negare, il riconoscimento di *principi* che non possono essere negati senza autocontraddizione pragmatica dell'argomentante stesso, cioè senza che egli incorra in una contraddizione fra la componente proposizionale e la componente performativa del suo atto linguistico, come ad esempio se dicesse: «io affermo di non esistere», oppure «io affermo di non avere alcuna pretesa di verità», oppure «io affermo come vero (nel senso di: valido intersoggettivamente) che un consenso non si può attendere su quanto affermo», oppure «io affermo come vero (nel senso di: capace di consenso in linea di principio) di non essere obbligato *fondamentalmente* a riconoscere tutti i possibili membri di una comunità illimitata della comunicazione come dotati di eguali diritti».

Gli esempi qui adottati di autocontraddizione pragmatica indicano *il tipo di principi* che il punto di vista della ragione evidenzia come intralasciabili. Si tratta di principi «di esistenza» (nel senso del *cogito-sum* cartesiano¹²), di

¹¹ «A mio avviso — sostiene Apel — in una filosofia trascendentale moderna è in questione primariamente la riflessione sul senso — e pertanto anche sulle implicazioni di senso — dell'argomentare in generale» (TPh, II, p. 222). Gli approcci filosofici fondamentali cui Apel riconosce una funzione chiave nella «trasformazione del kantismo» sono, come è noto, da un lato la concezione del gioco linguistico dell'ultimo Wittgenstein, dall'altro la concezione della *indefinite Community of Investigators* postulata come soggetto del possibile consenso alla verità da Charles Sanders Peirce (nella linea della sua trasformazione semiotica della logica trascendentale di Kant), concezione estrapolata e generalizzata come *Community of Interpretation* in Josiah Royce e come *Community of Universal Discourse* in George Herbert Mead (su questo cfr. in particolare i saggi della parte II - *Transformation der Transzendentalphilosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* — del vol. II di TPh, pp. 155-435). Una filosofia trascendentale moderna deve riconoscere come nuovo punto unificatore della sintesi trascendentale non più l'«io penso» ma l'*apriori* della comunità illimitata dell'argomentazione. In quanto al carattere di «illimitatezza» della comunità dell'argomentazione, sulla base anche di quanto propone Gianni Vattimo nella introduzione a *Comunità e comunicazione* (p. XXX) si possono riconoscere a questo termine due valenze: trascendentale-regolativa ed ermeneutico-critica. La valenza trascendentale-regolativa dice che la comunità dell'argomentazione vige come principio di possibilità e norma ideale dell'argomentare di ogni comunità reale limitata; la valenza ermeneutico-critica dice l'orientamento che da tale norma scaturisce a un dialogo sempre più comprensivo di diverse posizioni e pretese umane (non solo dei partner attuali, ma virtuali, ad esempio non solo presenti ma venturi) e l'orientazione ad una riduzione progressiva, *in the long run*, degli impedimenti fattuali allo scambio consensuale comunicativo.

¹² Ricollegandosi a una considerazione svolta da Jaakko Hintikka (*Cogito ergo sum: ingequence or performance*, in «The Philosophical Review», 71, 1, 1962, pp. 3-32) Apel ricostruisce l'argomento di Descartes servendosi della contraddizione performativa in cui cadrebbe chi affermasse: «con questo io dubito che esisto» (in quanto nell'atto dell'enunciazione performativa mette in campo un presupposto di esistenza che risolve in ciò stesso il dubbio che formula), oppure chi affermasse «io affermo di non esistere» (la parte performativa contraddice la proposizionale). La certezza di sé esistente coincide con la autocertezza riflessiva e comunicativa *nella situazione argomentativa* (in ciò avremmo un progresso trascendentale-pragmatico rispetto al «solipsismo metodico»). Cfr.

principi logici, di regole del discorso argomentativo, di (e su questo più oltre) principi etici. Apel collega questa idea di fondazione ultima riflessiva di principi alla tradizione dell'elenctica di Socrate e Aristotele, alle confutazioni dello scetticismo di Agostino e Descartes, alla visione di Kant sulla intralasciabilità dell'«io penso» come condizione di possibilità della conoscenza oggettivamente valida. La filosofia trascendentale pragmatica depura questa tradizione fondazionale dai residui psicologico-metafisici o dalle riduzioni solipsistiche in essa presenti e la conduce alla propria autotrasparenza esplicativa mediante una elaborazione riflessiva delle incontestabili pretese di validità intrinseche al discorso. Si tratta della pretesa di *comprensibilità* di un senso intersoggettivamente valido, di *veracità* del discorso come espressione soggettiva, di *verità* nel senso della proposta di un contenuto proposizionale capace in linea di principio di universale consenso, di *correttezza* e di giustificabilità normativa o legittimità del discorso come azione comunicativa. La procedura fondazionale trascendentale pragmatica in definitiva risale riflessivamente dall'agire discorsivo ai suoi principi intralasciabili per la mediazione delle pretese di validità del discorso stesso.

Apel osserva che è stato Fichte che ha intrapreso per primo questo tentativo di una «autoricostruzione della ragione» (TPh, II, 419), attraverso la riesecuzione delle «azioni dell'io» e mediante un procedimento metodico di genitizzazione del fattuale. È indicativo il fatto che Apel per un verso accoglie l'approccio fichtiano della autoricostruzione trascendentale in merito alla questione del principio del sapere teorico e pratico, ma per l'altro verso respinge la prospettiva ultima della Dottrina della scienza, reputandola prigioniera di un «residuo di dogmatismo metafisico». A mio avviso però Apel fraintende il senso trascendentale del concetto fichtiano di «evidenza genetica»¹³ indentifi-

Karl-Otto Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des «Kritischen Rationalismus»*, in *Sprache und Erkenntnis*, a cura di B. Kanitscheider, Innsbruck 1976, pp. 55-82.

¹³ «Ogni scienza» perché sia tale «ha evidenza, espone un evidente; [la dottrina della scienza] invece espone l'evidenza stessa in ogni evidente sia della scienza che della vita, espone l'evidenza dell'evidenza» così Fichte nel poscritto a Reinhold, 1801, in Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979, serie II, vol. 5, p. 468. Su questo tema cfr. Reinhard Lauth, *Il sistema trascendentale di Fichte nei suoi elementi costitutivi*, in Id., *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. Cesa, pref. di L. Pareyson, Guida, Napoli 1986, pp. 69-83. Jürgen Habermas in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, cit., p. 106, rimprovera invece a Apel una eccessiva vicinanza a Fichte, in quanto baserebbe «la pretesa della pragmatica trascendentale alla fondazione ultima proprio su quella [di Fichte] identificazione fra verità degli asserti e esperienza vissuta della certezza che può essere intrapresa soltanto nella riesecuzione riflessiva di un'operazione precedentemente eseguita in modo intuitivo, cioè solo sotto le condizioni di una filosofia della coscienza». Ora, questa identificazione fra asserto veritativo ed esperienza vissuta della certezza non è certamente fichtiana, giacché l'autoricostruzione della ragione attraverso la giustificazione riflessiva di ogni asserto fattuale avviene proprio nella concomitante consapevolezza critica del «sospetto di fallacia» cui è esposta la coscienza immediata, né è apeliiana giacché l'autoriflessione argomentativa non si assicura dei propri fondamenti sulla base di una certezza psicologica relativa ai propri atti, ma sulla base dell'autoaccertamento in atto delle strutture della situazione argomentativa.

candola con una evidenza di tipo fattuale e finendo in tale maniera per respingere l'idea di una *evidenza della ragione*, nel duplice senso di una evidenza che la ragione «evidenzia» nella propria autoricostruzione e di cui l'agire della ragione stessa è «evidenziazione» (manifestazione). Occorre però domandare se una teoria della ragione che si pretenda «fondata in ultimo» possa svincolare l'assunto della «intralasciabilità» dei principi da quello di una «evidenza» né apodittica né logico-formale ma genetica dei principi intralasciabili stessi, tematizzata nel *sistema trascendentale* di Fichte (su questo punto tornerò in conclusione).

