



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Filosofia

Dottorato in Filosofia

32° ciclo – Curriculum B

**Etica ed epistemologia nella pragmatica trascendentale
di Karl-Otto Apel**

Dottorando

Luca Caruso

Matr. n° 1271996

Primo Supervisore

Prof. Stefano Petrucciani

Secondo Supervisore

Prof. Virginio Marzocchi

Anno Accademico 2019/2020

A Nonna Elvira,

che non ha mai smesso di credere in me

Indice

<i>Introduzione</i>	5
I. LA STRUTTURA DEL CONCETTO DI FONDAZIONE ULTIMA	9
I.1 Analisi del concetto di fondazione ultima	10
I.1.1 Origine e risultati del concetto di <i>Letztbegründung</i>	10
I.1.2 Critica del senso e stretta riflessione	15
I.1.3 Critica della stretta riflessione	20
I.2 Un'alternativa alla fondazione ultima strettamente riflessiva	26
I.2.1 La fondazione ultima nella prospettiva di Vittorio Hösle	26
I.2.2 Osservazioni critiche sulla versione di <i>Letztbegründung</i> di Hösle	35
I.3 Valore e portata dell'argomento trascendentale apeliano	42
I.3.1 Autocontraddizione performativa e inaggrabilità della situazione argomentativa	43
I.3.2 Utilità e limiti degli argomenti trascendentali	56
II. SIGNIFICATO, VERITÀ E REALTÀ IN PROSPETTIVA PRAGMATICO-TRASCENDENTALE	66
II.1 La teoria apeliana del significato	66
II.1.1 Il rapporto tra giustificazione di validità della conoscenza e costituzione del senso dell'oggettività	67
II.1.2 L'interpretazione apeliana della teoria degli atti linguistici	74
II.1.3 Pragmatica e semantica	84
II.2 Verità e realtà nella pragmatica trascendentale	112
II.2.1 La teoria consensuale della verità	112
II.2.2 Due critiche della teoria apeliana della verità	120
II.2.3 Nominalismo e realismo concettuale	132

III. FONDAZIONE E APPLICAZIONE DELL'ETICA DEL DISCORSO	153
III.1 Fondazione dell'etica del discorso	154
III.1.1 La fondazione della norma morale fondamentale	154
III.1.2 Argomentazione e mondo della vita	166
III.2 Disamina critica della strategia fondativa apeliana	174
III.2.1 L'accusa di fallacia intellettualistica	174
III.2.2 Il rapporto problematico tra autonomia morale e inaggrabilità dell'argomentazione	186
III.3 Applicazione dell'etica del discorso	196
III.3.1 Parte A e parte B dell'etica del discorso	197
III.3.2 Morale, diritti umani e democrazia	202
III.3.3 Principio di integrazione e principio di autorecupero	214
 <i>Conclusioni</i>	 222
 <i>Bibliografia</i>	 232

Introduzione

L'obiettivo della tesi è quello di ricostruire i passaggi teorici più importanti e di mettere in luce gli aspetti critici della pragmatica trascendentale (*Transzendentalpragmatik*) sviluppata da Karl-Otto Apel. A tal fine si è scelto il seguente procedimento: ogniqualvolta verrà introdotto un nuovo argomento, si ricostruiranno inizialmente i punti essenziali delle concezioni apeliiane; successivamente, facendo riferimento alla letteratura secondaria¹, si procederà a un'analisi delle criticità di tali concezioni; infine, si trarranno le conclusioni teoriche rispetto a quell'argomento.

Nella filosofia apeliiana riflessione teoretica e riflessione pratica sono strettamente intrecciate, e tale intreccio costituisce uno dei tratti distintivi del pensiero di Apel. Nella tesi si esamineranno sia la dimensione teoretica sia la dimensione pratica della pragmatica trascendentale².

Nel primo capitolo si affronterà la questione della fondazione ultima (*Letztbegründung*), che rappresenta la concezione più originale e caratteristica della riflessione apeliiana. La nozione di *Letztbegründung* viene elaborata da Apel in rapporto al problema etico di una possibile fondazione razionale post-metafisica di norme morali fondamentali. Nel capitolo, però, si porrà l'attenzione sulla struttura del concetto di fondazione ultima, prescindendo dalla sua dimensione etica. In particolare, si analizzeranno le due strategie argomentative che sono alla base di tale nozione e che nei testi apeliiani rischiano di confondersi e di non rendere chiaramente comprensibili tutti gli aspetti della concezione di Apel: la critica del senso e la "stretta riflessione" degli argomentanti sul loro sapere d'azione. Quest'ultima viene elaborata da Kuhlmann e ripresa da Apel a partire dagli anni Ottanta. Verranno quindi mostrati gli aspetti problematici del concetto di "stretta riflessione", in particolare il rischio di una contraddizione tra la concezione della svolta linguistica sostenuta da Apel e la

¹ Al fine di una lettura più scorrevole si è scelto di tradurre i passi tratti dai testi in tedesco. I passi in lingua inglese, invece, saranno citati in originale.

² Il termine "epistemologia" utilizzato nel titolo della tesi va inteso nel senso ampio di teoria della conoscenza, ovvero la riflessione sui principi ultimi della conoscenza umana che Apel sviluppa tramite il concetto di "fondazione ultima" (*Letztbegründung*). La filosofia del linguaggio apeliiana, oggetto di analisi del secondo capitolo, costituisce una parte fondamentale della sua indagine epistemologica: ciò deriva dall'identificazione di pensiero e linguaggio che è alla base dell'impostazione teorica di Apel.

concezione di un sapere infallibile degli argomentanti, la quale sembra appartenere al paradigma della filosofia della coscienza da cui Apel vuole distaccarsi (**I.1**).

In seguito, si illustrerà la critica di Vittorio Hösle alla fondazione ultima strettamente riflessiva sostenuta da Apel e da Kuhlmann, e la sua proposta alternativa di *Letztbegründung*. A prescindere dalla cornice teorica in cui si inquadra la proposta di Hösle, ovvero quella dell'idealismo oggettivo, ci si concentrerà sulle sue considerazioni riguardanti il rapporto tra infallibilità e fondazione ultima: quest'ultima, secondo Hösle, non deve fornire conoscenze infallibili ma, piuttosto, dimostrare che è necessario che vi sia una conoscenza non ipotetica. Il grado di fallibilità aumenta con l'aumentare della lunghezza della dimostrazione e bisogna ammettere la possibilità di commettere degli errori nella specificazione del contenuto della fondazione. Successivamente, si esamineranno le risposte di Kuhlmann alla proposta teorica di Hösle e si approfondirà ulteriormente il concetto di fondazione ultima (**I.2**).

Nell'ultima parte del capitolo si affronterà più nello specifico la questione del valore e della portata dell'argomento trascendentale elaborato da Apel con il concetto di *Letztbegründung*. A tal fine si esaminerà dettagliatamente la nozione di autocontraddizione performativa su cui esso si basa e poi si procederà con un'analisi del dibattito sugli argomenti trascendentali, facendo particolare riferimento alle considerazioni sul tema svolte da Isabel Thomas-Fogiel. Quindi si evidenzieranno i meriti e i limiti della strategia argomentativa apeliiana e la necessità di una sua integrazione tramite una determinata teoria del significato e del linguaggio (**I.3**).

Nel secondo capitolo, di conseguenza, si discuterà nel dettaglio la filosofia del linguaggio che caratterizza la pragmatica trascendentale di Apel. Nella prima parte si mostreranno i passaggi fondamentali che hanno condotto Apel a sviluppare la sua concezione di linguaggio distaccandosi dal pensiero di Heidegger, la cui influenza caratterizza gli scritti giovanili apeliiani. Quindi si esaminerà l'interpretazione della teoria degli atti linguistici proposta da Apel, a partire da cui emergerà un'ambiguità di fondo nella sua teoria del significato: non è chiaro quale sia l'effettivo rapporto tra dimensione pragmatica e dimensione semantica del linguaggio, in particolare rispetto agli atti linguistici assertivi. Successivamente, si esamineranno la critica al Mito del Dato elaborata da Sellars e la pragmatica normativa di Robert Brandom con lo scopo di mostrare come sia possibile sviluppare una teoria formale del significato in cui la dimensione pragmatica riveste un ruolo di primo piano. Considerate le premesse

teoriche della pragmatica trascendentale, si giungerà alla conclusione che questo è il percorso più adatto che essa dovrebbe intraprendere **(II.1)**.

Nella seconda parte del capitolo si affronterà la questione della teoria della verità e della realtà proposta da Apel. Inizialmente, si ricostruiranno i passaggi teorici fondamentali che hanno portato Apel a sviluppare la teoria consensuale della verità, ovvero l'analisi dei limiti della teoria della corrispondenza e della teoria husserliana dell'evidenza. In seguito, si illustreranno le critiche che sono state rivolte al criterio del consenso argomentativo ideale proposto da Apel, in particolare quelle sviluppate da Albrecht Wellmer e Vittorio Hösle. Nell'ultima parte, infine, si discuterà la concezione del realismo critico del senso sostenuta da Apel. A tal fine si prenderà in considerazione il nuovo realismo di Habermas e le sue osservazioni sull'alternativa teorica tra nominalismo e realismo concettuale; inoltre, si approfondiranno dettagliatamente le peculiarità del realismo di Peirce, che costituisce l'ispirazione fondamentale della teoria apeliiana **(II.2)**.

Nel terzo capitolo si affronterà il tema dell'etica del discorso. Nella prima parte verrà ricostruita la strategia argomentativa apeliiana volta alla fondazione di una norma morale fondamentale, soffermandosi in particolare sul primo saggio etico di Apel del 1973. Quindi, per comprendere meglio il tentativo di fondazione apeliiano, si esaminerà più nel dettaglio il rapporto tra argomentazione e mondo della vita che caratterizza la sua impostazione teorica, in particolare la relazione tra argomentazione e agire strategico **(III.1)**.

Nella seconda parte del capitolo verranno prese in considerazione due critiche rivolte alla strategia apeliiana, quella sviluppata da Karl-Heinz Ilting e quella di Gerhard Schönrich. La prima sostiene l'impossibilità di fondare la validità delle norme morali partendo dalle presupposizioni del discorso argomentativo: Ilting, a tal proposito, parla di una fallacia intellettualistica che caratterizzerebbe la fondazione etica di Apel. La fallacia intellettualistica può essere considerata una forma particolare di fallacia naturalistica e, di conseguenza, verranno esaminate le posizioni di Kuhlmann e di Apel su questo aspetto problematico. La critica di Schönrich, invece, mette in evidenza la difficoltà dell'etica del discorso di spiegare il problema del male: ciò deriva da un'impostazione di fondo inadeguata che non conferisce il giusto valore alla dimensione dell'autonomia della volontà. Per questa ragione, si intraprenderà un confronto tra l'etica del discorso di Apel e la filosofia del dialogo di Guido Calogero: quest'ultima

presenta delle affinità significative con il pensiero apeliiano anche se, rispetto ad esso, presta maggiore attenzione al problema dell'autonomia della volontà nella riflessione etica **(III.2)**.

Nell'ultima parte del capitolo, infine, dopo l'analisi della divisione dell'etica in una parte A, dedicata alla fondazione di una norma morale fondamentale, e una parte B, che si occupa dei problemi di applicazione delle norme morali nelle situazioni storiche concrete, si discuterà il tema del rapporto tra morale, diritti umani e principio democratico, basandosi sulla critica di Apel alla nuova architettura della filosofia di Habermas delineata in *Faktizität und Geltung*. Nella prospettiva apeliiana i diritti umani si collocano a metà strada tra morale e diritto positivo e, quindi, hanno una priorità normativa rispetto al principio democratico, a differenza di quello che pensa Habermas. Infine, si esamineranno le analisi di Smail Rapić sulla difficoltà di fondare la parte B dell'etica derivandola dalla parte A, come sostenuto da Apel. Secondo Rapić, è necessario mediare tra la posizione apeliiana di una fondazione dell'etica dall'alto (cioè dalle presupposizioni dell'argomentazione) e la posizione habermasiana di una fondazione dal basso (ovvero a partire dal mondo della vita). In conclusione, si valuterà la proposta di Rapić e le sue conseguenze riguardo alla parte B dell'etica del discorso **(III.3)**.

I

LA STRUTTURA DEL CONCETTO DI FONDAZIONE ULTIMA

Il tema del capitolo è il concetto più peculiare della filosofia di Karl-Otto Apel: quello di fondazione ultima (*Letztbegründung*).

Nella prima parte (**I.1**) si delinea l'origine e l'evoluzione di tale concetto all'interno del pensiero apeliano, i passaggi argomentativi su cui si basa e i suoi risultati (**I.1.1**); successivamente si cercherà di mostrare le due strategie, che negli scritti di Apel non vengono sempre chiaramente distinte, che formano la base del concetto di fondazione ultima, e che vanno distinte tra loro: da una parte il procedimento indiretto della critica del senso o dell'analisi concettuale; dall'altra il procedimento diretto dell'autoriflessione o, meglio, della stretta riflessione. Si illustreranno alcuni argomenti che mettono in evidenza le caratteristiche e i limiti della prova indiretta, al fine di enucleare le ragioni che hanno condotto Apel ad adottare il concetto di "fondazione ultima strettamente riflessiva" (**I.1.2**). Quindi si descriverà tale concetto (che Apel, a partire dagli anni Ottanta, riprende da Wolfgang Kuhlmann) e se ne sottolineeranno le criticità, in particolare il suo carattere solipsistico, che stride fortemente con il ruolo di primo piano che Apel assegna all'intersoggettività linguistica e argomentativa. In particolare, si illustrerà la critica di Berlich alla nozione di stretta riflessione, che costituisce un importante contributo al dibattito sulla *Letztbegründung* (**I.1.3**).

Nella seconda parte (**I.2**) si mostrerà una possibile alternativa alla fondazione ultima strettamente riflessiva, analizzando le riflessioni sull'argomento sviluppate da Vittorio Hösle. Quest'ultimo propone una sua versione della *Letztbegründung* senza ricorrere alla stretta riflessione: nella proposta di Hösle la riflessione è il processo con cui si mette a nudo la struttura oggettiva e assoluta alla base di ogni soggettività e intersoggettività finite. L'impostazione di Hösle sfocia in un idealismo oggettivo, allontanandosi dall'impostazione della pragmatica trascendentale. Ma nella sua teoria sono presenti delle critiche alla nozione di stretta riflessione e alla pretesa di infallibilità della *Letztbegründung* sostenute da Apel e Kuhlmann, che possono contribuire a

illuminare il dibattito su tali argomenti (I.2.1). Successivamente si illustreranno le considerazioni di Kuhlmann in riferimento alla posizione di Höhle e il contributo di Alberto Mario Damiani sul tema della fondazione ultima (I.2.2).

Infine, nell'ultima parte (I.3) si cercherà di definire l'effettiva portata della fondazione ultima, che si presenta come un argomento trascendentale forte. Innanzitutto, si analizzeranno più nel dettaglio i due concetti fondamentali della strategia argomentativa di Apel: la contraddizione performativa e il superamento di ciò che Apel definisce "solipsismo metodico". Il primo viene sviluppato da Apel riprendendo l'interpretazione performativa del dubbio cartesiano elaborata da Jukka Hintikka; il secondo si basa, in particolar modo, sull'argomento di Wittgenstein circa l'impossibilità di un linguaggio privato, ma in una forma rivista (I.3.1).

Infine, si esamineranno le caratteristiche principali degli argomenti trascendentali e le critiche nei loro confronti. Seguendo le considerazioni di Isabelle Thomas-Fogiel su questo tema, si metterà in luce una possibile soluzione al dibattito sugli argomenti trascendentali e, a partire da qui, si trarranno le conseguenze di tale soluzione rispetto alla filosofia di Apel (I.3.2).

I.1 Analisi del concetto di fondazione ultima

I.1.1 Origine e risultati del concetto di *Letztbegründung*

Il concetto di fondazione ultima appare per la prima volta in un saggio apeliiano del 1973¹, in cui il filosofo tedesco sviluppa il tentativo di una fondazione razionale e post-metafisica di un'etica universale, con lo scopo di superare la situazione paradossale determinata da due tendenze tra loro divergenti: da un lato l'esigenza quanto mai impellente di un'etica che si configuri come universalmente vincolante per l'intera umanità, un'esigenza che sorge in seguito all'impatto sempre maggiore delle conseguenze tecnologiche della scienza² (tra le quali Apel nomina i rischi connessi a una possibile guerra nucleare, e gli effetti dell'inquinamento sul pianeta) e che conduce alla necessità che gli uomini assumano una responsabilità solidale per gli effetti delle proprie azioni³. Dall'altra il contrapporsi di due orizzonti ideologici differenti – tenendo

¹ APEL 1977 D.

² Cfr. *ivi*, p. 206.

³ Cfr. *ivi*, p. 207.

sempre presente che Apel ha scritto questo saggio nel 1973 -, ma che condividono la convinzione dell'impossibilità di una fondazione di un'etica universale. Apel definisce il primo di questi orizzonti "sistema di complementarità occidentale", e ne enuclea la convinzione di fondo, secondo cui l'oggettività è appannaggio esclusivo delle scienze formali logico-matematiche e di quelle empirico-analitiche⁴, e l'etica appartiene alla dimensione della soggettività emotiva e irrazionale. Sul piano filosofico la complementarità è quella che si instaura tra scientismo avalutativo ed esistenzialismo soggettivistico.

Il secondo orizzonte ideologico che Apel esamina è quello orientale, influenzato dalla teoria marxista. Anche all'interno di esso non vi è spazio per una decisione morale libera e razionale: scienza ed etica vengono inglobate nella super scienza dialettica della storia, in cui quest'ultima viene interpretata come decorso temporale oggettivamente necessario⁵.

Apel rifiuta l'idea di una oggettività scientifica neutrale, in particolare per quanto riguarda le scienze umane, nel cui ambito il momento della spiegazione causale deve essere necessariamente accompagnato da quello della comprensione delle azioni umane, che non può fare a meno di mettere in campo una valutazione morale⁶. Ma la vera e propria strategia apeliana, volta alla fondazione di un'etica universale, muove dalla considerazione che la stessa logica, alla base di ogni tipo di scienza, presuppone un'etica: Apel consegue tale mossa con il superamento del cosiddetto "solipsismo metodico", secondo cui il pensiero solitario sia sufficiente per fare scienza. Ad esso egli contrappone l'idea che la validità logica degli argomenti sia dipendente da una loro giustificazione all'interno della comunità attuale dell'argomentazione⁷ e, inoltre, che la validità logica e il pensiero solitario non solo presuppongono una comunità reale della comunicazione, ma anche "una norma morale fondamentale" in riferimento alla comunità ideale della comunicazione, che consiste nel riconoscimento reciproco di tutti i membri della comunità dell'argomentazione come partner di eguale diritto della

⁴ Cfr. *ivi*, p. 208.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 210.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 223.

⁷ «Non si può controllare la validità logica degli argomenti, senza presupporre in linea di massima una comunità di pensatori capaci della comunicazione e del consenso intersoggettivi. Perfino il pensatore solitario può esplicitare e controllare la sua argomentazione solo in quanto è in grado, nel "colloquio" critico "dell'anima con se stessa" (Platone), di interiorizzare il dialogo di una potenziale comunità dell'argomentazione. Qui è chiaro che la *validità* del pensiero solitario dipende per principio dalla giustificazione delle asserzioni linguistiche nella comunità attuale dell'argomentazione» (*ivi*, p. 238).

discussione⁸. Questa norma è condizione di possibilità del dialogo argomentativo, poiché quest'ultimo, senza di essa, non potrebbe avere luogo.

Se ciò che preme inizialmente ad Apel è identificare una norma morale fondamentale, che abbia il valore di un imperativo categorico, e che si sostanzia nell'affermazione della parità di diritto dei membri della comunità della comunicazione e, allo stesso tempo, nel dovere di armonizzare argomentativamente i propri bisogni (intesi come pretese argomentative virtuali) con quelli di tutti gli altri⁹, successivamente Apel si preoccupa di fornire delle basi solide al procedimento di giustificazione del valore trascendentale di tale norma.

La strategia apeliana si può suddividere in due passaggi: 1) mostrare l'inaggrabilità della situazione argomentativa in ogni genere di conoscenza; 2) enucleare i presupposti trascendentali dell'argomentazione, ovvero le condizioni di possibilità di essa.

Il primo passaggio, già accennato in precedenza, viene conseguito da Apel già nel saggio del 1973. La mossa decisiva in tal senso è costituita dall'affermazione secondo cui anche l'autocomprensione è parassitaria rispetto alla comunità della comunicazione¹⁰. In ciò il filosofo tedesco è in linea con la svolta linguistica che caratterizza la filosofia del Novecento e che, dal punto di vista apeliano, costituisce il punto di incontro tra filosofia analitica e filosofia continentale. La svolta linguistica è alla base di un nuovo paradigma della filosofia, il paradigma post-metafisico dell'intersoggettività, che soppianta quello della filosofia della coscienza.

Nel superamento del solipsismo metodico Apel si appella all'argomento di Wittgenstein sull'impossibilità di un linguaggio privato, ma critica il filosofo austriaco per il relativismo connesso alla sua concezione dei giochi linguistici: il gioco linguistico dell'argomentazione filosofica (che ha come caratteristica distintiva l'autoriflessività, ovvero il fatto di riferirsi anche a se stesso), non è sullo stesso piano degli altri giochi; esso, al contrario, rappresenta il gioco linguistico trascendentale oltre il quale è impossibile risalire. L'argomentazione è inaggrabile nella misura in cui, chi volesse contestare tale inaggrabilità, deve entrare nel dialogo argomentativo. Il rifiuto del discorso non costituisce, ad avviso di Apel, un argomento. Inoltre, lo stesso rifiuto,

⁸ Cfr. *ivi*, p. 239.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 260.

¹⁰ «Riguardo a ciò, bisogna a mio avviso rimandare – nel senso d'una radicalizzazione trascendentale-filosofica dell'ultimo Wittgenstein – al fatto che chiunque *agisca* appena *significativamente* – chiunque, ad esempio, prenda al cospetto di un'alternativa una decisione con la pretesa dell'autocomprensione – presuppone già implicitamente le condizioni logiche e morali (che noi dobbiamo ancora accertare) della comunicazione critica» (*ivi*, p. 251).

affinché si configuri come una decisione razionale, presuppone la situazione argomentativa, perché il pensiero solitario non è altro che un dialogo argomentativo interiore.

Il concetto di svolta linguistica all'interno del pensiero apeliano subisce una importante trasformazione durante gli anni Sessanta. Se nei suoi scritti giovanili con tale espressione Apel faceva riferimento alla prospettività del pensiero e della riflessione, dipendenti dalle lingue naturali in uso all'interno delle diverse comunità della comunicazione, successivamente essa designa la circostanza secondo cui il dialogo argomentativo è l'aspetto costitutivo del pensiero, a prescindere dalla lingua storica tramite cui si svolge la riflessione. In altri termini, se inizialmente Apel evidenziava l'aspetto storico-concreto dell'intersoggettività, successivamente egli si concentra su quello ideale, rappresentato dal dialogo argomentativo e dai suoi principi costitutivi.

Ma anche ammesso lo statuto trascendentale del gioco linguistico argomentativo, come si giunge all'identificazione proposizionale delle regole costitutive di tale gioco?

Ogni tentativo di fondazione ultima di un insieme di principi deve fare i conti con il cosiddetto *trilemma di Münchhausen*, secondo cui tutti i tentativi di questo tipo incorrono in uno dei seguenti esiti: 1) *regresso all'infinito* nella ricerca delle ragioni; 2) *circolo logico* nella deduzione, che si determina con il ricorso a principi che a loro volta andrebbero fondati; 3) *interruzione arbitraria* del procedimento di fondazione¹¹. Nel primo saggio dedicato tematicamente alla fondazione ultima¹², Apel si misura direttamente con le obiezioni alla fondazione ultima dei fallibilisti universali, sostenitori del trilemma e del principio secondo cui tutto può essere sottoposto a critica, persino lo stesso principio fallibilista. La posizione fallibilista, afferma invece Apel, può essere sensatamente avanzata solo ammettendo l'esistenza di alcuni principi non fallibili, identificati nelle regole del gioco linguistico dell'argomentazione critica. Il *trilemma di Münchhausen* è valido solo se si concepisce la fondazione come deduzione di proposizioni da proposizioni; ma ciò costituisce una "fallacia astrattiva", che deriva dalla considerazione del solo aspetto semantico-sintattico dell'argomentazione, oscurandone la componente pragmatica che, secondo Apel, non è pienamente formalizzabile¹³. Il filosofo tedesco propone quindi la sua soluzione per uscire dal vicolo cieco del trilemma: la riflessione sulle condizioni di possibilità

¹¹ Cfr. ALBERT 1991, p.15.

¹² APEL 1998 A.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 68.

dell'argomentazione valida intersoggettivamente, su quelle che egli definisce "evidenze paradigmatiche" del gioco linguistico argomentativo, e che non vanno confuse con delle semplici evidenze coscienziali. Tale riflessione non deduttiva giunge a un ribaltamento dei risultati del trilemma, reso palese dalla formula della *Letztbegründung* esposta da Apel: «se io non posso contestare qualcosa senza un'attuale autocontraddizione e, contemporaneamente, non posso fondarlo deduttivamente senza una *petitio principii* logico-formale, allora ciò appartiene proprio a quelle presupposizioni trascendental-pragmatiche dell'argomentazione, che devono essere già da sempre riconosciute, se il gioco linguistico dell'argomentazione deve mantenere il suo *sensu*»¹⁴. Ciò che, dal punto di vista astratto del procedere deduttivo, costituisce un ostacolo per ogni tentativo di fondazione ultima, è il contrassegno, dal punto di vista della riflessione, di ciò che è fondato in modo ultimo. Il procedimento della fondazione ultima non consiste nel dedurre delle proposizioni da un principio superiore, a sua volta da fondare, ma nell'identificazione di presupposti già utilizzati da ogni argomentante.

Ma quali sono i risultati della fondazione ultima? Secondo Apel le presupposizioni trascendentali della situazione argomentativa sono di due tipi: esistenziali e regolative. Da una parte l'argomentazione presuppone l'esistenza di sé e di una comunità reale della comunicazione; dall'altra avanza necessariamente quattro pretese di validità: comprensibilità, verità (rispetto al mondo oggettivo), giustizia normativa (rispetto al mondo intersoggettivo) e veridicità (rispetto al mondo soggettivo). In ogni atto linguistico sono presenti tali pretese, anche se, a seconda della tipologia dell'atto, sarà differente la pretesa in primo piano (verità nelle asserzioni, giustizia normativa negli ordini, veridicità nelle confessioni, ecc.). L'avanzamento di pretese di validità nei confronti degli altri argomentanti ha già una connotazione morale, in quanto tale avanzamento implica il riconoscimento degli altri come persone dotate di pari diritto alla partecipazione al dialogo argomentativo. Le condizioni di possibilità dell'argomentazione risiedono, secondo Apel, nella sua componente pragmatico-comunicativa, e non nella componente logico-sintattica. Richiamandosi alla teoria degli atti linguistici sviluppata da Austin e Searle, Apel giunge alla constatazione della doppia struttura performativo-proposizionale del linguaggio umano¹⁵ e, in polemica con la preponderante tradizione di pensiero, secondo cui l'aspetto fondamentale del linguaggio è costituito dalla sua capacità di rappresentazione del mondo, egli afferma che il

¹⁴ Ivi, p. 69.

¹⁵ Cfr. APEL 1989 A, pp. 55-77.

carattere distintivo del linguaggio umano è situato, piuttosto, nella sua parte pragmatica, nei principi o regole che rendono possibile l'interazione comunicativa.

Si tratta di capire come si giunga all'identificazione di tali principi, e quali siano le strategie messe in campo da Apel per giustificare il loro statuto trascendentale.

I.1.2 Critica del senso e stretta riflessione

Il punto da chiarire per comprendere pienamente il ragionamento apeliano riguarda il criterio esposto nella formula della fondazione ultima, con il quale si ottiene l'identificazione proposizionale delle condizioni di possibilità dell'argomentazione: l'*autocontraddizione performativa*. Questa nozione assume un aspetto molto diverso all'interno delle due strategie utilizzate da Apel che, a nostro avviso, tendono a confondersi nei primi due saggi in cui viene affrontato il tema della *Letztbegründung*. La prima di queste strategie è rappresentata dalla *critica del senso*, mentre la seconda dalla *stretta riflessione* dei soggetti argomentanti sui propri atti linguistici¹⁶. Nel primo caso si tratta di estrapolare i presupposti necessari del senso di un'affermazione, mentre nel secondo di un'acquisizione di consapevolezza riguardo a ciò che si è compiuto nel frangente in cui si è avanzato un atto linguistico. Già da questa caratterizzazione stringata, si può intuire la mediatezza del primo procedimento e l'immediatezza del secondo: in un caso si tratta di svolgere una catena di argomentazioni che hanno come punto di partenza l'affermazione analizzata e di risalire, tramite un'operazione di esplicitazione, alle sue condizioni di possibilità; nel secondo caso si tratta, invece, di riflettere sulla propria azione linguistica, cogliendo in modo immediato i presupposti di senso di essa.

Nel seguito si cercherà di mostrare le ragioni che hanno condotto Apel a preferire il secondo procedimento, iniziando da un'analisi della critica del senso. Quindi si metteranno in luce le criticità inerenti al concetto di "fondazione ultima strettamente riflessiva".

La critica del senso è un procedimento indiretto, che ha luogo solo con la presenza di uno scettico che intende negare taluni principi, e di un difensore di questi ultimi, che mostra allo scettico come la sua negazione si fondi proprio su quei principi che egli intende negare. La contraddizione che il difensore rimprovera al presunto negatore,

¹⁶ Cfr. MARZOCCHI 2001, pp. 186-187.

insorge tra la parte proposizionale dell'atto linguistico dello scettico e la componente performativa di tale atto, ovvero le condizioni che stabiliscono la tipologia dell'atto linguistico e all'interno delle quali si presenta la parte proposizionale. Il difensore dei principi compie un'operazione di esplicitazione dei presupposti di senso del tentativo di negazione dello scettico, dimostrando come essa non sia in realtà tale, poiché contraddice quei presupposti resi espliciti. Per fare un esempio tratto da un testo apeliano: l'affermazione "ogni argomentazione è uso di violenza" può essere esplicitata in "desidero, con argomenti, convincere ognuno del fatto che l'argomentazione si riduce all'uso della violenza"¹⁷, in cui si rende manifesta la contraddizione tra componente pragmatica e componente proposizionale dell'atto linguistico. L'autocontraddizione performativa, in questo senso, indica una contraddizione tra la parte esplicita di un atto linguistico e i presupposti impliciti di questo atto, che occorre esplicitare per rendere manifesta la contraddizione.