Se riconsideriamo il «trilemma» enucleato da Apel vediamo che la strategia fondazionale messa in campo da Apel respinge direttamente le obiezioni del «regresso infinito» e della «dogmatizzazione» della procedura, e ricontestualizza la obiezione della *petitio principii*, sottraendole, per quanto riguarda la fondazione *filosofica*, il proprio potenziale dissolutorio. L'accertamento riflessivo della intrascendibilità argomentativa della ragione (un «trascendimento» argomentativo della ragione sarebbe un'azione-argomentativa, appunto-posta dalla ragione stessa) conduce ad evitare un regresso all'infinito e insieme a concepire i principi non come punti terminali di una «catena» di argomenti che si interromperebbe una volta che tali punti di arresto fossero stati raggiunti, ma come «strutture» (intralasciabili) che vigono nell'agire discorsivo stesso della ragione. In tal modo le obiezioni di «regresso infinito» e di «interruzione dogmatica» non sono pertinenti la fondazione filosofica di tipo trascendentale pragmatico. Quanto alla obiezione della *petitio principii* Apel ammette che il principio dell'argomentazione non è dimostrabile *logicamente* senza cadere in un circolo logico: tale principio viene infatti «presupposto» nell'atto stesso dell'argomentare. Ma il fallire della dimostrazione di tipo *logico*, come abbiamo già visto, non equivale a fallimento della fondazione *filosofica*. Nel caso infatti del principio dell'argomentare la circolarità più che del fallimento della dimostrazione in senso logico è indizio che tale principio presupposto è *argomentativamente intrascendibile*. Che il circolo sia inevitabile (= che il principio dell'argomentazione «si presupponga») *segue* dalla necessità pragmatico-trascendentale (coglibile cioè riflessivamente per il soggetto dell'argomentazione) che il principio dell'argomentazione stessa deve essere presupposto come intralasciabile. Facendo ricorso a Fichte per illustrare questa posizione di Apel si potrebbe dire che la autopresupposizione del principio dell'argomentazione costituisce una *circolarità di tipo trascendentale*, della quale non si può richiedere una dimostrazione logica, perché è piuttosto essa che fonda le regole della logica che in maniera immanente utilizza. «È un circolo, ma è un circolo inevitabile»¹⁴ perché «è» l'autonomia stessa (la forma *specificata* dell'autonomia) della ragione. In tal modo l'obiezione di *petitio principii* è accoglibile

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), in *Gesamtausgabe*, cit., 1965, I, 2, p. 256.

in chiave puramente logico-formale, ma è priva di senso in chiave trascendentale, ed è quest'ultima chiave quella qui *decisiva*.

In definitiva si dà un principio che certamente non può essere dimostrato logicamente senza *petitio principii*, ma che in chiave determinante non può essere negato senza autocontraddizione pragmatica dell'argomentante; pertanto esso è intralasciabile nella *circolarità trascendentale* (perciò fondativa della logica stessa) *della ragione*. Questo principio dell'argomentare (che si articola come regole della comunità ideale dell'argomentazione enucleate per autochiarificazione riflessiva della ragione argomentativa) è «fondato in ultimo».

Sofferamoci su questa posizione complessiva di Apel. Essa appare degna di rilievo perché, come ho già detto, rappresenta un argomentato tentativo di esibire un paradigma positivo di razionalità filosofica. Apel differenzia la razionalità filosofica dalla razionalità logico-formale e matematica e dalla razionalità scientifica (ovvero di tipo assiomatico e ipotetico-deduttivo) elaborando i criteri in forza dei quali alla filosofia può e deve essere riconosciuto un carattere di razionalità e una pretesa legittima di fondazionalità (razionalità e fondazionalità coappartengono per Apel, sulla scia di Platone e Aristotele, all'identità del discorso filosofico). La differenziazione della filosofia dalla scienza e dalla matematica non avviene per rinuncia alla razionalità («oggettività», argomentabilità, comunicabilità) del discorso filosofico, ma attraverso una determinazione della forma specifica della razionalità filosofica stessa. Di questa fanno parte: a) l'aspetto riflessivo-trascendentale: la filosofia è autoricostruzione della ragione nella determinazione delle condizioni di possibilità del discorso argomentativo; b) l'aspetto «dialettico»: la razionalità della filosofia, e la sua fondazionalità, non vengono determinate né secondo un paradigma deduttivo né secondo un paradigma induttivo, ma attraverso una chiave pragmatica argomentativa (una pragmatica dell'argomentazione) intesa a enucleare i principi dell'argomentare stesso; c) l'aspetto intersoggettivo: la pragmatica dell'argomentazione include la posizione controfattuale della comunità ideale dell'argomentazione e il riconoscimento delle sue regole, e l'appartenenza dell'argomentante al gioco linguistico della comunità reale (anche nel «dialogo dell'anima con se stessa» l'argomentante instaura una partnership comunicativa con se stesso che, se egli argomenta seriamente, segue i principi di una potenziale comunità argomentativa). La fecondità della proposta apelianiana consegue, mi pare, dalla *solidarietà* di questi tre aspetti nella costituzione del paradigma della razionalità filosofica: la dimensione trascendentale-riflessiva consente di corrispondere alla esigenza della «fondazione» senza cadere in regressioni «metafisiche» o all'inverso «debolistiche»; la dimensione «dialettica» consente di evitare esiti «formalistici» e di assumere e tematizzare l'idea del valore trascendentale del linguaggio e della mediazione argomentativa del conoscere; la dimensione intersoggettiva permette di trascendere il «solipsismo metodico» delle filosofie della coscienza e di assumere l'istanza positiva della filosofia ermeneutica e del linguaggio e del pragmatismo, ossia l'idea della valenza trascendentale della comunità.

della sua esperienza del mondo, l'uomo moderno non riesce dunque a superare un paradosso di fondo: il mondo della natura può essere spiegato e, allo stesso tempo, non viene per nulla spiegato; esso è reale e, insieme, anche irreali; esiste nel mondo della necessità e, al contempo, della probabilità.

Siccome l'uomo moderno si è reso incapace di comprensione per la dimensione simbolica della realtà, le manifestazioni del mondo hanno perduto tutti quei significati in grado di rimandarlo, al di là di quanto è calcolabile, a una struttura di senso cosmica. Nella sua comprensione della realtà si crea come uno iato tra il mondo da lui vissuto quotidianamente e la sua rappresentazione matematica del mondo⁴⁷. Nella vita quotidiana il tempo viene ancora concepito secondo il ritmo cosmico dei giorni, dei mesi e degli anni, che incessantemente finiscono e di nuovo ricominciano; nella vita scientifica il tempo viene misurato secondo proporzioni matematiche di distanze eguali su una linea infinita di movimento sempre eguale. L'esperienza del tempo secondo il ritmo cosmico diventa priva di significato e l'uomo non si comprende più come partner dell'unione cosmica di tutte le cose, in cui nei modi più diversi si manifesta l'ordine buono del mondo. Tale impermeabilità nei confronti della dimensione simbolica del reale ha la sua radice ultima nel fatto che l'uomo moderno assoggetta tutti i possibili modi di percezione dell'uomo in quanto uomo ad un unico modello, al modello matematico.

Questo modo di porsi nei confronti del reale poteva certo fornire a Galileo la convinzione della superiorità delle «scienze naturali» rispetto alle altre forme di sapere, in quanto esse possiedono una forza logica coercitiva e conducono a una indubbia esattezza di conclusioni⁴⁸. La superiorità di queste scienze nel permettere la conoscenza degli aspetti fisici di questo mondo non significa però, come pensava Galileo, che la forma conoscitiva propria della matematica debba costituire anche il modello per tutte le forme di sapere dell'uomo⁴⁹. Il fascino che il metodo matematico ha esercitato ed ancora esercita, può essere spiegato dal fatto che Galileo e i suoi contemporanei si sono trovati con tale metodo ad avere in mano delle possibilità, sino ad allora impensabili, sia per quanto concerne l'assoluta certezza delle conoscenze, sia per quanto concerne il dominio dell'uomo sulla natura. Affascinati dai risultati posti ormai alla loro portata, i moderni hanno però dimenticato che la conoscenza certa del mondo della natura (di una natura però impoverita) non poteva ripararli della perdita di sensibilità e del sapere simbolico reso accessibile dal riconoscimento del mondo come *kosmos*. È vero che essi erano ormai in grado di calcolare le forze fisiche che regolano l'universo, ma non sapevano più dire null'altro di questo spazio, se non che era un grande vuoto, in cui la quantità della materia addensatasi in corpi scompare quasi nel nulla.

⁴⁷ Cfr., A. Koyré, *The Significance of the Newtonian Synthesis*, in *Newtonian Studies*, pp. 3-24

⁴⁸ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1621), in *Opere*, a cura di P. Pagani, Vol. II, Firenze 1964, p. 161

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 481

della sua esperienza del mondo, l'uomo moderno non riesce dunque a superare un paradosso di fondo: il mondo della natura può essere spiegato e, allo stesso tempo, non viene per nulla spiegato; esso è reale e, insieme, anche irreali; esiste nel mondo della necessità e, al contempo, della probabilità.

Siccome l'uomo moderno si è reso incapace di comprensione per la dimensione simbolica della realtà, le manifestazioni del mondo hanno perduto tutti quei significati in grado di rimandarlo, al di là di quanto è calcolabile, a una struttura di senso cosmica. Nella sua comprensione della realtà si crea come uno iato tra il mondo da lui vissuto quotidianamente e la sua rappresentazione matematica del mondo⁴⁷. Nella vita quotidiana il tempo viene ancora concepito secondo il ritmo cosmico dei giorni, dei mesi e degli anni, che incessantemente finiscono e di nuovo ricominciano; nella vita scientifica il tempo viene misurato secondo proporzioni matematiche di distanze eguali su una linea infinita di movimento sempre eguale. L'esperienza del tempo secondo il ritmo cosmico diventa priva di significato e l'uomo non si comprende più come partner dell'unione cosmica di tutte le cose, in cui nei modi più diversi si manifesta l'ordine buono del mondo. Tale impermeabilità nei confronti della dimensione simbolica del reale ha la sua radice ultima nel fatto che l'uomo moderno assoggetta tutti i possibili modi di percezione dell'uomo in quanto uomo ad un unico modello, al modello matematico.

Questo modo di porsi nei confronti del reale poteva certo fornire a Galileo la convinzione della superiorità delle «scienze naturali» rispetto alle altre forme di sapere, in quanto esse possiedono una forza logica coercitiva e conducono a una indubbia esattezza di conclusioni⁴⁸. La superiorità di queste scienze nel permettere la conoscenza degli aspetti fisici di questo mondo non significa però, come pensava Galileo, che la forma conoscitiva propria della matematica debba costituire anche il modello per tutte le forme di sapere dell'uomo⁴⁹. Il fascino che il metodo matematico ha esercitato ed ancora esercita, può essere spiegato dal fatto che Galileo e i suoi contemporanei si sono trovati con tale metodo ad avere in mano delle possibilità, sino ad allora impensabili, sia per quanto concerne l'assoluta certezza delle conoscenze, sia per quanto concerne il dominio dell'uomo sulla natura. Affascinati dai risultati posti ormai alla loro portata, i moderni hanno però dimenticato che la conoscenza certa del mondo della natura (di una natura però impoverita) non poteva ripararli della perdita di sensibilità e del sapere simbolico reso accessibile dal riconoscimento del mondo come *kosmos*. È vero che essi erano ormai in grado di calcolare le forze fisiche che regolano l'universo, ma non sapevano più dire null'altro di questo spazio, se non che era un grande vuoto, in cui la quantità della materia addensatasi in corpi scompare quasi nel nulla.

⁴⁷ Cfr., A. Koyré, *The Significance of the Newtonian Synthesis*, in *Newtonian Studies*, pp. 3-24

⁴⁸ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1621), in *Opere*, a cura di P. Pagani, Vol. II, Firenze 1964, p. 161

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 481

dell'argomentare eguali nel diritto (da sempre di nuovo fattualmente riconoscere) all'argomentare stesso secondo le regole della comunità ideale illimitata. Pertanto, la metanorma può essere espressa così: «tutti gli esseri capaci di comunicazione linguistica debbono essere riconosciuti come persone, perché essi, in tutte le loro azioni ed espressioni, sono partners virtuali della discussione e la illimitata giustificazione del pensiero non può rinunciare a nessun partner virtuale nella discussione e a nessun suo contributo virtuale alla discussione stessa» (TPh, II, 400).

Nella posizione della metanorma etica del discorso argomentativo è richiesto allora: a) il riconoscimento dei pari diritti dei partners virtuali della discussione secondo le regole di una comunità illimitata dell'argomentazione; b) che le diversità di opinione (e di interesse) fra i partners eguali in diritto debbono essere risolte *soltanto* attraverso la formazione del consenso mediante la forza non costringitiva dell'argomento, ovvero seguendo le regole della comunità illimitata.

Una obiezione che si potrebbe elevare verso la norma della cooperazione discorsiva, è che essa rappresenterebbe una norma ipotetica e non categorica, nel senso di Kant, ossia varrebbe solo *se* per mezzo del discorso argomentativo si vuole pervenire alla verità¹⁶. A questa obiezione Apel risponde che è inadeguato, in linea di principio, definire il discorso argomentativo come una qualsivoglia impresa di cooperazione razionale rispetto allo scopo, nella quale ci si può impegnare o non impegnare. Nell'impresa della ricerca discorsiva della verità tutti gli uomini, in quanto esseri razionali, sono necessariamente già da sempre impegnati. Per questo la cooperazione discorsiva nell'indagine della verità (e nella comprensione sensibile del linguaggio a ciò presupposta) non è una finalità contingente, ma è assolutamente vincolante e categorica. La pretesa di verità inclusa in ogni atto linguistico è una richiesta la quale si impone assolutamente (non come un «fatto» ma) *nella comunicazione stessa* e che è «dovere» ottemperare secondo le regole. Ovvero: la volontà-di-verità è tutt'uno con la posizione stessa dell'argomentante in quanto argomentante (non dipende da una «scelta» soggettiva e successiva) e gli si manifesta come «dovere» di cooperazione discorsiva, *in uno*.

Si può a questo punto prendere in considerazione la «obiezione» all'etica dell'argomentazione sollevata da chi rifiuta l'argomentazione per principio. A ciò si può opporre però che un rifiuto dell'argomentazione *non* è una obiezione confutativa contro il principio dell'argomentazione (e la norma morale connessa); per confutare il principio dell'argomentazione il rifiutante dovrebbe a sua

¹⁶ Una obiezione di questo tipo è sollevata da Karl Heinz Ilting, *Der Geltungsgrund moralischer Normen*, in W. Kuhlmann-D. Böhler (cur.), *Kommunikation und Reflexion*, cit., pp. 612-648, in particolare 620 ss., che sostiene che le norme del discorso argomentativo — ad esempio la norma di veracità — valgono soltanto come presupposti *strumentali* di quella speciale istituzione di razionalità rispetto allo scopo che è il discorso stesso, ossia valgono solo *se* si vuole argomentare con altri soggetti intorno a pretese di verità e validità, in breve: valgono come *imperativi ipotetici*.

volta argomentare e dunque riconoscere il principio che rifiuta, cadendo in una autocontraddizione pragmatica; in conseguenza, chi rifiuta per principio l'argomentazione è, come si è espresso Aristotele, nella condizione di «una pianta». Apel osserva che il rifiuto dell'argomentazione più che essere un problema per la teoria del principio dell'etica dell'argomentazione è un problema (per altro riconoscibile solo da chi accetta tale teoria) per una pedagogia verso il riconoscimento argomentativo-consensuale (non costrittivo) di tale principio. Infatti chi *per principio* rifiuta l'argomentazione deve pure rifiutare a se stesso l'autocomprensione nel senso del pensiero intersoggettivamente valido, ciò che porta, in base a tutte le esperienze della psicopatologia, alla perdita dell'identità da parte di chi ne è coinvolto. A questo riguardo Apel riconosce che si deve concedere come possibile qualcosa come una decisione *irrazionale* contro la ragione come tendenziale autodistruzione. Ora, come realizzare una strategia pedagogica alla ragione nei riguardi della decisione irrazionale? Una linea interessante di ricerca a questo proposito è reperibile, a mio avviso, in un saggio apeliano recente¹⁷ ove egli solleva il problema della risposta alla domanda «perché essere morale» (*Warum moralisch sein*). Apel distingue un duplice significato di tale domanda: in essa è riconoscibile la richiesta di una *fondazione della moralità* e l'interrogativo riguardo al *senso dell'essere morale*. I due significati non debbono essere confusi, e ad entrambi deve essere riconosciuto un diritto proprio. Non si può rispondere con la fondazione argomentativa del principio morale al problema del senso, ma non si deve nemmeno negare per la pressione del problema del senso la mediazione del linguaggio argomentativo e la pertinenza di una domanda di fondazione. Ora la filosofia trascendentale pragmatica elabora una risposta alla questione fondazionale di un principio morale universale, ma — osserva Apel — riconosce lo spazio per una risposta di tipo «religioso» o «religioso-metafisico» alla questione del senso, risposta che «da un lato è *esistenzialmente soddisfacente* e dall'altro è *compatibile con lo sviluppo formale-strutturale del pensiero logico e morale*» (TB, 141). A uno «scettico esistenziale» non può essere impedito, tramite argomenti razionali, di rifiutare il discorso e la tendenziale autodistruzione. Questa non è una obiezione confutativa contro il principio del discorso, come si è visto, né contro l'etica dell'argomentazione in quanto tale, ma è piuttosto riconoscimento positivo del *limite* dell'etica filosofica come impresa degli esseri razionali finiti, che trova il proprio compito nel fondare i principi e schematizzarne l'applicazione. Uno «scettico esistenziale» può però essere invitato al discorso, e all'etica dell'argomentazione, tramite la proposizione esistenzialmente rilevante e intersoggettivamente eloquente di un senso dell'essere morale. L'ipotesi che avanza in definitiva, sulla scorta di questa distinzione apelianiana, è che una pedagogia che miri a promuovere e generalizzare il riconoscimento consensuale-