Il procedimento di mostrare il non senso dell'affermazione dello scettico sembra l'unica possibilità in campo quando si tratta di giustificare i principi primi, che per definizione non possono essere derivati da altri principi, come sostiene già Aristotele nel quarto libro della *Metafisica*, in cui cerca di mostrare la validità del principio di non contraddizione.

Hans Lenk, in un articolo del 1970¹⁸ – importante in questo contesto, perché costituisce un riferimento per le idee di Apel – analizza diversi tentativi di una giustificazione ultima dei principi logici fondamentali. Lenk sottolinea che, a partire da Descartes, la filosofia ha aspirato a trovare un fondamento assoluto della conoscenza¹⁹, ma che tale aspirazione è destinata al fallimento. Ciò diventa chiaro quando si tenta di giustificare principi logici come il principio di non contraddizione e, ancora più a fondo, gli elementi che costituiscono gli stessi principi logici, ovvero le costanti logiche come "e", "o", "se, allora", ecc. La fondazione ultima o giustificazione ultima di simili elementi ne fa già uso, e di conseguenza non è possibile dedurli da un fondamento inconcusso. Quindi Lenk condivide gli argomenti risultanti dal *trilemma di Münchhausen* ma, allo stesso tempo, reputa possibile una forma debole di giustificazione degli elementi logici fondamentali. I razionalisti critici come Hans Albert sbagliano quando intendono la logica alla stregua di un sistema di pensiero sullo

¹⁷ Cfr. APEL 1997 A, p. 137.

¹⁸ LENK 1970.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 183.

stesso piano degli altri, sottoponibile anch'esso alla prova critica²⁰. Sicuramente può essere criticata gran parte della logica, ma non gli elementi costitutivi dell'idea stessa di critica: se si vuole criticare in modo conseguente, allora non si può rinunciare all'operazione della negazione, al giuntore logico “se-allora”, al principio di non contraddizione (se quest'ultimo non fosse in vigore, potrebbe essere dedotta ogni frase), al *modus ponens* e al *modus tollens*²¹. La giustificazione di tale irrinunciabilità risiede nell'impossibilità di respingere queste regole sulla base di argomenti razionali: l'argomento che tenta di negare simili regole non può fare a meno di utilizzarle. Lenk definisce questa circostanza *petitio tollendi* e ne sottolinea la differenza con la *petitio principii* evocata nel *trilemma di Münchhausen*: «[m]entre la *petitio principii* utilizza regole o principi che dovrebbero essere precedentemente dimostrate, così questo argomento negativo ha adoperato delle regole che vengono respinte tramite esso stesso. Quindi si può chiamare ciò *petitio tollendi* – la rivendicazione proprio di ciò che si vuole revocare»²². Le suddette regole logiche appartengono, secondo Lenk, all'idea o all'istituzione della critica razionale, sono esplicazioni di questa idea e, di conseguenza, analitiche²³. Regole e istituzioni sono collegate tramite convenzioni linguistiche e, dopo l'introduzione della convenzione, necessariamente legate²⁴. Lenk ammette la possibilità di rinunciare a simili regole, ma con ciò si revocherebbe la stessa istituzione della critica razionale. Se il razionalismo critico (o il criticismo razionale, come preferisce definirlo Lenk) ha giustamente criticato le pretese del razionalismo classico, ispirato da Descartes, mostrando la non fondabilità delle regole e costanti logiche, allo stesso tempo esso non deve commettere l'errore di gettare il bambino con l'acqua sporca, e deve ammettere la non rifiutabilità di talune regole e costanti logiche, che sono alla base dell'idea di critica razionale²⁵.

Nel saggio del 1973 sulla fondazione dell'etica, Apel dimostra un apprezzamento verso il tentativo di Lenk di sottrarre alcuni principi logici alla revisione critica e intende, proprio su questa scia, ricostruire le condizioni di possibilità dell'argomentazione umana²⁶, affermando che il suo approccio «va inteso pertanto come una *trasformazione dal punto di vista della critica del senso della filosofia*

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 201.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 202.

²² *Ivi*, p. 203.

²³ Cfr. *ivi*, p. 204.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 205.

²⁶ Cfr. APEL 1977 D, p. 248.

transcendentale, trasformazione che prende le mosse dal fatto apriori dell'argomentazione come da un punto d'approccio quasi-cartesiano oltre il quale non si può risalire»²⁷. Successivamente Apel preciserà che occorre radicalizzare le conclusioni di Lenk, nel senso che l'istituzione della discussione razionale non è un'istituzione come le altre, poiché revocarla significa revocare la nostra qualità di uomini²⁸. È importante sottolineare la differenza tra gli scopi di Lenk e quelli di Apel: se il primo intende solo mostrare le regole alla base dell'istituzione della critica razionale (che, dal suo punto di vista, hanno una natura convenzionale), Apel intende identificare delle regole trascendentali, ovvero le condizioni di possibilità dell'istituzione di qualsivoglia convenzione. Le condizioni di possibilità dell'argomentazione, infatti, non sono, dal punto di vista apeliano, delle semplici regole di una specifica pratica umana, ma costituiscono i principi del pensiero e dell'agire razionali.

Gerhard Schönrich ha evidenziato i limiti di questo tipo di procedimento di giustificazione, sottolineando che il problema della *petitio tollendi* è proprio il suo utilizzo di criteri solamente negativi: il fatto che la negazione di un principio sia possibile solo sulla base di quel principio, non dice ancora nulla sulla qualità di quel principio. Quel principio si dimostra una condizione necessaria, una regola costitutiva del tentativo di negazione preso in considerazione, ma in tal modo non si fonda lo statuto trascendentale, apriori, di tale principio. Un simile procedimento negativo è dipendente dal tentativo di fondazione di un proponente o dal tentativo di contestazione di un opponente e, in base ai due criteri esposti da Apel, i risultati ottenuti si possono dimostrare solo come non rifiutabili, e non come fondati in modo ultimo²⁹. Schönrich afferma: «l'opponente scettico, che si è avventurato in una affermazione, di certo fallisce, nella misura in cui deve concedere la regolarità contestata. Riguardo alla qualità di questa stessa regolarità non si è accertato in tal modo ancora nulla. Per l'argomento è indifferente, se la regolarità contestata sia una regolarità pragmatica, psicologica, antropologica, linguistica o se sia una regola acquisita dall'esperienza nel senso di Hume, o se sia contraddistinta da una qualità apriori»³⁰.

Come nota Schönrich in un'altra occasione, il gioco linguistico che giocano il proponente e l'opponente scettico non funziona senza la regola, ma tale regola potrebbe

²⁷ Ivi, p. 249.

²⁸ Cfr. APEL 1998 A, pp. 74-75.

²⁹ Cfr. SCHÖNRICH 1981, p. 191.

³⁰ Ivi, p. 193.

avere una natura semplicemente fattuale³¹. Basandosi esclusivamente sui due criteri esposti da Apel nella formula della fondazione ultima, non si può giungere quindi in maniera conclusiva all'identificazione di veri e propri principi o regole trascendentali.

Anche Alfred Berlich ha discusso i problemi inerenti al concetto apeliiano di fondazione ultima³², accostandolo al procedimento elentico sviluppato da Aristotele nella difesa del principio di non contraddizione. Quando Apel parla di fondazione deduttiva, allude, secondo Berlich, a un procedimento diretto, il quale non può fare altro che incorrere nel *trilemma di Münchhausen* nel tentativo di fondazione di principi primi. La fondazione ultima apeliiana, nella presentazione dei due criteri forniti da Apel nel saggio del 1975, utilizza il procedimento indiretto della riduzione all'assurdo delle obiezioni dello scettico. Ma così, sostiene Berlich, si giunge tutt'al più a un *argumentum ad hominem*, mentre la dimostrazione reclama validità universale, ovvero il suo essere valida rispetto a ogni partner argomentativo, e quindi di presentarsi come *argumentum ad hominem qua hominem*³³. Ad avviso di Berlich, sia in riferimento all'*elenchós* aristotelico, sia in riferimento al procedimento fondativo apeliiano, emerge la problematica della confutazione valida in generale:

[D]all'attuale contributo di un partner dell'argomentazione nella situazione di un discorso concreto, in cui colui che fonda può appellarsi in un dato caso all'interpretazione contrastante di questo contributo come fondamento del suo *argumentum ad hominem qua individuum*, scaturisce una affermazione del dimostrante su quale tipo di contributo (con quali presupposizioni) un qualsiasi partner dell'argomentazione (se contesta) debba necessariamente portare; cioè da un reciproco far riferimento pratico-dialogico scaturisce una affermazione sull'interpretazione corretta dei contributi discorsivi, con pretesa di validità per tutti i possibili partner argomentativi³⁴.

Ancora una volta, come nel caso delle critiche sviluppate da Schönrich, il problema è quello di fondare un principio in maniera indipendente, non basandosi sui presupposti di senso di un'affermazione scettica nei confronti di quel principio. Per fare ciò sembra necessario ricorrere a delle teorie che consentano di assicurare la validità universale di taluni presupposti, e non la loro validità solo in riferimento a una specifica obiezione

³¹ Cfr. SCHÖNRICH 1994, p. 157.

³² BERLICH 1982.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 260.

³⁴ *Ivi*, pp. 260-261.

scettica. Ma in tal caso si presenta il problema del cosiddetto teoreticismo: il valore universale dei principi in questione risulta dipendente da alcune teorie sull'argomentazione umana (come, per esempio, la teoria degli atti linguistici alla quale fa riferimento Apel) e, di conseguenza, la fondazione ultima non consegue il suo scopo, ovvero quello di dimostrare il valore trascendentale di un set di regole.

Non sembra presentarsi una via di uscita: i principi primi, per definizione, non possono essere dedotti da altri principi; ma la loro identificazione si basa sul ricorso a teorie a loro volta non dimostrate, perché il procedimento indiretto della confutazione risulta dipendente dall'affermazione presa in considerazione e quindi non può assurgere a modello per la fondazione della verità trascendentale di determinati principi, ma può valere solo come argomento *ad hominem*.

I.1.3 Critica della stretta riflessione

Con l'analisi di tali argomenti ho cercato di mostrare i limiti che contraddistinguono il procedimento indiretto della critica del senso³⁵ che, seguendo Lenk, si attua nella identificazione di una *petitio tollendi* nelle argomentazioni analizzate. Secondo Apel, le obiezioni di Schönrich riguardo al possibile carattere meramente fattuale delle regole identificate tramite la *petitio tollendi*, possono essere superate facendo riferimento allo statuto speciale del gioco linguistico dell'argomentazione filosofica³⁶. Schönrich ritiene che la dimostrazione dell'inaggirabilità della situazione argomentativa non può avvenire a sua volta sulla base di criteri negativi, perché tale inaggirabilità è presupposta per l'utilizzo positivo dei criteri³⁷. Ma soprattutto, come afferma Berlich, in tal modo il problema non viene risolto: anche all'interno del gioco linguistico dell'argomentazione è necessario distinguere le evidenze con carattere paradigmatico dalle semplici evidenze soggettive³⁸. Come si può attuare questa distinzione senza ricorrere a teorie fallibili dell'argomentazione e senza basarsi sulla critica del senso di un'obiezione scettica?

³⁵ Anche Marzocchi evidenzia i limiti di questo procedimento, sottolineando come esso non superi il livello di un argomento *ad hominem*, dipendente dall'universo di discorso dal quale si parte per effettuare la critica del senso (cfr. MARZOCCHI 2001, pp. 162-163).

³⁶ Cfr. APEL 1997 C, p. 233.

³⁷ Cfr. SCHÖNRICH 1981, p. 191.

³⁸ «Come Apel sottolinea fermamente, la semplice evidenza non basta. L'evidenza diventa rilevante solo tramite il suo carattere paradigmatico. Ma come la riconosciamo in quanto evidenza di questo tipo? Nella cornice di un gioco linguistico - anche di quello filosofico - potrebbero apparirmi evidenti molte cose, senza che esse debbano avere la funzione di una condizione di senso per il gioco linguistico» (BERLICH 1982, p. 265).

Il concetto di “fondazione ultima strettamente riflessiva” nasce con lo scopo di rispondere a questa domanda. Tale nozione è stata elaborata da Wolfgang Kuhlmann negli anni Ottanta al fine di evitare l'accusa di teoreticismo, secondo cui l'identificazione delle regole costitutive dell'argomentazione si baserebbe su delle teorie fallibili, e quindi la fondazione ultima non conseguirebbe il suo obiettivo. La strategia di Kuhlmann fa perno sulla nozione di “sapere d'azione” (*Handlungswissen*). Tale nozione si fonda sulla distinzione tra *know-how* e *know-that*, ovvero tra il sapere implicito che consente l'esecuzione di un'azione e il sapere esplicito che possiedono gli agenti. Per quanto riguarda gli atti linguistici, il *know-how* comprende quelle presupposizioni, senza le quali gli atti linguistici non potrebbero sussistere come tali. Il problema a cui va incontro la fondazione ultima, alla luce di questa prospettiva, è quello del passaggio dal sapere implicito (il sapere d'azione che gli argomentanti non possono non avere nell'esecuzione degli atti argomentativi), al sapere esplicito; più in particolare, la questione dirimente concerne la possibilità di un simile passaggio senza il ricorso a teorie fallibili dell'argomentazione. Kuhlmann, in un saggio recente, formula il problema nei seguenti termini:

Come sappiamo, o meglio, come otteniamo le convinzioni su ciò che un dubitante o un argomentante deve supporre come presupposto? Di solito ci chiariamo riguardo a ciò, ricercando cosa sia il dubitare o l'argomentare, e cosa sia necessario per quanto riguarda le presupposizioni, affinché il dubbio o l'argomentazione possano essere sensati. Ma così arriviamo tutt'al più a teorie fallibili o a ipotesi sull'argomentazione e sulle presupposizioni argomentative, ma non al sapere in senso stretto. Ma sotto queste condizioni non si giunge affatto in modo cogente alla contraddizione tra la necessaria presupposizione argomentativa p e la tesi contraria M ($\neg p$) del contestante. Si giunge solo alla contraddizione tra M ($\neg p$) e ciò che, *secondo una teoria fallibile dell'argomentazione*, deve essere presupposto dall'argomentante, cioè p . Però, così è evidentemente irraggiungibile la sicurezza assoluta. Inaggirabile è al massimo la presupposizione stessa, ma non la teoria secondo cui essa deve essere presupposta³⁹.