¹⁷ Karl-Otto Apel, *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins*, in «Archivio in filosofia», a. 54, 1986, n. 1-3, pp. 107-157, in particolare pp. 138 ss. (sigla TB).

comunicativo del principio del discorso, può e deve ammettere la specificità delle questioni di senso (sollevate ad esempio dalle «scettico esistenziale») e la legittimità-fecondità di «discorsi» che veicolino «senso», e ciò non come momento puramente «preliminare» rispetto alla filosofia, ma come momento distinto e autonomo. Naturalmente mi rendo conto che questa ipotesi solleva questioni sia per quanto riguarda la sua valenza interpretativa interna al pensiero di Apel sia sotto un profilo filosofico generale, che non posso affrontare in questa sede.

Un'altra obiezione che viene addotta contro l'etica del discorso argomentativo è che le norme della comunità ideale dell'argomentazione non riguarderebbero norme concrete, ma unicamente le regole formali (procedurali) dell'argomentazione corretta. A questa obiezione Apel ribatte che le norme dell'argomentare non sono certamente norme materiali, riferite a una situazione; esse sono però quelle norme formali della cooperazione discorsiva che prescrivono anche il principio ideale della istituzione procedurale di tutte le norme materiali riferite alla situazione. In questo senso Apel definisce l'etica del discorso un'etica a due livelli, non ad uno solo. Essa non «deduce» le norme concrete dell'agire dal principio formale, ma una volta giustificato il principio formale (primo livello) lo *pratica* come procedura discorsiva per fondare norme concrete materiali (secondo livello). Il principio dell'etica del discorso argomentativo allora è sì formale, ma non «vuoto», «privo di contenuto» (come potrebbe suonare una obiezione di tipo hegeliano a una linea trascendentale). Esso infatti per un verso esibisce l'*idea regolativa* della procedura discorsiva della formazione del consenso e della giustificazione di norme sulla quale si possono *misurare* le procedure *reali* in atto, ad esempio, negli Stati di diritto, nelle regolazioni dei conflitti, perfino nelle riflessioni dei singoli, i quali non possono fondare le loro opzioni morali se non interiorizzando i possibili discorsi ideali di coloro che in tali opzioni sono coinvolti; per l'altro verso il principio dell'etica del discorso argomentativo propone la *modalità operativa* secondo cui assumere, far valere mediante argomenti, comporre discorsivamente i bisogni, gli interessi, e perciò le pretese umane di coloro che sono coinvolti nelle questioni etiche, e consente infine di assumere e integrare discorsivamente le informazioni dei diversi saperi degli esperti riferiti a un problema specifico, in particolare riguardo alle conseguenze dirette o indirette delle azioni. In questo senso — e qui abbiamo il punto di innesto per la III parte di questo saggio — l'etica del discorso si articola coerentemente come etica della responsabilità.

III. *L'applicazione del principio dell'etica*

Ritengo che la riflessione apeliana sul problema della applicazione del principio dell'etica del discorso argomentativo, o anche della sua «mediazione» nelle condizioni e nelle procedure reali di istituzione di norme concrete, sia sollecitata da tre ordini di fattori. *In primo luogo* è sollecitata dalla sfida esterna dell'etica, ossia dal problema di elaborare una etica della responsabilità solidale

dell'umanità per gli effetti diretti o indiretti delle azioni sulla terra finita. *In secondo luogo* la questione dell'applicazione è sollevata ad Apel dalla sfida interna dell'etica stessa, ovvero dalla necessità di rispondere, sul terreno proprio dell'etica del discorso, alla insufficienza dell'«etica della convizione», per un verso, e alla esigenza di farsi carico del problema della «buona vita», per l'altro verso, problema questo tematizzato in forma diversa da posizioni filosofiche di tipo ermeneutico, «neoaristotelico», «neohegeliano», anche e proprio in polemica con il «formalismo» da queste rimproverato all'etica del discorso. *In terzo luogo* quella della mediazione del principio etico è questione che nasce dall'interno della struttura stessa della pragmatica trascendentale. Per chiarire ciò è necessario enucleare esplicitamente un elemento teorico che è stato finora solo indicato o praticato di fatto più che tematizzato. Secondo la impostazione trascendentale pragmatica colui che argomenta presuppone già sempre contemporaneamente due cose: la comunità reale della comunicazione, di cui egli è diventato ed è membro tramite un processo di socializzazione, e la comunità ideale della comunicazione che sia in grado per principio di comprendere il senso dei suoi argomenti e di giudicare definitivamente della loro verità. Insieme, colui che argomenta in certo modo presuppone la comunità ideale *in* quella reale, come «possibilità reale» della stessa, benché sappia che nella maggior parte dei casi la comunità reale è ben lontana dall'assomigliare a quella ideale. La impostazione trascendentale include così il riconoscimento di una «dialettica storica», per la quale deve approntare non una risoluzione di tipo «speculativo» ma i criteri di una sua assunzione e svolgimento «pratici». Riprendendo un termine che è proprio della filosofia trascendentale di Kant, direi che Apel incontra il problema di «schematizzare» il principio etico ideale del discorso *nella* comunità discorsiva reale. Ai fini della mia trattazione è opportuno rammentare che Kant introduce due distinti concetti «mediatori» per l'applicazione dei principi «intellettuali» agli oggetti della natura, nel caso della ragione pura teoretica e della ragione pura pratica: lo schema e il tipo. Lo schema è un procedimento dell'immaginazione per manifestare a priori alla sensibilità il concetto puro dell'intelletto¹⁸. Il tipo è una legge dell'intelletto per il giudizio pratico che consente l'esibizione in concreto della legge morale e la cui regola può tradursi in un interrogativo di questo genere: domandati se l'azione che ti proponi, supposto che essa si produca secondo una legge di una natura di cui tu stesso fossi parte, potresti considerarla come possibile mediante la tua volontà¹⁹. L'etica trascendentale del discorso, che lavora all'interno dell'unità di ragione teoretica e pratica, assume dallo schema la dimensione mediativa «procedurale» dello stesso e dal tipo la dimensione di «legge di universalizzazione» delle azioni che gli è propria. Al fine del problema dell'applica-

¹⁸ Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2^o Aufl., 1787, in *Akademie Textausgabe*, vol. III, rip. De Gruyter 1968, pp. 133 ss.

¹⁹ Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Akademie Textausgabe*, vol. V, cit., pp. 67 ss.

zione perciò essa si propone di formulare un procedimento (un «principio procedurale») che mediatizzi il principio etico del riconoscimento e della cooperazione discorsiva in modo che questo funga da norma pratica di formazione di intese e di soddisfazione consensuale delle pretese umane dentro la comunità reale, e insieme operi come regola di progressiva determinazione delle procedure della comunità reale secondo i principi di quella ideale. In definitiva affrontare la «dialettica storica» (implicita nella impostazione trascendentale) richiede di enucleare un principio procedurale dell'etica del discorso *in quanto* etica della responsabilità che consenta di assumere, trattare e risolvere via via i problemi delle conseguenze dirette o indirette delle azioni (sfida esterna) e della «vita buona» nella comunità reale (sfida interna).

È utile partire, a questo proposito, dalla discussione di un'altra obiezione sollevata contro l'etica del discorso, secondo la quale le regole del discorso argomentativo non riguarderebbero in realtà l'interazione moralmente rilevante con i partner della comunicazione in quanto nostri simili aventi propri bisogni e interessi (e forse tra loro in conflitto), ma soltanto le regole del gioco della cooperazione astrattamente delimitata e rientrante nel discorso argomentativo. Se questa obiezione fosse insuperabile l'etica del discorso non potrebbe mai manifestarsi come etica della responsabilità, o in altri termini costituirebbe al più un'etica intradiscorsiva che prescrive le regole di una cooperazione corretta dentro il gioco linguistico trascendentale, ma non potrebbe proporsi come di per sé istitutiva di *discorso etico rilevante*. A questa obiezione Apel risponde con un duplice passaggio.

Per un verso è vero che il discorso argomentativo è «sgravato dall'agire», a differenza della comunicazione nel mondo della vita in cui vengono coordinate azioni. In tal senso la razionalità comunicativo-consensuale si differenzia dalla razionalità dell'agire strategico con cui gli uomini — in quanto sistemi di autoaffermazione individuale e membri di sistemi di autoaffermazione sociale — perseguono i loro interessi, anche nel contesto dell'agire comunicativo²⁰. Questa differenza anzi appartiene alle condizioni normative del discorso argomentativo che colui che argomenta deve nell'argomentare stesso aver necessariamente accettato. Si tratta della «distanza riflessiva» che in quanto argomentanti e cooperanti nella ricerca della verità possiamo e dobbiamo (questo consente di dirlo la struttura trascendentale pratica della ragione argomentativa) attuare nei riguardi degli interessi di autoaffermazione nel mondo della vita di cui noi stessi siamo parte.

²⁰ Cfr. la proposta teorica contenuta in EV, cit., saggio che tra l'altro riconosce l'importanza che per la costituzione della razionalità etica dell'interazione sociale riveste l'opera di Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, 2 voll. (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, di P. Rinaudo, a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1986, 2 voll.) Apel tuttavia (cfr. EV, p. 415, nota 67) ribadisce la necessità di una «fondazione ultima» e non soltanto «ipotetica» della razionalità etica di fronte ai processi di «disincantamento» del mondo.

Per altro verso e però la funzione del discorso argomentativo non è affatto quello di prescrivere le norme di un semplice gioco, bensì proprio quella di risolvere gli autentici problemi del mondo della vita, per esempio quelli del regolamento libero da costrizioni dei conflitti dei gruppi e degli individui. Soluzioni libere da costrizioni possono aversi solo se le pretese virtuali si trasformano in richieste alla comunità argomentativa, sì che si possano armonizzare con le pretese altrui (bisogni, interessi) tramite argomenti, ovvero solo se la comunicazione orientata alla comprensione viene differenziata («distanza riflessiva») dalle modalità del comportamento strategico (minacce d'uso della forza ecc.) e praticata secondo le modalità del discorso argomentativo. «Il senso dell'argomentare morale si potrebbe senz'altro esprimere nel principio — che non è nuovo — secondo cui tutti i *bisogni* umani — in quanto pretese *virtuali* — sono da trasformarsi in richiesta della comunità dell'argomentazione, che per via di argomentazione si possono condurre ad armonia con i bisogni di tutti gli altri» (TPh, II, 425). Vi è quindi una «funzione esistenziale del discorso argomentativo» (P, 28). Ma come si manifesta tale «funzione esistenziale», ovvero come si esprime la *rilevanza morale* delle norme ideali del discorso, sì che ad esempio il principio (argomentativo-discorsivo) del «non mentire» *valga* come principio (esistenziale-morale) del «non ingannare» nella regolazione dei conflitti di interesse?

La risposta si può modulare come segue. In quanto argomentanti abbiamo, come si è detto, possibilità e obbligo di distanziamento riflessivo dagli interessi di autoaffermazione nel mondo della vita. Sappiamo allo stesso tempo che rimaniamo uomini reali con interessi determinati di autoaffermazione. Le regole della comunità ideale sono pertanto da noi nell'argomentare (teorico-pratico) «anticipate controfattualmente». Ciò significa che tali regole (le norme morali del discorso) forniscono il *paradigma* di una procedura razionale della regolazione interpersonale delle questioni moralmente e giuridicamente rilevanti nella comunità reale, ovvero il paradigma di una composizione argomentativa dei conflitti di interesse. La partnership argomentativo-discorsiva include già sempre il riconoscimento etico pratico dei partners del discorso come «persone» aventi eguali diritti e eguali pretese alla rappresentanza argomentativa degli interessi; la soluzione argomentativa dei conflitti di interesse non è ottenibile senza il concomitante riconoscimento del principio etico dell'equiparazione dei diritti di tutti i possibili partners dell'argomentazione; l'intesa (principio del «non mentire») in tanto può venire in essere in quanto si ottempera ai principi etico pratici di una corretta partnership interpersonale («non ingannare»). Certamente le norme morali del discorso non costituiscono già le norme materiali degli accordi pratici, ma danno il paradigma della loro fondazione discorsiva (considerati gli interessi delle «persone» coinvolte) e di una loro critica e trasformazione in vista della legittimazione di nuove norme materiali. Tale paradigma in definitiva è eticamente rilevante in quanto esibisce una procedura razionale universalizzabile (schema-tipo) per la soluzione «pratica» dei problemi che nel mondo della vita nascono dalla esistenza di di-

versi (e spesso confligenti) sistemi di autoaffermazione individuale e sociale.

Apel — collegandosi a formulazioni proprie anche di Habermas — presenta tale principio procedurale come un «principio di universalizzazione», il quale offre il criterio ideale della valutazione delle norme concrete nei discorsi pratici orientati all'accordo nei conflitti di interesse o nella armonizzazione dei piani di vita: «ogni norma valida deve soddisfare le condizioni che gli effetti e le conseguenze secondarie delle azioni che prevedibilmente risulteranno da una sua *generale* ottemperanza per la soddisfazione degli interessi di *ogni* singolo, possano essere accettati senza costrizione da tutti gli interessati»²¹. Tale «principio di universalizzazione» può essere svolto e fatto valere come un «principio di azione», che intervenga al posto dell'imperativo categorico di Kant come risultato della «trasformazione» pragmatica dell'etica trascendentale: «agisci soltanto in forza di quella massima per cui tu, sulla base di una intesa reale con gli interessati o loro rappresentanti o — in sostituzione — sulla base di un corrispondente esperimento mentale, possa ritenere che gli effetti e le conseguenze secondarie che prevedibilmente risulteranno da una sua generale ottemperanza per la soddisfazione degli interessi di ogni singolo coinvolto, possano essere accettati non costrittivamente in un discorso reale da tutti coloro che vi sono coinvolti» (SM, 231). Abbiamo anche una formulazione del «principio dell'universalizzazione» della massima dell'azione come «principio di una etica comunicativa della responsabilità»: «agisci soltanto in base a quella massima che ti mette nella condizione o di partecipare alla fondazione discorsiva di quelle norme, le cui conseguenze siano capaci di suscitare il consenso di tutti coloro che vi sono coinvolti, o di decidere da solo o in collaborazione con altri, nello spirito dei possibili risultati del discorso ideale pratico» (P, 31). Pertanto la elaborazione delle norme materiali nei discorsi pratici degli interessati deve essere sempre aperta alla legittimazione, alla critica o a nuova fondazione, in conformità («paradigma») con un procedimento discorsivo che ha la propria forma e legittimazione nelle regole della comunità ideale dell'argomentazione. La soluzione razionale e giusta dei conflitti è da determinarsi via via come quella che sarebbe accettata nel dialogo di una comunità illimitata ideale della comunicazione mirante all'accordo.

Con la esibizione del «principio di universalizzazione» e il correlativo «principio di azione» e «di un'etica comunicativa della responsabilità» l'etica del discorso affronta ed elabora sia il proprio problema interno di «schematizzazione» (come è stato da me chiamato) sia (e lo annota Apel stesso) la sfida interna all'etica da parte del «sistema di complementarietà», e quest'ultima rimuovendo il blocco verso la costituzione del principio di un'*etica normativa della responsabilità*. Resta però da affrontare in termini decisivi la sfida esterna

²¹ Karl-Otto Apel, *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben werden»? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression*, in *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, a cura di W. Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 230 (sigla SM).

dell'etica, occorre cioè porsi il problema della applicazione del principio procedurale dell'etica del discorso alla situazione storico-concreta. Naturalmente, già nella formulazione del «principio di universalizzazione» ci trovavamo sul terreno dell'applicazione, ma esso offriva precisamente lo schema di una applicazione «formale» del principio ideale morale al «concetto» di comunità reale come insieme di sistemi di autoaffermazione (individuali e sociali). L'ulteriore passaggio che qui viene individuato come necessario è quello della applicazione «materiale» del principio ideale morale alla «realtà» di comunità reali esistenti come sistemi di autoaffermazione in atto. Si palesa qui il problema dell'etica politica nella situazione presente del genere umano, ove l'esigenza di una responsabilità solidale degli uomini deve essere adempiuta, sebbene le possibilità del suo adempimento non siano ancora state prodotte. È il problema di una mediazione, orientata al principio, del principio stesso della situazione storica.