La soluzione di Kuhlmann passa attraverso una distinzione tra atteggiamento teoretico e atteggiamento dell'agente. Il primo si sostanzia in una riflessione teoretica oggettivante, mentre il secondo fa uso della stretta riflessione dell'argomentante sul suo

³⁹ KUHLMANN 2009, p. 35.

sapere d'azione. La riflessione teoretica è unidirezionale, ovvero considera e analizza solamente l'oggetto che ha di fronte, mentre la stretta riflessione si riferisce contemporaneamente a più piani: quello dell'oggetto, dell'attore stesso, degli interlocutori, delle presupposizioni in atto nel gioco linguistico⁴⁰. Ma ciò che, secondo Kuhlmann, rende possibile la fondazione ultima è il fatto che l'attore argomentante, nell'atto della stretta riflessione, può cogliere le presupposizioni che egli stesso mette in gioco senza ricorrere a teorie fallibili dell'argomentazione. Questo è possibile perché alcune parti del *know-how* si trasformano in *know-that* senza il tramite di una ricostruzione teoretica. Come afferma Kuhlmann in un saggio del 1981:

Ma qui, dove si tratta solo della dimostrazione che la fondazione ultima sia in generale possibile, ci possiamo accontentare dell'indicazione che al know-how, che vogliamo mettere in campo, appartiene anche una parte che *prima di ogni ricostruzione teoretica* è resa già sempre esplicita, la quale, per così dire, si è già trasformata da sé in know-that. [...]. La capacità di trasformare almeno parzialmente il know-how in know-that è paradossalmente parte del know-how. Il parlante competente deve essere in grado di attuare questa parziale trasformazione, già prima di potersi cimentare in una teoria ricostruttiva⁴¹.

Apel condivide le considerazioni di Kuhlmann e, nel secondo saggio che egli dedica alla fondazione ultima, scritto nel 1987, ma rielaborato per l'edizione italiana del 1997⁴², adotta anch'egli la nozione di "fondazione ultima strettamente riflessiva". In questo saggio risulta evidente l'allontanamento di Apel dal procedimento della prova indiretta, in particolare quando mette a confronto la fondazione ultima da lui proposta, con l'*elenchós* aristotelico. Secondo Apel, la sussunzione dell'argomento della fondazione ultima sotto il concetto logico-formale della dimostrazione indiretta non coglie il vero nucleo del primo⁴³. Dal punto di vista logico-formale, infatti, la prova indiretta presuppone due assiomi a loro volta indimostrati: il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso⁴⁴. L'unico modo per superare i limiti della prova indiretta è quello di fare ricorso a ciò che Apel definisce "test riflessivo

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 37.

⁴¹ KUHLMANN 1981, p. 12.

⁴² APEL 1997 A.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 150.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 154.

dell'evidenza"⁴⁵, in cui chi argomenta riflette sul suo atto linguistico, cogliendo in tal modo i presupposti del suo agire. In questo atto di stretta riflessione la contraddizione performativa, tramite cui si svolge il test dell'evidenza, non avviene tra un presupposto, reso esplicito partendo dall'analisi concettuale di un'affermazione, e la parte proposizionale dell'affermazione; essa, piuttosto, si configura come contraddizione tra un determinato contenuto proposizionale e il *know-how* intuitivo dei soggetti argomentanti. Il *know-how* rappresenta, da questo punto di vista, un sapere intuitivo preteoretico, al quale si può attingere senza ricorso a teorie fallibili dell'argomentazione. Si tratta di un sapere presente prima di ogni teorizzazione e che i soggetti possono rendere esplicito tramite l'atto della riflessione, senza derivarlo da qualcos'altro, evitando in tal modo il pericolo del regresso all'infinito.

Il discorso apeliano diviene più chiaro quando egli affronta il problema della conciliabilità della fondazione ultima con la teoria consensuale della verità. Quest'ultima è una diretta conseguenza del primato assegnato, nella conoscenza della verità, al momento dell'intersoggettività argomentativa. Secondo Apel, infatti, il nuovo paradigma filosofico della svolta linguistica ha come tratto caratterizzante quello di rifiutare l'evidenza coscienziale come criterio determinante di verità. L'evidenza, sostiene Apel, costituisce un momento necessario nella conoscenza empirica, ma non è sufficiente per decretare la verità di una determinata cognizione, poiché è sempre mediata linguisticamente. Di conseguenza la verità va intesa, ad avviso di Apel, come idea regolativa, poiché essa si identifica con il consenso argomentativo della comunità ideale della comunicazione; consenso che, dal punto di vista fattuale, non può mai essere raggiunto, ma al quale bisogna tendere indefinitamente⁴⁶.

Lo stesso Apel si pone il problema se il concetto di verità come consenso argomentativo non sia in contraddizione con l'aspirazione alla fondazione ultima di determinati principi, e la sua conclusione è che tale contraddizione non ha luogo, in quanto la teoria consensuale della verità si applica solo alle scienze fallibili empirico-ipotetiche. Nell'ambito della fondazione filosofica riflessiva, il criterio del consenso perde di valore. Apel scrive: «trattandosi, nel caso di cognizioni pragmatico-trascendentali, di enunciati che non possono essere *compresi*, senza sapere che sono veri, risulta possibile dire che tali cognizioni pragmatico-trascendentali, allorché *sufficientemente esplicitate*, sono, in quanto enunciati *evidenti*, in pari tempo *a priori*

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 150.

⁴⁶ Sulla teoria della verità apelianiana v. paragrafi II.2.1 e II.2.2.

*capaci di consenso»*⁴⁷. In altri termini, la verità delle cognizioni trascendentali deriva dalla loro evidenza, dal sapere infallibile che i soggetti argomentanti possiedono a loro riguardo, il quale va soltanto dissotterrato.

Sempre Berlich ha fornito le obiezioni più cogenti rispetto a questa nuova configurazione del problema della fondazione ultima che, allontanandosi sempre di più dalla prova indiretta e dalla critica del senso, fa leva ora sul sapere intuitivo degli attori linguistici. L'attenzione si sposta, così, dagli enunciati ai soggetti enuncianti, al sapere che questi devono avere riguardo ai loro atti linguistici. Berlich rileva che il *know-how* degli argomentanti non oltrepassa una autocomprensione vaga e approssimativa, e pone le seguenti questioni:

Ma anche se il sapere-che dato immediatamente nel sapere-come fosse sufficiente per gli scopi della fondazione ultima, si potrebbe chiedere se possiamo presupporre senza problemi l'irriducibilità del nostro sapere-come. Da dove dovremmo prendere l'assoluta certezza di avere già sempre una comprensione adeguata di ciò che facciamo? Il sapere-come dell'utilizzo linguistico quotidiano non è abbastanza approssimativo e non è sufficiente proprio per tale quotidianità? Ogni raffinamento di questo sapere-come – per esempio nelle argomentazioni scientifiche – non è già un'opera della precisazione e anche una correzione?⁴⁸

Apel riconosce che la questione centrale concerne l'esplicitazione del senso delle cognizioni colte intuitivamente dai soggetti del discorso, e che qui si apre uno spazio per ipotesi rivedibili⁴⁹. Ma le ragioni di una possibile revisione delle ipotesi filosofiche di esplicitazione non possono derivare da evidenze esterne, ma solo dal fatto che «in quanto *filosofi, noi possiamo già sempre e sempre di nuovo fare appello al nostro infallibile sapere a priori circa i presupposti dell'argomentazione»*⁵⁰. Questo sapere infallibile è ciò che costituisce quello che Apel chiama “punto archimedeo”⁵¹ della conoscenza, e che consente di evitare il circolo ermeneutico della esplicitazione di senso.

La domanda che ora sorge è: il ricorso di Apel al concetto di “fondazione ultima strettamente riflessiva” e alla nozione di un “sapere infallibile” dei soggetti

⁴⁷ APEL 1997 A, p. 161.

⁴⁸ BERLICH 1982, p. 270.

⁴⁹ Cfr. APEL 1997 A, p. 162.

⁵⁰ Ivi, p. 164.

⁵¹ Cfr. ivi, p. 167.

argomentanti, non rischia di far crollare le fondamenta dell'impostazione discorsivista della filosofia apeliana? Apel è convinto che la svolta linguistica non porti alla necessità del congedo di pretese forti di fondazione da parte della filosofia. Ma per evitare i possibili esiti relativistici della svolta linguistica che caratterizzano, per esempio, la filosofia del secondo Wittgenstein, ma anche quella di Habermas, si vede costretto a ricorrere a concetti che sembrano tipici del paradigma della filosofia della coscienza. La fondazione ultima strettamente riflessiva ha un carattere marcatamente solipsistico, anche se Apel sostiene di non fare ricorso a "vissuti di certezza" prelinguistici⁵². Il concetto di un sapere riflessivo infallibile, infatti, è collegato necessariamente con quello di evidenza intuitiva, poiché affermare che non si possono comprendere delle cognizioni senza sapere che sono vere, non può significare altro che affidare la garanzia della loro verità all'intuizione prelinguistica e precomunicativa dei soggetti.

La netta divisione tra due diverse concezioni della verità, una riguardante i principi ultimi dell'argomentazione filosofica e l'altra riguardante tutti gli altri ambiti conoscitivi, non appare molto soddisfacente. In tal modo, infatti, viene paradossalmente smentita l'inaggrabilità della situazione argomentativa: se è l'evidenza a garantire la verità di determinate cognizioni, allora vuol dire che esse possono fare a meno di essere vagliate discorsivamente⁵³. Il discorso, così, assume l'aspetto di un mezzo secondario, utile a precisare il senso di tali cognizioni, ma non determinante nello stabilire la loro validità, la quale è garantita a monte dal sapere intuitivo infallibile dei soggetti argomentanti. In un certo senso, il contenuto dei presupposti oggetto della fondazione ultima, ovvero l'avanzamento delle pretese di validità degli atti linguistici nei confronti dei membri della comunità della comunicazione, è in contrasto con il metodo che ne deve assicurare il valore trascendentale.

La pretesa a una fondazione ultima dei presupposti dell'argomentazione non può essere sostenuta sulla base del procedimento indiretto della critica del senso e, per questa ragione, Apel punta sulla nozione di "stretta riflessione". Ma tale nozione contrasta inevitabilmente con l'assunzione della svolta linguistica come paradigma della filosofia.

⁵² Cfr. APEL 1997 C, p. 231.

⁵³ Kuhlmann sottolinea che il problema della fondazione ultima non ha a che fare con il valore di verità di determinati assunti, quanto, piuttosto, con la sicurezza riguardo a una determinata convinzione. La fondazione mira ad assicurare l'infalibilità di questa sicurezza (cfr. KUHLMANN 2009, p. 33). Non ci pare che in questo modo si risolva il problema centrale della *Letztbegründung*, ovvero quello di fornire un criterio che assicuri definitivamente la distinzione tra sapere effettivamente infallibile e sapere ritenuto tale.

A nostro avviso, quindi, bisogna ridimensionare la pretesa a una fondazione ultima dei presupposti dell'argomentazione, se si vuole essere coerenti con l'adesione alla svolta linguistica. La critica del senso, pur con i suoi limiti, costituisce un procedimento efficace per contrastare le posizioni radicalmente scettiche o relativistiche nei confronti dell'argomentazione razionale, o per mostrare le difficoltà in cui incorre la posizione del fallibilismo universale. La riflessione dei soggetti argomentanti sul loro sapere d'azione può costituire, tutt'al più, il punto di avvio del processo discorsivo di fondazione, ma non può essere l'istanza che garantisce la verità dei principi primi. La verità dei presupposti del discorso argomentativo deve essere a sua volta ricercata nel discorso, anche se questo significa non arrivare mai a un sapere infallibile riguardo ad essi.

I.2: Un'alternativa alla fondazione ultima strettamente riflessiva

I.2.1 La fondazione ultima nella prospettiva di Vittorio Hösle

Vittorio Hösle ha elaborato una disamina del concetto di fondazione ultima, mettendo in luce la strategia utilizzata da Apel e le carenze che la caratterizzano, giungendo a una personale elaborazione di tale concetto che consente, dal suo punto di vista, di rimediare a quelle carenze. Le analisi di Hösle rappresentano, come quelle di Berlich, una critica al concetto di stretta riflessione ma, allo stesso tempo, sostengono la necessità e la possibilità della fondazione ultima, anche se quest'ultima assume delle connotazioni differenti rispetto alla versione proposta da Apel e da Kuhlmann.

Innanzitutto, in un saggio del 1986⁵⁴ Hösle fa notare le sorprendenti somiglianze che sussistono tra la pragmatica trascendentale di Apel e il pensiero del primo Fichte. Sorprendenti, perché Fichte non costituisce un riferimento esplicito all'interno degli scritti apeliani⁵⁵.

Sia per Fichte sia per Apel il problema principale che deve affrontare la filosofia è quello della fondazione ultima del pensiero e della conoscenza. Ci si può chiedere quale sia l'utilità della fondazione ultima e se, in fin dei conti, essa sia necessaria. Come nota Hösle, senza la fondazione ultima si è costretti, per quanto riguarda l'etica, ad accontentarsi di una decisione irrazionale tra valori concorrenti, mancando la possibilità di dimostrare razionalmente - senza incorrere in una fallacia naturalistica - il valore

⁵⁴ HÖSLE 1986.

⁵⁵ Fichte viene menzionato in APEL 1977 D, ma si tratta solo di un breve passaggio.

vincolante di talune norme⁵⁶: come sostiene Hösle in un altro testo, senza la fondazione ultima non si può giungere alla giustificazione di un imperativo categorico, ma bisogna accontentarsi esclusivamente di imperativi ipotetici⁵⁷. Anche Kuhlmann ha sottolineato l'indispensabilità della fondazione ultima per la giustificazione razionale dell'etica del discorso e per fare in modo che la filosofia trascendentale si distingua dalle scienze ricostruttive⁵⁸. Il tentativo di fondazione ultima di un insieme di principi costituisce, dunque, un tratto caratteristico della filosofia.

Tornando al paragone tra Apel e Fichte, i due autori non condividono solo il problema al centro delle loro riflessioni, ma anche la tipologia della soluzione fornita al problema.

Fichte parte dalla constatazione dei difetti che ineriscono alla giustificazione kantiana dei giudizi sintetici apriori: tale giustificazione consegue il suo scopo solo presupponendo la possibilità dell'esperienza, la quale è possibile, a sua volta, solo grazie a quei giudizi⁵⁹. Il problema non è dovuto alla circolarità del ragionamento quanto, piuttosto, alla circostanza che si può negare in modo consistente la possibilità dell'esperienza. La circolarità, al contrario, è un aspetto distintivo della fondazione ultima, poiché quest'ultima non vuole giustificare un principio partendo da premesse esterne (le quali andrebbero a loro volta giustificate), ma tenta di enucleare i presupposti di ogni genere di conoscenza e quindi dello stesso procedimento della fondazione ultima. Secondo Fichte è il pensiero il principio assoluto: non si può oltrepassare il pensiero senza presupporlo. Il metodo filosofico consiste, ad avviso di Fichte, nell'astrarre da tutto fino a che non si incontri ciò da cui non si può astrarre, poiché costituisce l'istanza che consente ogni astrazione. Questa istanza, nella filosofia fichteana, è il pensiero e, più concretamente, l'Io⁶⁰. L'Io pone se stesso e in tal modo si autofonda, generando la struttura da cui derivano gli assiomi logici (il primo dei quali è il principio di identità $A=A$ che deriva dall'autoporsi dell'Io: $Io=Io$).