Apel sostiene a questo proposito che questa applicazione (da lui detta: «relativa alla storia») non può essere un passaggio diretto e immediato del «principio di universalizzazione» nella situazione data. Infatti noi non viviamo affatto in un mondo in cui può essere presupposto che le norme praticate di fatto seguano la procedura dell'etica del discorso e in cui tutti gli uomini siano in generale pronti a seguire norme formulate in ottemperanza al «principio di universalizzazione». Inoltre la applicazione del principio in questione non avviene in un «punto zero» della storia, ma in una comunità storica (nazionale e sovranazionale) così e così determinata e condizionata già da interessi in conflitto. Di fronte a questa situazione complessa, osserva Apel, forte sarebbe la tentazione di dimettere la pretesa normativa dell'etica politica e di regredire alle «abitudini» e alle convenzioni dei costumi dati, concependo l'etica (al modo del «neoristolismo neoconservatore») come saggia adeguazione ai costumi. Apel oppone invece a questa che egli ritiene una falsa soluzione, l'idea che il «principio di universalizzazione» non deve essere abbandonato ma deve essergli riconosciuta la funzione di «idea regolativa», che per un verso pone una obbligatorietà normativa e per l'altro verso e insieme contempla la possibilità di una realizzazione via via approssimata delle esigenze normative in esso indicate, fungendo da criterio critico delle realizzazioni stesse. Ciò apre la possibilità di concepire l'azione concreta moralmente giusta come azione mediatrice orientata ai principi del discorso e volta a realizzare integrazioni via via ottimali fra imperativi etici universali e interessi e progetti particolari di vita buona. In definitiva il problema dell'«applicazione» materiale («relativa alla storia») non si risolve uscendo dall'etica del discorso e dalla sua pretesa universalizzante, ma *completandola* dal lato dell'etica della responsabilità, e ciò attraverso la elaborazione di un «principio di integrazione» (*Ergänzungsprinzip*) (cfr. SM, 246 ss.).

A questo proposito Apel distingue nell'apriori della comunità della comunicazione una «costellazione dialettica» di tre momenti: a) il presupposto della comunità ideale della comunicazione che è necessario anticipare controfattualmente; b) il presupposto della comunità reale della comunicazione nella quale

già siamo socializzati e in cui dobbiamo già aver conseguito una comprensione sufficiente per poter condurre di fatto il discorso argomentativo; c) inoltre anche la coscienza della differenza di principio fra comunità ideale e comunità reale della comunicazione. Da questa costellazione dialettica di momenti deriva un duplice principio regolativo per un'etica della responsabilità: «in primo luogo, in ogni agire o omettere di agire, deve essere in questione il fatto di assicurare la *sopravvivenza* del genere umano come sopravvivenza della comunità *reale* della comunicazione; in secondo luogo, è in questione la realizzazione della comunità *ideale* della comunicazione in quella reale. Il primo fine è la condizione necessaria del secondo fine, e il secondo dà al primo il suo senso, senso che già è anticipato con ogni argomento» (SM, 247; TPh, II, 431).

In questo duplice principio regolativo è fornita la base di una «teleologia etica» dell'etica del discorso in quanto etica della responsabilità: l'azione moralmente giusta è quella che tiene conto sia della massima dell'agire nel senso dell'anticipazione controfattuale delle condizioni ideali del discorso, sia del dovere di conservazione della comunità reale, sia del dovere di modificare via via la differenza fra le condizioni ideali della comunicazione e le condizioni reali della stessa, unitamente alle interazioni di fatto fra i vari sistemi di autoaffermazione. Si dà allora un «dovere morale» di collaborare alla eliminazione progressiva e processuale della differenza fra comunità reale e comunità ideale e questo dovere morale procede di pari passo con il postulato etico di conservare l'esistenza della comunità reale in maniera aperta alla attuazione delle esigenze normative ideali controfattualmente anticipate. L'etica politica coerente con l'etica del discorso tiene in unità e svolge unitariamente il «principio di conservazione» e il «principio di emancipazione».

Vediamo conclusivamente tre esempi, che concretizzano quest'ultimo passaggio: sul piano dello Stato di diritto, sul piano delle relazioni internazionali, sul piano della realizzazione della buona vita.

Le istituzioni dello Stato democratico di diritto possono e devono essere già intese «quali tentativi di una realizzazione approssimativa dell'idea di fondazione delle norme o della legittimazione mediante la formazione discorsiva del consenso di coloro che vi sono coinvolti o di quelli che ne rappresentano gli interessi» (P, 34). Naturalmente si danno «limitazioni pragmatiche» dell'idea del discorso nelle istituzioni parlamentari effettuali (es. principio della rappresentanza degli interessi, limitazioni temporali dei dibattiti, decisioni a votazione), ma simili limitazioni — sostiene Apel — non sono veramente tali, bensì si possono ritenere «come capaci di suscitare il consenso da parte di tutti coloro che vi sono coinvolti», nel senso che ne riscuoterebbero l'approvazione unanime quando essi si regolassero, nel valutarne la legittimità, secondo le norme del discorso. In questo senso (a) si può dire che le istituzioni dello Stato democratico di diritto vanno salvaguardate. D'altro lato, lo Stato democratico costituzionale si sa esso stesso come un «tentativo»; esso ha già da sempre compreso e ammesso la propria imperfezione e inadeguatezza rispetto all'idea regolativa che sta a suo fondamento (ciò si esprime ad esempio con la distinzione

fra leggi che fondano il diritto positivo e la legalità delle procedure e diritti fondamentali e umani, presente nella maggior parte delle costituzioni degli Stati di diritto democratici). In questo senso (b) le istituzioni dello Stato di diritto devono essere relativizzate rispetto ad una istanza di legittimazione e di critica delle stesse: si tratta della «metaistituzione del discorso argomentativo» e della libera e pubblica discussione critica, che lo Stato di diritto deve garantire e proteggere quale condizione ideale stessa del suo esistere. L'istanza metaistituzionale discorsiva funziona sì come legittimazione delle regole istituzionali vigenti, ma anche insieme come principio riformatore delle stesse, e in generale come principio regolativo di realizzazione di una società emancipata nel quadro dello Stato democratico (i due temi delle «regole istituzionali democratiche» — da salvaguardare e adeguare — e della «società emancipata» — da realizzare — non vengono mai separati da Apel, ma anzi strettamente connessi, anche se nel suo itinerario teorico possiamo riscontrare accentuazioni sull'uno o sull'altro tema²²).

Anche sul piano delle relazioni internazionali una società planetaria giusta postula la realizzazione progressiva delle norme del discorso. Qui però non possiamo fare affidamento sulla esistenza di istituzioni di diritto internazionalmente *vincolanti*, ma piuttosto ci troviamo ancora e in buona misura dinanzi a qualcosa come «uno stato di natura pregiuridico delle relazioni tra Stati come sistemi di autoaffermazione». Chi pertanto si trova ad agire sul piano macropolitico secondo una anticipazione controfattuale delle condizioni ideali del discorso anche tra sistemi reali di autoaffermazione (ad es. Stati in conflitto) ha, da un lato, il dovere della difesa e della conservazione del proprio sistema di autoaffermazione, e dall'altro lato il dovere di ricercare soluzioni discorsive dei conflitti modificando in tempi lunghi «quei rapporti che causano il profondo divario tra le condizioni ideali della comunicazione e quelle reali (politiche) della comunicazione e interazione fra sistemi di autoaffermazione» (P, 42). Ciò richiede una «strategia morale a lunga durata», che si sviluppa attraverso una *mediazione* riferita alla situazione tra pensare e agire consensual-comunicativi e pensare e agire strategici, e che si concreta nella massima: «ricorso alle procedure *strategiche* (per esempio, minaccia di ritorsione e simili), tanto quanto *necessario*; 'preadempimenti', nel senso di anticipazioni dei *meccanismi consensual-discorsivi per la soluzione dei conflitti* (per esempio 'misure che creino fiducia'), tanto quanto *possibile* (P, 43).