Una delle somiglianze sorprendenti che riscontra Hösle tra i due autori si riferisce alla constatazione, da parte di entrambi, del carattere solamente ipotetico della deduzione. Questa, svolgendosi a partire da premesse, dipende rispetto alla sua validità dalla validità delle premesse. Tramite il procedimento deduttivo non si può giungere

⁵⁶ Cfr. HÖSLE 1986, p. 241.

⁵⁷ Cfr. HÖSLE 1990, p. 147.

⁵⁸ Cfr. KUHLMANN 2009, p. 9.

⁵⁹ Cfr. HÖSLE 1986, p. 237.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 238.

affatto a una fondazione ultima di un insieme di principi, come mostra chiaramente il *Trilemma di Münchhausen*. Anche la soluzione adottata dai due filosofi per evitare i limiti della deduzione risulta analoga: la riflessione su ciò che rende possibile tutto il pensiero⁶¹. La pragmatica trascendentale, però, ha specificato meglio i tratti distintivi di una cognizione fondata in modo ultimo: essa non può essere contestata senza autocontraddizione e non può essere dimostrata senza presupporre la sua validità.

Un'altra somiglianza tra Fichte e Apel concerne la coincidenza di forma e contenuto degli enunciati fondati in modo ultimo: essi infatti esplicitano ciò che appartiene alla forma di ogni enunciato. Ma occorre subito sottolineare la differente concezione che i due autori hanno sulla forma degli enunciati. Per Fichte tale forma si identifica con la loro struttura logica, mentre secondo Apel essa risiede nella componente pragmatica degli atti linguistici⁶².

La filosofia di Fichte, e quella di Kant, sono filosofie trascendentali finite della soggettività: finite, perché l'istanza fondante e fondata (l'Io) non è allo stesso tempo un principio ontologico che determina il mondo e la natura; filosofie della soggettività, perché pongono come loro principio il pensiero concepito secondo il modello dell'autocoscienza⁶³.

La pragmatica trascendentale può essere definita, invece, un "fichteanismo dell'intersoggettività"⁶⁴: nonostante le importanti analogie presenti tra l'impostazione di Fichte e quella di Apel, infatti, quest'ultima si distingue per l'accento posto sul carattere intrinsecamente intersoggettivo del pensiero e della conoscenza. Al posto del pensiero subentra l'argomentazione (poiché il pensiero razionale ha una struttura argomentativa), e al posto dell'Io la comunità ideale della comunicazione, che costituisce il presupposto necessario di ogni argomentazione seria e sensata. Ma anche la pragmatica trascendentale è una filosofia trascendentale finita, poiché non attribuisce al presupposto della comunità ideale della comunicazione un valore ontologico: l'argomentazione e i suoi presupposti hanno un'origine storica e non costituiscono una struttura con un valore eterno ed assoluto.

Prima di vedere le critiche che Höhle muove nei confronti della fondazione ultima di stampo apeliano, in particolare rispetto al concetto di stretta riflessione che Apel riprende da Kuhlmann, è opportuno illustrare la sua versione della *Letztbegründung*.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 243.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 244.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 239.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 245.

Ad avviso di Hösle, lo scopo della fondazione ultima è quello di dimostrare l'esistenza di una conoscenza non ipotetica apriori, ovvero l'esistenza di giudizi sintetici apriori. Proprio questa possibilità viene negata dal *Trilemma di Münchhausen*, che costituisce l'obiezione principale alla *Letztbegründung*⁶⁵. Ma, prima di esplicitare la sua dimostrazione, Hösle fa due osservazioni preliminari per inquadrare meglio il procedimento della fondazione ultima.

Innanzitutto, bisogna distinguere nettamente tra genesi e validità, ovvero «le presupposizioni della verità di una teoria dalle presupposizioni della conoscenza della verità di questa teoria»⁶⁶. Le presupposizioni genetiche concernono le modalità con cui si è giunti a ottenere una determinata conoscenza, le presupposizioni teoretiche, invece, riguardano il valore di una conoscenza, ovvero il perché una conoscenza è da considerare valida o meno. La fondazione ultima è alla ricerca di una conoscenza non ipotetica apriori, ovvero una conoscenza senza presupposizioni teoretiche a loro volta non dimostrabili. Ma questo non significa che si giunga al pensiero della fondazione ultima senza numerose presupposizioni genetiche; queste ultime, però, non inficiano la validità teoretica di una dimostrazione.

In secondo luogo, Hösle nota che nella storia della filosofia si può rintracciare un concetto utilizzato per sfuggire ai limiti del procedimento deduttivo: l'intuizione. Hösle pensa all'intuizione intesa come «una capacità conoscitiva che coglie immediatamente principi primi non ipotetici, senza alcuna mediazione argomentativa»⁶⁷, una nozione che va distinta da altre accezioni del termine intuizione. Ma vi è una terza via al di là di deduzione e intuizione, che Hösle identifica nella riflessione argomentativa sulle condizioni di possibilità del pensiero e della conoscenza.

Fatte queste premesse, si può passare all'esposizione della fondazione ultima elaborata da Hösle. Secondo il *Trilemma di Münchhausen* si può solo dire che qualcosa vale sotto la presupposizione di qualcos'altro, non necessariamente vero. Quindi non esiste una conoscenza incondizionata e la fondazione ultima risulta impossibile. Ma, si chiede Hösle, «come può la frase “la fondazione ultima è impossibile” – che visibilmente non è né analitica né empirica – valere come vera in un qualsiasi senso privo di presupposizioni? Evidentemente la frase “la fondazione ultima è impossibile” è autocontraddittoria. Perché essa rappresenta una affermazione di impossibilità, ma le

⁶⁵ Cfr. HÖSLE 1990, pp. 152-153.

⁶⁶ Ivi, p. 146.

⁶⁷ Ivi, p. 148.

affermazioni di impossibilità sono traducibili in affermazioni di necessità (“è impossibile che A” vuol dire “è necessario che non-A)»⁶⁸. E, prosegue, ogni affermazione di necessità si può tradurre in “è fondato in modo ultimo che A”; quindi la frase “la fondazione ultima è impossibile” si può tradurre in “è fondato in modo ultimo, che la fondazione ultima è impossibile”⁶⁹, che è palesemente autocontraddittoria. Il *Trilemma di Münchhausen* è valido solo sotto la presupposizione che ogni conoscenza non empirica procede in modo assiomatico-deduttivo, una presupposizione nient’affatto scontata. Di conseguenza «se solo sotto determinate presupposizioni si dà il fatto che non ci sia un pensiero privo di presupposizioni, allora sotto altre presupposizioni c’è un pensiero privo di presupposizioni»⁷⁰. Non si può escludere radicalmente l’esistenza di una forma di conoscenza alternativa alla deduzione, poiché l’esclusione radicale è di nuovo una conoscenza con pretesa alla fondazione ultima.

Ma così non si è ancora dimostrata la necessità di una conoscenza apriori non ipotetica, perché si è giunti solo alla considerazione che sotto determinate presupposizioni, non necessariamente false, ma anche non necessariamente vere, c’è una conoscenza a priori non ipotetica⁷¹. Per superare anche questa considerazione, che condannerebbe la dimostrazione alla contingenza, Hösle punta sul senso di essa. Infatti, l’asserzione di contingenza, se si vuole mantenere sensata, non può incorrere nel regresso all’infinito, cosa che accade se si ammette che l’asserzione di contingenza si basa a sua volta su delle presupposizioni non necessariamente vere:

Il regresso infinito – il quale, se fosse effettivamente realizzato, sarebbe inesprimibile e irricognoscibile – si supera solo a condizione che lo si riconduca a una struttura universale della ripetizione sempre uguale. Ma così viene presupposto un principio di costanza, che contraddice dialetticamente il senso (se c’è) dell’affermazione di contingenza: il regresso infinito è afferrabile come figura, se si può asserire una struttura universale come tale (e di certo non in modo semplicemente ipotetico, perché lo stesso problema si porrebbe nuovamente)⁷².

⁶⁸ Ivi, p. 153.

⁶⁹ Cfr. ivi, p. 154.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. ivi, p. 155.

⁷² Ivi, p. 158. Le affermazioni di Hösle sul regresso all’infinito e sulla conseguente perdita di senso delle asserzioni di contingenza, ricordano molto da vicino la critica di Kuhlmann al principio del panfallibilismo. Scrive Kuhlmann: «[n]iente vale realmente come sicuro. Autoapplicazione: non è sicuro, che niente realmente vale come sicuro. Non è sicuro, che non è sicuro, che... Con *ogni* nuova applicazione viene *più* indebolita la pretesa di validità, che quanto affermato – qui il principio stesso – è vero, connessa necessariamente con una affermazione. Ciò che infine risulta è che il fallibilista

Dalla constatata inconsistenza delle proposizioni circa l'impossibilità e la contingenza di una conoscenza apriori non ipotetica, Hösle giunge alla conclusione che quest'ultima è necessaria. E, rispetto all'obiezione che in tal modo si ha solo una dimostrazione formale sulla necessità di una conoscenza apriori non ipotetica, risponde che «il risultato che c'è una conoscenza fondata in modo ultimo è esso stesso fondato in modo ultimo. Di più, ogni passo nella dimostrazione deve essere considerato come verità fondata in modo ultimo, cosicché abbiamo senz'altro una serie di conoscenze fondate in modo ultimo. Di conseguenza una analisi della struttura di questa dimostrazione promette un ulteriore chiarimento riguardo alla struttura della conoscenza fondata in modo ultimo»⁷³.

Dopo aver fornito la sua versione della fondazione ultima, Hösle si sofferma su che tipo di procedimento essa rappresenta. La *Letztbegründung* si può attuare solo tramite la prova indiretta che mostra la necessaria inconsistenza delle affermazioni che tentano di negare le cognizioni fondate in modo ultimo. Tale inconsistenza è dovuta a una autocontraddizione pragmatica e non semantica, altrimenti si sarebbe in presenza di semplici tautologie. Si può sempre tradurre la contraddizione pragmatica in una semantica, ma in tal modo si rischia di non cogliere il senso del procedimento di fondazione riflessivo:

[S]i manca il punto degli argomenti riflessivi se li si assioma e si dice: la dimostrazione presuppone proprio che, per esempio, le frasi sollevano pretese di verità, e questa presupposizione è un'ipotesi a piacere (quindi affatto una presupposizione necessariamente vera). Perché in tal modo si ricade dal piano riflessivo a quello assiomatico, il cui superamento è proprio il senso della dimostrazione della fondazione ultima; rifiutandosi di riflettere sul fatto che la propria obiezione presuppone già sempre la verità e la fondazione ultima, si mostra che non si è afferrato il senso della dimostrazione. Allo stesso modo si manca il punto se si spiega, nel senso dell'ultimo Husserl, che si tratta qui di una intuizione;

conseguente non afferma affatto la tesi fallibilista, e del resto anche tutte le altre che egli esprime, positivamente o negativamente (in qualità di contestatore), nell'argomentazione, ma parla solo senza pretesa di verità. Ma uno scettico, che può solo parlare, ma non affermare nulla (non dare espressione a nessuna convinzione), e perciò non può neanche contestare nulla (cioè affermare che non si dà il caso di qualcosa, che qualcosa non è vero, non è sicuro, non è dimostrabile ecc.), non merita il suo nome» (KUHLMANN 1981, p. 8).

⁷³ HÖSLE 1990, pp. 158-159.

perché le intuizioni sono necessariamente immediate, mentre il punto della dimostrazione della fondazione ultima risiede in una ben complessa argomentazione. Gli argomenti riflessivi sono un terzo rispetto a deduzione e intuizione; e chi li riduce nel senso di una o dell'altra, non coglie la loro essenza⁷⁴.

Dopo aver svolto tali considerazioni, Hösle sviluppa una critica della fondazione ultima di stampo apeliano, in particolare nei confronti della nozione di stretta riflessione. Bisogna riconoscere ad Apel, ammette Hösle, il merito di aver chiarito la distinzione tra contraddizioni pragmatiche e contraddizioni semantiche, utilizzando la teoria degli atti linguistici⁷⁵. Ma Apel non ha approfondito sufficientemente il concetto di contraddizione pragmatica, e ciò è dimostrato dal fatto che non tutte le contraddizioni pragmatiche di cui egli parla sono filosoficamente interessanti, poiché alcune di esse si fondano su delle condizioni contingenti. Hösle propone di distinguere tra tre diversi tipi di contraddizioni pragmatiche: in primo luogo vi sono quelle legate a determinate forme espressive e che si possono facilmente evitare⁷⁶; in secondo luogo ci sono frasi che io stesso non posso pronunciare senza incorrere in una contraddizione pragmatica, ma che non hanno un valore ontologico⁷⁷; infine ci sono le contraddizioni pragmatiche che non dipendono da una determinata persona o dalla circostanza che a pronunciarle sia un determinato individuo. A quest'ultima categoria appartengono i tentativi di contestazione di frasi necessariamente inaggirabili come "c'è qualcosa", "ci sono frasi vere", "ci sono frasi fondate in modo ultimo", "le autocontraddizioni sono da evitare". Hösle propone di chiamare quest'ultimo tipo di contraddizioni "contraddizioni dialettiche"⁷⁸. Non ogni contraddizione performativa è una contraddizione dialettica. Già qui si scorge una differenza fondamentale tra la concezione di Hösle e quella di Apel. Secondo quest'ultima, la contraddizione performativa non può avvenire a prescindere dalla persona che avanza l'atto linguistico: tale contraddizione scaturisce, infatti, nel contrasto tra quanto io, in qualità di attuale argomentante, presuppongo nell'avanzamento di tale atto, e la parte proposizionale di esso. La stretta riflessione costituisce l'atto tramite cui io riesco a scorgere il *clash* tra la mia azione linguistica e

⁷⁴ Ivi, p. 160.

⁷⁵ Cfr. ivi, pp. 175-176.

⁷⁶ Hösle fornisce il seguente esempio: "Ich spreche kein Wort Deutsch" è una contraddizione pragmatica che si può evitare cambiando lingua, per esempio tramite la frase "non parlo una parola di tedesco" (cfr. ivi, pp. 176-177).

⁷⁷ Per esempio "io non sono vivo": tale contraddizione pragmatica non ha un valore ontologico perché può accadere che il giorno successivo io non sia più vivo.

⁷⁸ Cfr. HÖSLE 1990, p. 177.

quanto con essa affermato. Secondo Höhle, invece, «la verità della dimostrazione della fondazione ultima non può dipendere dall'atto in cui io rifletto su di essa; perché altrimenti la dimostrazione sarebbe probabilmente valida solo per me, in ogni caso sarebbe stata certamente non valida, prima che io l'avessi compresa, e diventerebbe di certo nuovamente non valida, se si estinguessero tutti coloro che l'avessero compresa»⁷⁹. Di conseguenza, Höhle giunge alla seguente conclusione:

La stretta riflessione su ciò che io faccio, proprio in qualità di essere contingente, non è in grado di costituire l'intersoggettività; per fare ciò è necessaria, piuttosto, una certa astrazione da me stesso. Proprio se la dimostrazione della fondazione ultima solleva una pretesa di validità oggettiva (e cosa dovrebbe sollevare una pretesa più forte, dato che solo essa spiega cosa sia la validità?), non può dipendere da un atto privato, dal quale essa piuttosto deve astrarre. Tuttavia, la sua oggettivazione, la sua trasformazione in una teoria assiomatica della soggettività, priva di riflessione, significherebbe la sua distruzione. Piuttosto è necessario un terzo fattore, al di là dell'astrazione oggettivante e della stretta riflessione – l'accettazione che la dimostrazione scopre certamente una struttura oggettiva, che precede ogni soggettività e intersoggettività finite, ma che essa contemporaneamente è l'opera stessa di una riflessione assoluta. Nel filosofo che pensa la dimostrazione della fondazione ultima è presente l'Assoluto; egli ha parte a una struttura che costituisce il principio di tutto l'essere, di tutta la conoscenza, di tutti i valori⁸⁰.