Infine, per quanto riguarda la questione (implicata nei punti precedenti) della realizzazione storico concreta della buona vita di fronte a diversi, e spesso confligenti, piani di vita, l'etica del discorso non prescrive un certo telos

²² Nell'itinerario di Apel dai primi anni '70 si può osservare che l'attenzione si viene svolgendo dalla problematica dell'emancipazione alla problematica delle regole e istituzioni della democrazia. Questo non significa però che il primo momento venga abbandonato. Esso viene coordinato «dialetticamente» con il secondo come appare ad esempio da SM, pp. 246 ss. Si vedano a questo proposito le pertinenti considerazioni di S. Petrucciani, pp. 106 ss.

materiale di vita, la cui determinazione specifica rimane invece assegnata agli individui e alle comunità storiche. L'etica del discorso prescrive però le condizioni di comunicazione basilari per stabilire argomentativamente le norme *limitative* alla realizzazione di un proprio stile di buona vita (es. rispetto dei diritti, mantenimento dei patti, limiti alla realizzazione della propria felicità mediante l'azione della strategia economica). Oltre alle norme limitative, l'etica del discorso prescrive le condizioni procedurali che rendono possibile l'*intesa* fra le diverse forme di vita attraverso una comune vita umana e una organizzazione cooperativa della responsabilità collettiva di azioni collettive, ad esempio avanzando il criterio della distinzione fra regole per la formazione del consenso in modo discorsivo e argomentativo e regole di formazione strategica (palese o nascosta) del consenso stesso, e proponendo il postulato che le prime dovrebbero a lungo andare subentrare ad una regolazione puramente strategica dei conflitti. In definitiva l'etica del discorso *qua* etica politica non prescrive un'idea di vita buona, ma — se essa si dà — determina come realizzarla in una propria forma di vita senza interferire nel diritto altrui alla propria forma di vita, e stabilisce come accordare costruttivamente la propria forma con altre forme di vita buona nella comunità storica. Emerge però, come già si accennava, la questione di una determinazione *positiva* di idee e forme di vita buona attraverso il discorso etico argomentativo, che non sembra essere adeguatamente tematizzata da Apel.

IV. *Alcune considerazioni*

Nello svolgimento del saggio ho avuto modo a più riprese di sottolineare il significato positivo della filosofia trascendentale pragmatica di Apel per la costituzione di un paradigma di razionalità filosofica comprensivo delle questioni sollevate dal pensiero contemporaneo in ordine alla legittimazione e alla struttura di tale paradigma, nonché per la elaborazione di un'etica filosofica razionale ricettiva in modo costruttivo della «doppia sfida» dell'etica nel modo attuale. Non ripeterò in conclusione quanto ho già detto. Vorrei invece enunciare in maniera sintetica alcune questioni, che in parte ho già avuto modo di accennare via via e che mi sembrano restare aperte o insoddisfacentemente elaborate proprio secondo la prospettiva del pensiero trascendentale.

In primo luogo, «fondato in ultimo» è secondo Apel ciò che nell'argomentare si palesa come «intralasciabile», innegabile senza autocontraddizione pragmatica dell'argomentante. La domanda che sollevo è se sia sufficiente il criterio della intralasciabilità per riconoscere un principio come «fondato in ultimo», oppure se non sia necessario integrare questo criterio in una concezione comprensiva dell'evidenza trascendentale della ragione. L'intralasciabilità del principio dice la sua cogenza logico-pragmatica (*non* si può argomentare *senza* riconoscere pragmaticamente il principio dell'argomentare) e questo è certamente un passo fondazionale che l'autocostruzione della ragione non può omettere. La concezione trascendentale (nel senso soprattutto di Fichte) non

identifica però l'evidenza solo con la cogenza di tipo logico-pragmatico, ma si solleva alla tematizzazione del *perché* dell'intralasciabilità: essa mostra il principio della ragione argomentativa come capace di «dare ragione» di sé e della sua articolazione attraverso la ricostruzione riflessiva coerente delle azioni costitutive della ragione (intersoggettiva), e mostra insieme come il principio di ragione intervenga nel «dare ragione» della costituzione trascendentale del «reale». La concezione trascendentale integra cioè il criterio della cogenza logico-pragmatica in una teoria genetica dell'evidenza della ragione. Questa visione esclude al tempo stesso una concezione «dogmatica» dell'evidenza e può assumere in tal modo — in un serio sviluppo conseguente — l'acquisizione positiva della pragmatica trascendentale: il principio non viene «presupposto» oppure «imposto» con una interruzione arbitraria dell'argomentazione, ma viene evidenziato come vero (e intralasciabile) nell'autoricostruzione della ragione attraverso una sequenza coerente di posizioni e concomitanti legittimazioni degli asserti²³.

In secondo luogo, eticamente vincolante per Apel è la norma che deve essere riconosciuta come universalmente vigente da ogni posizione discorsiva seria. La domanda che sollevo è se la normatività etica risulti soltanto dal criterio dell'«universalità» o non richieda anche un criterio di «incondizionatezza». Eticamente vincolante a mio avviso è non soltanto la modalità di interazione costitutiva di *ogni* argomentare serio e che si pone come criterio procedurale di *ogni* interazione corretta nel mondo della vita, ma eticamente vincolante è

²³ Per questa impostazione trascendentale del tema dell'evidenza rinvio al saggio di Reinhard Lauth, cit. alla nota 13. Sempre di Lauth, e a proposito dell'impostazione trascendentale del tema dell'intersoggettività di cui parlo più oltre si veda *Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte*, in «Archives de Philosophie», n. 3-4, 1962, pp. 325-344.

In un notevole saggio su *Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale*, pubblicato da *Filosofia '88*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 5-40, Apel illustra la concezione di una evidenza trascendentale riflessiva del gioco linguistico dell'argomentazione. Questa concezione è per lui il risultato di una semiotica trascendentale valida «dopo il congedo dalla filosofia trascendentale prelinguistica di Kant e dalla fenomenologia trascendentale altrettanto prelinguistica di Husserl» (p. 37). Per una filosofia trascendentale del linguaggio tale evidenza paradigmatica (quale l'evidenza delle quattro pretese di validità necessaria dell'argomentazione: senso, verità, veridicità e correttezza normativa dell'atto comunicativo) è «in linea di principio subordinata a una teoria trascendentale-semiotica dell'interpretazione segnica come *consenso*» (p. 38). Avremmo così una fondazione trascendentale-pragmatica della «coincidenza necessaria di *evidenza e consenso*» (p. 40). A mio avviso però questa coincidenza non vale nel senso che il consenso realizza l'evidenza, ma che l'evidenza (ad es. l'evidenza dei principi della ragione argomentativa) *perché tale* si mostra nel cammino linguistico argomentativo *come* formativa nel consenso intersoggettivo. V. Höhle in *Die Transzendentalpragmatik*, cit., correttamente sostiene «Deve essere tenuto fermo che qualcosa non è vero perché una possibile comunità infinita della comunicazione lo farà oggetto di riconoscimento, ma al contrario, la comunità della comunicazione, *in the long run*, lo farà oggetto di riconoscimento perché è vero» (pp. 246-247). In questo senso direi che l'interpretazione linguistica è *mediazione* e non — come sembrerebbe dal testo apeliano — *condizione* di una teoria trascendentale dell'evidenza (in quanto evidenza genetica della ragione) comprensiva del «linguistic turn». Su questo argomento cruciale la discussione con Apel, tenendo conto dello stesso svolgimento della sua ricerca, dovrà naturalmente continuare.

la «posizione» che in ogni argomentazione e interazione si impone, alla ragione dei partner del discorso beninteso, come dovente essere, come espressiva di *valore* (anche se non sempre e ovunque ottemperata di fatto). Ritengo che alla filosofia trascendentale pragmatica difetti una concezione positiva del «dover essere» morale; questa concezione positiva tra l'altro consentirebbe di accedere a una visione non univoca ma gradualistica, benché non relativistica, della norma etica, ossia permetterebbe di distinguere fra diversi livelli di validità della norma (ad es. norme valide incondizionatamente e categoriche, norme implicative aventi contenuto obbligativo ma la cui vigenza è condizionata alla presenza di determinate situazioni storiche, norme la cui validità dipende interamente dalla decisione consensuale degli interessati)²⁴.