Höhle definisce la sua concezione “idealismo oggettivo”, poiché la struttura messa in luce dalla fondazione ultima non si può considerare un prodotto storico, inaggirabile solo fattualmente. La fondazione ultima, se vuole essere realmente tale, deve ammettere di identificare delle verità con valore assoluto, fondanti ogni soggettività e intersoggettività finite.

In questa sede non si vuole esaminare nel dettaglio l'idealismo oggettivo sostenuto da Höhle. Ciò che interessa è la sua critica alla stretta riflessione come istanza che possa garantire la fondazione ultima. Inoltre, è importante considerare un altro appunto mosso da Höhle rispetto alla concezione della *Letztbegründung* sostenuta da Apel e Kuhlmann. Secondo questi ultimi la fondazione ultima ha lo scopo di mostrare l'infallibilità di

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ivi, p. 178.

determinate cognizioni; ad avviso di Hösle, invece, essa non rivendica idee infallibili, ma afferma solo che è possibile una conoscenza non ipotetica di diverso tipo rispetto a quelle oggetto delle scienze assiomatico-deduttive. Già nel saggio del 1986 Hösle sottolineava che Apel confonde fondazione ultima e infallibilità⁸¹, mentre Fichte sosteneva, a ragione, che anche nel processo conoscitivo che porta alla scoperta dei principi ultimi si possono commettere degli errori. Da questo punto di vista, secondo Hösle, la critica di Berlich alla stretta riflessione coglie nel segno quando afferma che essa non può garantire l'infalibilità dei suoi risultati⁸². Berlich non nega la possibilità e la necessità di una conoscenza dei principi ultimi, ma afferma che tale conoscenza non è infallibile⁸³. La possibilità di eventuali errori deve sempre essere ammessa. Tuttavia, afferma Hösle, la possibilità di commettere degli errori aumenta con l'aumentare della lunghezza della dimostrazione: «[n]ella conoscenza che la verità c'è non si può quindi sbagliare, poiché senza la verità non è possibile l'errore (deve essere vero che ci sbagliamo, quantomeno che possiamo sbagliare); questo principio è così immediato che non può scapparci un errore, diversamente rispetto alle dimostrazioni lunghe, dove possono insinuarsi degli errori»⁸⁴.

In altri termini, nel caso si tratti dell'affermazione secondo cui la verità esiste, la possibilità di errori si riduce a zero. Ma se, per esempio, si tratta di specificare le connotazioni del concetto di verità, allora crescono le possibilità di errore. Ciò è testimoniato dal fatto che Hösle ed Apel, pur ammettendo entrambi la necessità della pretesa di verità e di un suo riscatto, sostengono due teorie della verità molto diverse. La teoria consensuale della verità è, secondo Hösle, assai problematica sotto vari punti di vista, in particolare rispetto alla sua compatibilità con la *Letztbegründung*⁸⁵.

⁸¹ Cfr. HÖSLE 1986, p. 242.

⁸² Cfr. HÖSLE 1990, p. 173.

⁸³ «Il contributo della fondazione ultima non può consistere nel condurci a un sapere infallibile e inaggirabile. Però essa è ciò che introduce nel discorso e che cerca di rispondere alla questione riguardo a ciò che è inaggirabile (le presupposizioni trascendentali). Seppure essa non arriva a un sapere "ultimo", però mira a un sapere (fallibile e aggirabile) dell'"ultimo". E sebbene nessuno dei suoi argomenti trascendentali possa essere sottratto alla critica, la sua formulazione della questione, che richiede una argomentazione trascendentale, si può ben difficilmente respingere. Cosa ci impedisce, in un discorso, sia esso teoretico o pratico, di porre la questione circa le condizioni del senso dell'argomentazione e circa la loro compatibilità con il contenuto dei nostri argomenti? Con questa formulazione della questione, la fondazione ultima introduce una nuova dimensione del domandare e del fondare nella nostra argomentazione – una nuova dimensione, che per il suo contenuto costituisce il discorso di più alto livello, poiché qui si tratta di ciò che è già sempre presupposto nel discorso» (BERLICH 1982, p. 276).

⁸⁴ HÖSLE 1990, pp. 173-174.

⁸⁵ Anche Wellmer ha presentato delle critiche alla concezione della verità proposta da Apel, soprattutto in riferimento alle nozioni di "idea regolativa" e "consenso ultimo" (v. paragrafo II.2.2).

I.2.2 Osservazioni critiche sulla versione di *Letztbegründung* di Hösle

Kuhlmann ha esaminato la proposta di Hösle e la sua critica alla fondazione ultima strettamente riflessiva, presentando delle risposte ad essa.

Innanzitutto, Kuhlmann sottolinea il differente scopo delle due versioni della fondazione ultima: nel caso di Hösle si tratta di dimostrare la necessità di una conoscenza apriori non ipotetica, ammettendo la possibilità di commettere degli errori; in quello dello stesso Kuhlmann, invece, si vuole raggiungere la sicurezza in riferimento a un determinato sapere, e ciò non influisce sul valore di verità di una affermazione quanto, piuttosto, sul nostro grado di sicurezza rispetto a quel valore⁸⁶. Kuhlmann nota, però, che la volontà di interrompere il regresso all'infinito tramite un processo di fondazione (cosa a cui punta anche Hösle) non può significare altro che voler raggiungere la sicurezza su un determinato sapere. Ma soprattutto, Kuhlmann evidenzia che Hösle rinuncia all'idea di stretta riflessione e che confonde quest'ultima con «la riflessione su presupposti o presupposizioni semplicemente contingenti (tutt'al più interessanti psicologicamente), che si possono fare probabilmente nella situazione concreta»⁸⁷. Rinunciare alla stretta riflessione significa, ad avviso di Kuhlmann, perdere ogni possibilità di sfuggire all'accusa di teoreticismo. Inoltre, la strategia utilizzata da Hösle nella dimostrazione della fondazione ultima non si basa sul rilevamento di contraddizioni pragmatiche: «se la frase “è necessario che non c'è nessuna fondazione ultima” viene tradotta in “è fondato in modo ultimo che non c'è nessuna fondazione ultima”, allora non si perviene affatto a una contraddizione performativa, perché la frase performativa non viene assolutamente coinvolta nella collisione. La collisione sussiste piuttosto solo tra elementi della parte proposizionale dell'affermazione, cioè l'operatore modale e la proposizione, alla quale esso viene applicato»⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. KUHLMANN 1993, p. 220. Nei saggi più recenti Kuhlmann sottolinea che la *Letztbegründung* non vuole dimostrare la verità di determinate affermazioni, ma raggiungere la sicurezza riguardo a delle convinzioni: «fondare una convinzione non significa renderla vera – la fondazione non può cambiare nulla rispetto ai valori di verità – significa contrassegnarla come sicura (relativamente sicura). Fornire una fondazione ultima per una convinzione, quindi, contrassegnare una convinzione come assolutamente sicura» (KUHLMANN 2009, p. 33). Su questo aspetto Kuhlmann ha cambiato idea nel corso degli anni. Nel saggio del 1981 sulla fondazione ultima, in riferimento alla tesi “la situazione dell'argomentare sensato è per noi in assoluto inaggirabile”, scriveva: «ciò che qui conta è che la tesi non è vera analiticamente, che riguardo a essa si tratta – espresso kantianamente – di un giudizio sintetico, di cui in un argomento trascendentale deve essere mostrato che esso, ciononostante, è vero apriori» (KUHLMANN 1981, p. 4). Quindi la concezione di Kuhlmann aveva lo stesso scopo di quella di Hösle. Inoltre, è importante notare che la netta distinzione di verità e sicurezza rispetto alle cognizioni trascendentali non viene ripresa da Apel. Quest'ultimo parla infatti di cognizioni che non possono essere comprese, senza sapere che sono vere.

⁸⁷ KUHLMANN 1993, p. 221.

⁸⁸ Ivi, p. 222-223.

Infine, Kuhlmann mette in luce la differenza di fondo che caratterizza la sua concezione (e, più in generale, la pragmatica trascendentale) e la distingue da quella di Hösle. La pragmatica trascendentale è un'impostazione intrinsecamente fallibilista, secondo cui ogni contenuto conoscitivo può rivelarsi falso; ma al fine di poter garantire una giusta direzione della critica e del meliorismo abbiamo bisogno di standard su cui si possa basare la critica, e tali standard si possono desumere dalla stretta riflessione sulla situazione argomentativa in cui sempre ci muoviamo⁸⁹. Nella prospettiva di Hösle, invece, la fondazione ultima ha lo scopo di mettere a nudo una struttura oggettiva autofondantesi che è alla base di una ragione assoluta e alla quale partecipano gli esseri finiti.

La disamina della proposta teorica di Hösle è servita per illustrare un'alternativa alla fondazione ultima strettamente riflessiva che, partendo dagli stessi presupposti di quest'ultima (impossibilità della fondazione tramite deduzione e necessità della fondazione ultima), assume però una configurazione diversa. Sia nella pragmatica trascendentale sia nella concezione di Hösle si mette in risalto il ruolo fondamentale della riflessione nel lavoro filosofico. Ma nel primo caso si ricorre alla stretta riflessione degli argomentanti sul loro sapere d'azione, mentre nel secondo a una riflessione assoluta. A nostro avviso, la critica di Hösle coglie nel segno allorché evidenzia la difficoltà di far dipendere la fondazione ultima da un atto individuale di stretta riflessione. Quest'ultimo rischia di scadere a intuizione immediata e prelinguistica, non controllabile tramite il discorso argomentativo. Allo stesso tempo, adottare il concetto di riflessione assoluta e di idealismo oggettivo significherebbe dover rivedere le assunzioni di fondo della pragmatica trascendentale, ovvero la sua concezione della svolta linguistica secondo cui il linguaggio e l'intersoggettività comunicativa sono due aspetti determinanti della conoscenza e del pensiero⁹⁰. Ma ciò che interessa in questo frangente è la rivendicata infallibilità dei risultati della fondazione ultima. Da questo punto di vista, Berlich e Hösle hanno ragione quando contestano questa pretesa e la proposta di Hösle mostra come si possa presentare un argomento sulla fondazione ultima senza pretendere di giungere a un sapere infallibile.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 223.

⁹⁰ Hösle non nega il ruolo dirimente dell'intersoggettività, ma crede che essa non si possa fondare a partire dalle premesse della pragmatica trascendentale (ovvero la dialettica di comunità reale e comunità ideale della comunicazione). La diversa interpretazione della dimensione dell'intersoggettività si evince dalla critica, da parte di Hösle, dell'argomento di origine wittgensteiniana sull'impossibilità di un linguaggio privato (cfr. HÖSLE 1990, pp. 181-192).

Alberto Mario Damiani ha sostenuto la compatibilità tra la *Letztbegründung* e la possibile revisione o correzione dei suoi risultati. A suo avviso, tutte le obiezioni alla fondazione ultima non intaccano la dimostrazione dell'inaggrabilità delle presupposizioni dell'argomentazione, ma aspetti secondari di essa. Damiani propone di distinguere tra presupposizioni necessarie dell'argomentazione (per esempio che chi argomenta deve riconoscere il diritto degli altri argomentanti a presentare dei contro-argomenti e deve riconoscere il consenso unanime di tutti i possibili argomentanti come istanza ultima per il riscatto delle sue pretese di validità) e gli strumenti teorici utilizzati per la scoperta di tali presupposizioni (per esempio la teoria degli atti linguistici)⁹¹. Questi ultimi possono essere migliorati, mentre le presupposizioni dell'argomentazione non possono essere contestate senza autocontraddizione.

Il ragionamento di Damiani diviene più chiaro allorché egli si pone esplicitamente la domanda se «l'infalibilità delle presupposizioni argomentative fondate in modo ultimo è compatibile con la possibilità di correggere o rivedere l'esplicazione proposizionale di queste presupposizioni»⁹². Questo punto riguarda esattamente la critica avanzata da Berlich rispetto alla trasformazione del *know-how* in *know-that*. Damiani differenzia due tipologie di dialogo, una riguardante la validità di una affermazione, e l'altra la formulazione di una affermazione⁹³ e afferma che «la formulazione di una affermazione non può essere contestata in quanto falsa, ingiusta o non veritiera ma, per esempio, in quanto incomprensibile, vaga o ambigua»⁹⁴. Bisogna ammettere che la definitiva esattezza e univocità di una affermazione non possono essere mai raggiunte fattualmente, ma costituiscono tutt'al più uno scopo, una idea regolativa, dei dialoghi che hanno come oggetto la corretta formulazione delle affermazioni. Questo non inficia la circostanza che possano avere luogo dei dialoghi sulla validità di un'affermazione, a prescindere dal fatto che essa sia formulata più o meno bene. Chi sostiene la tesi dell'incompatibilità di fondazione ultima e necessità della correzione della formulazione dei suoi risultati deve sollevare questa tesi con pretesa di verità e, di conseguenza, la sua tesi non costituisce un contro-argomento rispetto alla validità delle presupposizioni argomentative; anche se, tra le condizioni del senso di una tesi argomentativa, rientra l'ammissione di una sua possibile correzione dal punto di vista della sua corretta

⁹¹ Cfr. DAMIANI 2009, p. 41.

⁹² Ivi, p. 52.

⁹³ Tale distinzione è molto simile alla suddetta separazione tra genesi e validità sostenuta da Hösle.

⁹⁴ DAMIANI 2009, p. 53.

formulazione. Entrambe queste condizioni del senso di una affermazione – sollevamento di una pretesa di verità e possibilità di una formulazione più corretta – rientrano nella parte performativa delle azioni linguistiche⁹⁵. Damiani esplicita così la tesi di chi sostiene la non conciliabilità di *Letztbegründung* e possibile correzione della formulazione dei suoi risultati: «”io asserisco come vera la seguente affermazione, la cui formulazione riconosco allo stesso tempo come correggibile: l’asserzione della verità di una affermazione è inconciliabile con il riconoscimento della correggibilità della sua formulazione”»⁹⁶. Con questa esplicitazione si rende evidente la contraddizione performativa in cui incorre la tesi dell’inconciliabilità. La dimostrazione della validità delle presupposizioni argomentative e la precisazione della loro formulazione sono i due compiti più importanti della filosofia trascendentale dopo la svolta linguistica⁹⁷.

Inoltre, Damiani sostiene che la stretta riflessione sul proprio sapere d’azione da parte degli argomentanti, con la quale si mostra l’incontestabilità delle presupposizioni argomentative, non si può affatto assimilare a un sentimento psicologico di certezza, e quindi a una intuizione prelinguistica che avviene al di fuori della sfera del linguaggio. A tal proposito, Damiani sottolinea che Höhle, pur avendo colto delle importanti analogie tra l’impostazione di Fichte e quella di Apel, non ne ha scorto la più importante, ovvero «la comune identificazione della conoscenza trascendentale con una rielaborazione riflessivamente filosofica del sapere d’azione»⁹⁸. Fichte parla dell’intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*) e dell’immediata coscienza che i soggetti hanno del proprio agire, e ciò si può assimilare al concetto del sapere d’azione performativo che possiede chi agisce. Ma, a prescindere dall’analogia con Fichte, Damiani vuole sottolineare la possibilità di tradurre in chiave linguistica il concetto di un sapere infallibile, implicito nelle azioni intenzionali degli individui.

Per fare ciò si richiama alle tesi elaborate da Audun Øfsti sulla struttura performativo-proposizionale del linguaggio umano. Innanzitutto, Øfsti distingue il sistema deittico orizzontale dal sistema deittico verticale: del primo fanno parte le regole d’uso dei termini “questo”, “quello”, “destra”, ovvero i termini utilizzati per le identificazioni spaziali; al secondo appartengono le regole d’uso dei pronomi personali.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 55.

⁹⁶ *Ivi*, p. 56.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 59.

⁹⁸ *Ivi*, p. 77.

I due sistemi sono interconnessi tra loro⁹⁹. Øfsti vuole mettere in evidenza che i pronomi personali acquistano il loro senso solo nelle relazioni che si stabiliscono tra di essi. Habermas e Apel hanno dato risalto alla doppia struttura performativo-proposizionale del linguaggio, ovvero alle due componenti che costituiscono un atto linguistico: da una parte la componente pragmatica che indica la tipologia dell'atto linguistico e dall'altra la parte proposizionale che esprime il contenuto di esso. Nella competenza comunicativa rientra la capacità di esplicitare la componente performativa degli atti linguistici da parte di chi li avanza: chi fa una domanda o un'asserzione deve sapere che sta domandando o asserendo, altrimenti non può essere riconosciuto come un agente razionale. Øfsti propone un'ulteriore considerazione: chi avanza un atto linguistico non deve essere solo in grado di auto-comprenderlo nel momento in cui lo avanza; nella competenza comunicativa rientra anche la facoltà di identificare in un secondo momento, tramite un altro atto linguistico, quello che si è precedentemente effettuato¹⁰⁰. Ciò è possibile grazie alla variazione dei pronomi personali o dei tempi verbali. Damiani riassume chiaramente le osservazioni di Øfsti:

Per poter considerare un'azione come intenzionale o come autocosciente, Øfsti afferma che si deve presupporre che l'agente deve poter comprendere la sua azione non solo implicitamente, ma anche esplicitamente. Considerato analiticamente, il sapere d'azione comprende quindi due piani. In primo luogo, il piano della precomprensione dell'attore il quale, nella misura in cui agisce, comprende effettivamente la sua azione implicitamente nella situazione, e poi il piano della descrizione della sua azione, eseguibile da parte dell'attore. Questi piani inseparabili, che possono essere contrassegnati come piano dell'attore e piano dell'osservatore, possono essere presentati come segue anche attraverso gli strumenti concettuali della teoria degli atti linguistici: un'azione linguistica può da un lato essere realizzata tramite un verbo performativo al presente, nella prima persona singolare, per esempio "io ti prometto che *p*", e dall'altro lato essere descritta tramite lo stesso verbo, ma in un'altra persona e/o tempo: per esempio "lui le promette che *p*" oppure "io ti ho promesso che *p*"¹⁰¹.

Øfsti afferma che il linguaggio umano è caratterizzato da questa *duplice* doppia struttura performativo-proposizionale, allargando in tal modo la concezione di

⁹⁹ ØFSTI 2015, p. 31.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 37.

¹⁰¹ DAMIANI 2009, pp. 78-79.

Habermas ed Apel derivante dalla teoria degli atti linguistici. Le azioni intenzionali, per essere realmente tali, devono implicare tale struttura autoriflessiva.

Riprendendo le tesi di Øfsti, Damiani vuole dimostrare che la riflessione non deve per forza appartenere a una dimensione esterna al linguaggio: quest'ultimo, tramite un'attenta considerazione del funzionamento degli atti linguistici, ha una struttura intrinsecamente riflessiva, testimoniata dalla capacità degli attori di identificare i propri atti linguistici nel corso del tempo e da una prospettiva distanziata, senza bisogno di porsi al di fuori del linguaggio.

A nostro avviso, le considerazioni di Damiani contribuiscono a chiarire la problematica inerente alla fondazione ultima e al concetto di sapere d'azione. In particolare, dimostrano chiaramente la possibilità di trasporre sul piano linguistico la riflessione trascendentale, la qual cosa costituisce il nucleo dell'impresa filosofica di Apel. Ciò che Damiani non riesce a dimostrare è la natura infallibile della stretta riflessione degli argomentanti sul loro sapere d'azione. Da questo punto di vista, le critiche di Berlich mantengono la loro validità. La capacità degli individui di ritornare riflessivamente, dall'interno del linguaggio, sulle proprie azioni linguistiche, non dimostra l'infallibilità dell'esplicitazione delle presupposizioni argomentative. Damiani sostiene che non si può assimilare la stretta riflessione a un sentimento di evidenza psicologico: la certezza o il sapere sicuro che gli argomentanti hanno riguardo al loro sapere d'azione si distingue dalla semplice sensazione di certezza poiché quest'ultima si può contestare argomentativamente e rivelarsi falsa, mentre la prima è la condizione di possibilità di ogni tentativo di contestazione argomentativa¹⁰². Come nel caso di Kuhlmann (e, dagli anni Ottanta, anche di Apel), Damiani sostiene che la fondazione ultima può conseguire il suo scopo solo se gli attori argomentanti già possiedono un sapere infallibile sulle presupposizioni dell'argomentazione che mettono in gioco nell'avanzamento degli atti linguistici. La stretta riflessione e la *Letztbegründung* costituiscono i mezzi tramite cui si dissotterra e si giustifica tale sapere, che il più delle volte è presente in modo vago:

L'impresa di formulare l'argomento della fondazione ultima può essere sensata solo se ciò che tramite questo argomento viene fondato come assolutamente certo, o la validità di una affermazione come elemento del sapere d'azione performativo,

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 104.

può essere sentito come incerto dai possibili destinatari di questo argomento prima della sua esecuzione. Con l'esecuzione di un argomento critico del senso si tenta di rendere riconoscibile riflessivamente per il destinatario la validità della tesi fondata tramite questo argomento, o che egli possa riconoscere chiaramente come assolutamente certo ciò che fino a quel momento aveva sentito come insicuro¹⁰³.

In altri termini, non è necessario un sentimento di certezza psicologico affinché la fondazione ultima possa conseguire il suo scopo. Allo stesso tempo, il sapere riguardo alle presupposizioni argomentative deve essere già presente negli individui, anche se in forma vaga e insicura. Si tratta di un'operazione di anamnesi¹⁰⁴ di un sapere già presente.

A nostro avviso, è necessario scegliere una tra queste due alternative: o la fondazione ultima viene intesa come recupero di un sapere infallibile già presente nei soggetti argomentanti, oppure essa rappresenta un argomento trascendentale che tenta di giustificare determinati principi, la cui validità dipende dalla cogenza della dimostrazione e non dalla circostanza che si possenga un sapere apriori su di essi. La prima via è quella scelta da Damiani, Kuhlmann e Apel e presenta il rischio di rendere superfluo il discorso filosofico di giustificazione, mentre scegliendo la seconda alternativa occorre abbandonare la pretesa all'infalibilità. Come afferma Hösle, la possibilità di errori aumenta con l'allungarsi delle dimostrazioni: è assai difficile negare che ogni affermazione seria sollevi una pretesa di verità (anche se ci sono stati simili tentativi). Ma di maggiore interesse filosofico è la specificazione del concetto di verità: la pragmatica trascendentale, per esempio, identifica la verità con il consenso ultimo della comunità ideale della comunicazione. Più si va a fondo nelle questioni e più l'argomentazione si complica e offre il fianco a possibili contestazioni. Se non si vuole presupporre che gli individui posseggano previamente un concetto di verità ben specifico, bisogna ammettere la possibile rivedibilità delle argomentazioni filosofico-trascententali nella misura in cui esse diventano più specifiche.

A questo punto, si tratta di capire quale sia l'effettiva portata dell'argomento trascendentale di Apel.

¹⁰³ Ivi, p. 105.

¹⁰⁴ Kuhlmann utilizza questo termine già nel suo saggio del 1981 (cfr. KUHLMANN 1981, p. 12).

I.3 Valore e portata dell'argomento trascendentale apeliiano

Lo scopo di questo paragrafo è quello di mostrare quale sia l'effettiva portata dell'argomento trascendentale di Apel. A tal fine, nella prima parte si analizzeranno nel dettaglio due nozioni chiave dell'argomento trascendentale apeliiano, quella di contraddizione performativa e l'affermazione dell'inaggirabilità della situazione argomentativa. La prima viene elaborata da Apel riprendendo l'interpretazione performativa del dubbio cartesiano formulata da Hintikka. La seconda viene avanzata da Apel sulla scorta dell'argomento di Wittgenstein circa l'impossibilità di un linguaggio privato. A partire da ciò emerge lo spinoso problema della conciliabilità dell'argomento di Wittgenstein con la nozione della fondazione ultima. Vittorio Hösle, per esempio, è convinto che l'affermazione dell'impossibilità di un linguaggio privato escluda la possibilità della fondazione ultima, e viceversa. Ma, nonostante ciò, la riflessione di Apel ha il merito di contribuire a una ridefinizione degli argomenti trascendentali.

Nella seconda parte, pertanto, viene affrontata la questione della portata e del valore degli argomenti trascendentali. La tesi che si vuole sostenere è che gli argomenti trascendentali presentano una struttura specifica, non riducibile né alla deduzione di talune asserzioni da un principio superiore (pena il regresso all'infinito nel procedimento di giustificazione), né all'intuizione della verità di determinate cognizioni. La terza via, ulteriore rispetto alla deduzione e all'intuizione, è rappresentata dalla riflessione, ma quest'ultima, come già visto in precedenza, non deve essere intesa come stretta riflessione nel senso di Kuhlmann e di Apel, poiché in tal modo la nozione di riflessione rischia di collassare su quella di intuizione. Allo stesso tempo, non è necessario ricorrere al concetto di riflessione assoluta sulla scia di Hösle. La riflessione si configura come un compito, e il suo principio guida è quello della coerenza tra quanto affermato esplicitamente e quanto attuato implicitamente dall'atto argomentativo. Quindi, la riflessione, per quanto riguarda gli enunciati filosofici autoriflessivi, si presenta sicuramente come riflessione sul proprio sapere d'azione. Ma questo sapere va costruito e non è già presente prima dell'azione riflessiva. Riflettere non significa solamente ricostruire, ma soprattutto costruire.

Gli argomenti filosofici riflessivi, la cui struttura fondamentale è quella dell'autoreferenzialità, costituiscono il nucleo della pratica discorsiva filosofica, e hanno la capacità di confutare le posizioni radicalmente scettiche o deterministiche,

anche se la loro portata non può superare i limiti della dimostrazione dell'irriducibilità della razionalità argomentativa alla razionalità strategica o strumentale. Nella formulazione di una possibile soluzione al complesso dibattito sugli argomenti trascendentali seguiremo le analisi svolte sul tema da Isabelle Thomas-Fogiel nel testo *The Death of Philosophy. Reference and Self-reference in Contemporary Thought*¹⁰⁵. Il risultato è un ridimensionamento delle pretese fondative sollevate dalla concezione apeliana, ma non un loro annullamento. Infine, si valuteranno le conseguenze di questa concezione degli argomenti trascendentali rispetto alla filosofia di Apel.

I.3.1 Autocontraddizione performativa e inaggrabilità della situazione argomentativa

La nozione di contraddizione performativa è il criterio fondamentale della formula della fondazione ultima esposta da Apel. Il secondo criterio, secondo cui gli enunciati fondati in modo ultimo non possono essere dedotti senza essere presupposti nella deduzione, esplicita solo lo *status* di tali enunciati, mentre la contraddizione performativa è la chiave che consente l'identificazione degli enunciati trascendentali dell'argomentazione. Come già accennato, Apel sottolinea a più riprese la non riducibilità della contraddizione performativa a semplice contraddizione logico-formale. Per chiarire la peculiarità della contraddizione performativa occorre rivolgersi all'interpretazione del dubbio cartesiano elaborata da Jakko Hintikka, a cui fa riferimento Apel già nel saggio del 1976 sulla *Letztbegründung*¹⁰⁶, e sulla quale ritorna più dettagliatamente in saggi più recenti¹⁰⁷.

Il saggio fondamentale, da cui Apel riprende l'interpretazione del dubbio cartesiano, è stato scritto da Jaakko Hintikka nel 1962¹⁰⁸. Già dal titolo si evince quale sia lo scopo che l'autore si prefigge con questo scritto: «Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?». Si tratta di capire se il ragionamento di Descartes debba essere inteso come un'inferenza logica, che da una determinata premessa giunge a una conclusione, oppure se esso possa essere interpretato in modo diverso. A favore dell'inferenza logica parla la particella “ergo” posta tra “cogito” e “sum”. Ma Hintikka sottolinea come sia lo stesso Descartes ad affermare che egli intuisce l'autoevidenza della sua esistenza, e non

¹⁰⁵ THOMAS-FOGIEL 2011.

¹⁰⁶ Cfr. APEL 1998 A, p. 70.

¹⁰⁷ APEL 2005 A e APEL 2005 B.

¹⁰⁸ HINTIKKA 1977.

la deduce dal “cogito”¹⁰⁹. Ciò che conta, comunque, sono le conseguenze di un’eventuale interpretazione del *Cogito, ergo sum* come inferenza logica. In tal caso, infatti, il ragionamento cartesiano incorrerebbe in una *petitio principii*. Ciò diventa evidente traducendolo in termini formali:

$$B(a) > (Ex) (x=a \& B(x))^{110}$$

in cui la premessa indica un individuo a cui appartiene l’attributo di pensare e la conclusione indica l’esistenza di tale individuo. Si tratta di un esempio di *modus ponens*: Descartes sa di pensare, e il pensare implica l’esistere, dunque esiste. Ma attribuire a un individuo l’attributo del pensiero significa attribuirgli automaticamente anche l’esistenza, perché dire “io penso” significa dire “sono in pensiero”¹¹¹. Di conseguenza il sillogismo sarebbe senz’altro corretto, ma inutile. A questo punto si potrebbe intendere il ragionamento prescindendo da assunti esistenziali, ovvero considerando valido in generale che il pensare implica l’esistere, senza preoccuparsi del tipo di individuo che riempie la variabile “a”. Ma ciò renderebbe vero l’enunciato “Amleto pensa, dunque esiste”, il quale è sicuramente falso¹¹².