In terzo luogo, il contenuto etico della intersoggettività comunicativa è offerto per Apel dal riconoscimento reciproco dei partner come aventi eguali diritti e dalla loro cooperazione discorsiva nella risoluzione consensuale dei conflitti nel mondo della vita. Mi sembra però che questa rappresenti piuttosto una concezione etico-giuridica dell'intersoggettività (Apel ricorre alla concezione di «persona» come soggetto del diritto di proprietà in Hegel). Una concezione etico-morale dell'intersoggettività, come mi sembra per altro nella intenzione stessa di Apel, dovrebbe integrare a mio avviso questo momento del riconoscimento reciproco dei partner come «eguali in diritto» nel momento del riconoscimento dell'altro come co-soggetto essente-fine e avente-per-sé-valore, ossia dell'altro come persona morale. In altri termini Apel giustamente sovraordina alla concezione utilitaristica dell'uomo come essere-che-ha-interessi una visione dell'uomo come essere-che-ha-diritti. Ritengo però che nella linea del pensiero trascendentale sia presente e disponibile ad una ripresa critica una concezione dell'uomo come essere-che-ha-dignità, e penso che questa concezione offra un punto di partenza superiore per elaborare una teoria della responsabilità come responsabilità per la «dignità» degli esseri umani e risposta all'appello che da essa si manifesta²⁵.

Infine, la teoria dell'applicazione del principio etico viene svolta da Apel come teoria delle regole di procedura dell'azione moralmente giusta. A mio avviso, la teoria dell'applicazione includerebbe però una concezione della *struttura* del «pratico», e una dottrina dei *costitutivi* dell'azione morale (e perciò ad esempio una tematizzazione della dimensione dell'intenzionalità morale) più articolate e sviluppate da quanto finora risulti. Inoltre la teoria dell'applicazio-

²⁴ Per questa distinzione di livelli nella pretesa di validità della norma mi ricollego a Vittorio Hösle, *Die Transzendentalpragmatik*, cit., p. 247. Sul criterio dell'«incondizionatezza» quale carattere del principio morale svolge osservazioni da meditare Claudio Ciancio, *Crisi e rifondazione dell'etica*, in «Annuario filosofico», 3, 1987, pp. 37-63.

²⁵ Sulle strutture costitutive di una «intersoggettività» enucleata secondo la prospettiva del pensiero trascendentale rinvio al mio saggio *L'interpersonalità nella visione trascendentale: costituzione, confronti, prospettive*, in *Soggetto e persona. Ricerche sull'autenticità dell'esperienza morale*, a cura di A. Rigobello, Anicia, Roma 1988, pp. 27-52. Cfr. anche il mio *Intersoggettività come relazione etica*, in «Aquinas», a. 27, n. 1, 1984, pp. 3-32.

ne comporterebbe, come ho già accennato, non soltanto l'esibizione di criteri per compatibilizzare e coordinare i piani di vita ma anche, e proprio per rendere possibile effettivamente l'armonizzazione processuale di bisogni e interessi in società pluralistiche, la proposta di criteri per discernere e valutare le istanze e pretese umane, ossia la tematizzazione della *struttura* del giudizio morale, dopo averne individuato lo spazio (cfr. la premessa)²⁶.

Si tratta solo di alcuni motivi, che in generale mi inducono a ritenere auspicabile uno sviluppo del paradigma trascendentale pragmatico sia nel senso della «radicalità» principale che della apertura sistematica e dello svolgimento categoriale.

²⁶ Penso ad esempio alla linea di ricerca esplorata da Paul Ricoeur nel corso in otto lezioni su *Teoria dell'azione. Teoria della morale* tenuto nel febbraio-marzo 1987 presso l'Università di Roma «La Sapienza» (di prossima pubblicazione); cfr. anche Paul Ricoeur, *La sémantique de l'action: Ière partie: Le discours de l'action*, nel vol. di P. Ricoeur et le Centre de Phenomenologie, *La sémantique de l'action*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977 (tr. it. P. Ricoeur, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, a cura di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 1986). Sul problema dell'intenzionalità in Apel si vedano le osservazioni contenute nel saggio di Stefano Semplici, *Soggetto trascendentale e responsabilità etica. Essere e dover essere nella comunità illimitata della comunicazione*, in *Soggetto e persona*, cit., pp. 125-145.

CONVEGNO INTERNAZIONALE SU «W. DILTHEY OGGI»

Il 1 ottobre del 1911 moriva a Siusi (Seis am Schlern - Bolzano), sulle Alpi tirolesi Wilhelm Dilthey. Nel prossimo anno ricorreranno gli 80 anni dalla morte e, per questa ricorrenza un gruppo di studiosi tedeschi e italiani hanno pensato di organizzare, in collaborazione con l'**Institut für internationale Kulturbeziehungen und auswärtige Kulturarbeit** (im Aufbau), con il **Soziologisches Jahrbuch** e con il **Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce**, proprio a Siusi, un momento articolato di riflessione a più voci sul tema: **Wilhelm Dilthey oggi. Il problemi del «Verstehen» nello sviluppo delle scienze sociali**, nei giorni 17/19 settembre 1990.

Il Convegno di Siusi vuole costituire una testimonianza dell'eccellente e proficua ripresa di quel dialogo intellettuale tra italiani e tedeschi, già vivace ai tempi di Dilthey.

Il prof. Friedrich Tenbruck emerito dell'Università di Tübingen, con il prof. A. Hahn dell'Università di Trier, insieme ai prof.ri italiani Franco Demarchi dell'Università di Trento e Mario Signore dell'Università di Lecce, già da qualche tempo lavorano ad un'ipotesi di intenzione tematica e all'articolazione del Convegno.

Questo, innanzitutto, non vuole essere una semplice ripresa di temi e di posizioni diltheyani, in verità già assicurata da convegni e seminari svoltisi alcuni anni fa in Italia e di cui dà conto, almeno fino al 1985, il volume su Dilthey, curato da F. Bianco.

È infatti intenzione degli organizzatori provocare il dibattito e orientarlo nella direzione delle questioni specifiche della sociologia e della costituzione della società, cogliendo l'incidenza che il problema del **Verstehen** riveste per le scienze sociali, una volta ch'esso è stato colto nella sua imprescindibilità nell'ambito delle **Geisteswissenschaften** e si è sviluppato e complicato attraverso la riflessione filosofica, finendo col ricadere, si suppone, anche sulla sociologia condizionandone lo sviluppo.

Il Convegno si aprirà il **17 settembre alle ore 15,00** a Siusi, sotto la presidenza di A. Zingerle con due relazioni su **Il problema del Verstehen**, affidate a K. Acham e a F. Bianco, che ne offriranno una panoramica introduttiva.

Nei giorni seguenti **18 e 19 settembre** si tratterà il tema **Presenza e incidenza di Dilthey sul pensiero contemporaneo**, con particolare riguardo a:

G. Simmel, Max Weber e E. Troeltsch; Neokantismo, la fenomenologia, l'ermeneutica; l'esistenzialismo; la sociologia della conoscenza.

Si prevedono relazioni di F. Tenbruck, B. Nedelman, C. Mongardini, F. Bianco, G. Cantillo, J. Weis, J.H. Helle, M. Signore, E.W. Orth, G. Morra, G. Cacciatore, A. Ponsetto, G. Penzo, P. Ammassari, A. Prontera.

I lavori si concluderanno nel pomeriggio del **19 sett.** con una tavola rotonda, presieduta da G. Morra, a cui parteciperanno R. Bubner, A. Hahn, J. Matthes, P. De Vitiis.

L'aspetto organizzativo del Convegno è già a buon punto. Per la parte relativa ai contenuti e alle strutture scientifici e culturali e ci si può rivolgere per la parte tedesca ai proff. F. Tenbruck (Maienfeldstrasse, 29 D 74 Tübingen) e Alois Hahn (Wintersdorferberg, 1 D 5501 Ralingen); e per la parte italiana ai proff. Franco Demarchi, Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale, (via Verdi, 26 - 38110 Trento; tel. 0461/881344; priv. 234702) e Mario Signore, Dipartimento di Filosofia Università di Lecce (via Stampacchia - 73100 Lecce; tel. 0832/25A817; ind. priv. via Catalani, 9 - 73100 Lecce; tel. 0832/643401).