Inoltre, le considerazioni di Gassendi, secondo cui il sillogismo *ambulo, ergo sum* è altrettanto corretto di *cogito, ergo sum*, non sono respingibili prendendo le mosse da un’interpretazione deduttiva del *Cogito*. Secondo Hintikka «[i]l nocciolo dell’argomento cartesiano è esprimibile, secondo questa interpretazione, dicendo che non si può pensare senza esistere»¹¹³. Allo stesso modo si può affermare che non si può

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 145.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 147.

¹¹¹ Cfr. APEL 2005 B, p. 89; HINTIKKA 1977, p. 149. I due autori riprendono queste affermazioni da Leibniz.

¹¹² Su questo punto Apel ha una visione leggermente diversa da Hintikka, anche se le conclusioni a cui giunge sono le medesime: «[r]iguardo all’impossibilità di una deduzione sillogistica dell’“ego sum, ergo existo”, oggi, a dire il vero, seguirei l’argomento di Hintikka solo ancora in forma leggermente modificata. Come alternativa, infatti, all’esempio di Hintikka di una deduzione non corretta (errata) che recita: “ognuno che pensa, esiste, Hamlet pensa (secondo Shakespeare), dunque Hamlet esiste”, riterrei logicamente corretto il seguente esempio di sillogismo: “ognuno che pensa veramente, deve esistere; io penso ora veramente, dunque io esisto”. Ma solo la correttezza di questo sillogismo non ci aiuta oltremodo; non ha la capacità di indicarci che, sulla sua base, sia possibile una prova ultima del *cogito, ergo sum*; infatti, per essere convinti della *certezza* che riguarda la premessa generale secondo cui “ognuno che *pensa realmente* esiste”, devo già aver prima riconosciuto mediante la *riflessione intuitiva* che io tramite un *pensare vero* (vale a dire in *atto*) non posso contestare la mia esistenza o metterla in dubbio» (APEL 2005 A, p. 77). Secondo Apel, in ciò d’accordo con Hintikka, intendere il rapporto tra “cogito” e “sum” come un rapporto tra premessa e conclusione non aiuta affatto, anche modificando il contenuto del sillogismo. Solo l’interpretazione performativa è in grado di valorizzare il ragionamento cartesiano.

¹¹³ HINTIKKA 1977, p. 148.

camminare senza esistere. Allora perché Descartes avrebbe utilizzato proprio il termine *Cogito* e non altri? Ad avviso di Hintikka, per comprendere adeguatamente il rapporto tra “cogito” e “sum” occorre mettere in campo un altro tipo di interpretazione, alternativa a quella in chiave di deduzione logica. Infatti, la risposta di Descartes a Gassendi, secondo cui “cogito” rappresenta una premessa più indubitabile rispetto ad “ambulo”, non risolve il problema: si tratta di capire, cioè, come si possa derivare la propria esistenza da un assunto iniziale e, pur concedendo che il pensiero sia più indubitabile del camminare, resta da determinare il motivo per cui il passaggio dal pensiero all’esistenza risulta non negabile.

Per fare ciò è necessario introdurre il concetto di *inconsistenza esistenziale*: «[l]a nozione di inconsistenza esistenziale può essere definita nel modo seguente: sia *p* un enunciato e *a* un termine singolare (per esempio un nome, un pronome, o una descrizione definita); diremo che *p* è *esistenzialmente inconsistente da pronunciarsi da parte della persona cui si riferisce a se e solo se il più lungo enunciato “p; e a esiste” è inconsistente (nel senso consueto del termine)»¹¹⁴. Il punto importante da sottolineare è che l’enunciato “Descartes non esiste” non è inconsistente di per sé; diventa tale solo se viene pronunciato da Descartes. In altre parole, la contraddizione che dà luogo all’inconsistenza esistenziale non è una contraddizione logica inerente agli enunciati, ma è, piuttosto, una contraddizione tra quanto espresso proposizionalmente dall’enunciato e l’atto dell’asserzione, se questa viene formulata da colui al quale si riferisce l’enunciato. Hintikka stabilisce inoltre una differenza tra *enunciati* esistenzialmente inconsistenti e *asserzioni* esistenzialmente inconsistenti. Entrambi sono inconsistenti in senso operativo, ovvero risultano assurdi da pronunciare (anche se in apparenza sono consistenti), ma i primi, a differenza delle seconde, sono inconsistenti esistenzialmente a prescindere da chi li pronuncia¹¹⁵. Alla prima categoria appartiene l’enunciato “io non esisto”, mentre alla seconda “Descartes non esiste”: è evidente che il primo è da considerare sempre assurdo, mentre il secondo lo è solo se viene pronunciato da Descartes. Chi recepisce un enunciato esistenzialmente inconsistente identifica colui che lo pronuncia con colui al quale si riferisce l’enunciato e così, secondo Hintikka, si vanifica l’assunzione alla base del gioco linguistico dei discorsi, ovvero quella di essere creduti¹¹⁶. Ma l’autodistruzione che caratterizza gli enunciati esistenzialmente*

¹¹⁴ Ivi, pp. 152-153.

¹¹⁵ Cfr. ivi, p. 157.

¹¹⁶ Cfr. ivi, p. 155.

inconsistenti si può verificare anche senza alcuna esternazione vocale o scritta, ma semplicemente con un atto di pensiero: «[l]’ operazione che dà luogo all’inconsistenza esistenziale può in questo caso essere semplicemente il tentativo di pensare – più precisamente, il tentativo di far credere a me stesso – di non esistere»¹¹⁷. Partendo da queste considerazioni, Hintikka giunge alla conclusione che la maniera corretta di intendere l’indubitabilità della conclusione “io sono” è quella di interpretare il ragionamento cartesiano come un’operazione e non come una deduzione logica:

Malgrado le apparenze contrarie, Descartes non dimostra questa indubitabilità deducendo *sum* da *cogito*. Né, d’altra parte, l’enunciato “sono” (“esisto”) è per se stesso logicamente vero. Descartes si rende conto che la sua indubitabilità risulta da un atto del pensare, vale a dire dal tentativo di pensare il contrario. La funzione della parola *cogito* nella massima cartesiana è quella di fare riferimento all’atto del pensiero attraverso cui si manifesta l’autoverificabilità esistenziale di “io esisto”. Perciò l’indubitabilità di questo enunciato non è percepita, a rigor di termini, *per mezzo del* pensare (cioè nel modo in cui si può dire che lo sia la certezza di una verità dimostrabile), ma l’enunciato è indubitabile *poiché e per quanto* viene effettivamente pensato. Nell’argomento di Descartes, la relazione tra *cogito* e *sum* non è quella tra premessa e conclusione, ma è invece paragonabile a quella tra *processo* e *risultato*. L’indubitabilità della mia propria esistenza risulta dal mio pensarla quasi come il suono della musica risulta dal suonarla o (per usare la metafora di Descartes) come la luce nel senso dell’illuminazione (*lux*) deriva dalla presenza di una fonte di luce (*lumen*)¹¹⁸.

L’interpretazione performativa consente, secondo Hintikka, di comprendere il motivo per cui Descartes abbia scelto il verbo “cogito” e non altri verbi. Solo l’atto o l’operazione di pensare conduce all’autoverificabilità della propria esistenza (risultante dal tentativo di pensare la propria non esistenza)¹¹⁹.

Apel condivide fundamentalmente le analisi di Hintikka, ma pensa che l’interpretazione performativa del *Cogito* acquisti il suo senso solo in riferimento alla

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Ivi, pp. 158-159.

¹¹⁹ «Contrariamente a quanto sosteneva Gassendi l’operazione (l’atto) attraverso cui si manifesta l’autoverificabilità esistenziale non può essere una qualsiasi attività umana. Non può essere l’atto di passeggiare o quello di vedere. Non può neppure essere una qualsiasi attività mentale, come volere o sentire. Deve essere proprio quello che abbiamo detto: un tentativo di pensare nel senso di convincere se stessi (un tentativo di pensare *cum assensu*, come dice Tommaso) di non esistere. Da ciò la scelta cartesiana della parola *cogito*» (ivi, p. 160).

svolta linguistica e che quindi essa non possa costituire ciò che aveva propriamente in mente Descartes.

L'analisi del saggio di Hintikka è servita per mostrare la differenza che intercorre tra la nozione di *premessa* e quella di *presupposizione*. La contraddizione performativa si contraddistingue poiché si basa sullo scontro tra una presupposizione e un contenuto proposizionale esplicito, e questa presupposizione ha il carattere di un'azione. La premessa, al contrario, è un assunto proposizionale già considerato valido e sul quale si basa la successiva dimostrazione, la cui validità dipende da quella delle premesse, che andrebbero a loro volta fondate. Fondare, nella concezione apeliiana, non significa derivare qualcosa da qualcos'altro, ma risalire riflessivamente alle presupposizioni della propria azione linguistica. Tale ricostruzione, però, non si configura come introspezione. Nel paragrafo successivo si evidenzieranno le ambiguità inerenti al concetto apeliiano di riflessione, ma come essa costituisca comunque una terza via al di là di deduzione e intuizione. In Descartes, che rappresenta l'inauguratore del paradigma della filosofia della coscienza, la riflessione si presenta ancora come introspezione, poiché vi è sullo sfondo la netta separazione tra la sfera interna del pensiero e la sfera esterna dei corpi fisici. Descartes è prigioniero di quello che Apel definisce solipsismo metodico, il cui superamento costituisce uno degli aspetti fondamentali della filosofia apeliiana.

Se nei precedenti paragrafi si è posta maggiormente l'attenzione sul secondo passaggio della fondazione ultima, ovvero l'identificazione delle presupposizioni argomentative e le difficoltà inerenti a questo processo, ora occorre rivolgersi al primo passaggio, che consiste nell'affermazione dell'inaggirabilità della situazione argomentativa. Che cosa significa che la situazione argomentativa è inaggirabile? La critica alla strategia argomentativa di Apel, infatti, si può attuare secondo due direttrici: da una parte, si può contestare la possibilità di giungere a un sapere infallibile riguardo al contenuto delle presupposizioni argomentative (quanto visto a proposito delle obiezioni di Berlich); dall'altra si può concedere la verità e la non negabilità delle presupposizioni argomentative, ma contestare l'inaggirabilità della stessa argomentazione¹²⁰. In altre parole, si può contestare lo statuto trascendentale del gioco

¹²⁰ Per esempio, cfr. SCHÖNRICH 1981, p. 191.

linguistico dell'argomentazione e considerarlo un gioco linguistico sullo stesso piano degli altri.

Innanzitutto, bisogna capire bene cosa intenda Apel con l'espressione solipsismo o individualismo metodico:

Con «individualismo metodico» o «solipsismo metodico» io intendo l'assunto secondo cui, se anche l'uomo, considerato empiricamente, è un essere sociale, pure la possibilità e la validità della formazione del giudizio e della volontà può, per principio, venir compresa senza il *presupposto trascendental-logico d'una comunità della comunicazione*, dunque per così dire come prestazione costitutiva della coscienza individuale. Nella filosofia teoretica ne consegue l'alternativa e la controversia senza via d'uscita tra la fondazione «introspettiva» e la fondazione «behavioristica» (soggettivistica e oggettivistica) della comprensione di sé e di quella degli altri, nella filosofia pratica ne consegue l'alternativa tra «decisionismo» e *naturalistic Fallacy*¹²¹.

Apel contesta la tesi di Popper secondo cui la razionalità sia preceduta da una scelta irrazionale degli individui a favore di essa. Al contrario, afferma Apel, tale scelta è possibile solo presupponendo quei criteri di razionalità per i quali bisognerebbe scegliere. Questo è un punto fondamentale, poiché su ciò si basa l'intera impostazione filosofica di Apel, ovvero sulla revoca della netta separazione tra una sfera irrazionale delle decisioni etiche individuali e una sfera razionale oggettiva, monopolio della scienza. Per conseguire il superamento del solipsismo metodico, e quindi la concezione della fondazione tramite introspezione che caratterizza la filosofia della coscienza di Descartes, e il decisionismo del razionalismo critico di Popper, Apel ricorre a due autori fondamentali per lo sviluppo del suo pensiero: Heidegger e Wittgenstein. Il confronto tra di essi è il tema principale di un saggio apeliano del 1967¹²², importante anche dal punto di vista storico-filosofico, poiché Apel è stato uno dei primi a mostrare le affinità tra due filosofi apparentemente così diversi. Apel riscontra una sorprendente affinità proprio per quanto riguarda il superamento del solipsismo metodico, in particolare confrontando il pensiero dell'ultimo Wittgenstein (la concezione dei giochi linguistici sviluppata nelle *Ricerche filosofiche*) con quello del primo Heidegger (l'analisi del con-essere in *Essere e tempo*):

¹²¹ APEL 1977 D, p. 219.

¹²² APEL 1977 A.

Mentre la filosofia che muove dal soggetto della conoscenza crede di dover costituire l'essere degli altri allo stesso modo che l'essere delle cose del mondo esterno come oggetto della «mia coscienza», Heidegger fa valere il punto di vista fenomenologico-ermeneutico secondo cui l'«io», il «tu» e gli «altri» si costituiscono «cooriginariamente» come dati pensabili significativamente a partire dall'«essere con altri» del nostro essere-nel-mondo. [...]. L'ultimo Wittgenstein conferma in modo sorprendente questo superamento del solipsismo metodico con la sua discussione aporetica della questione circa la possibilità d'un linguaggio privato. Il momento in apparenza stringente dell'idea che si debba poter dare un linguaggio privato, poggia, secondo Wittgenstein, al pari del solipsismo metodico della gnoseologia moderna, sul presupposto d'un soggetto semplicemente presente, isolato, che designa con nomi le sue sensazioni – ad esempio i dolori – come oggetti accessibili soltanto a lui.¹²³

In particolare, Apel ricorre all'argomento di Wittgenstein per il superamento del solipsismo metodico. Uno dei problemi del pensiero apeliano è la mancanza di considerazioni approfondite su tale argomento anche se, in realtà, nel saggio in cui Apel, a distanza di anni, intraprende nuovamente un confronto tra Heidegger e Wittgenstein¹²⁴, è presente uno sviluppo più articolato di questo tema rispetto ad altri testi apeliani. Il punto dell'argomento di Wittgenstein si basa sul rilevamento dell'impossibilità di seguire una regola da soli: ciò comporterebbe l'annullamento della distinzione tra seguire una regola e credere di seguire una regola¹²⁵. Il linguaggio presuppone un insieme di regole e un individuo non può stabilire privatamente la correttezza o meno del suo comportamento rispetto a tali regole. Secondo Apel, occorre mettere l'accento su due tesi in riferimento all'argomento di Wittgenstein: non si può

¹²³ Ivi, pp. 37-38.

¹²⁴ APEL 1998 F.

¹²⁵ «Ciò che chiamiamo “seguire una regola” è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da *un solo* uomo, *una sola* volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla *grammatica* dell'espressione “seguire una regola”.

Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano esser state fatte una volta sola. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni).

Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica» (WITTGENSTEIN 2009 B, § 199 - p. 107).

«Per questo 'seguire una regola' è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire la regola '*privatim*': altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola» (ivi, § 202 - p. 109).

dire che un soggetto S segua una regola (per esempio, parli un linguaggio), senza che sia possibile di principio per gli altri soggetti di una comunità linguistica controllare l'osservanza della regola sulla base di criteri pubblici e quindi, a loro volta, seguire quella regola; inoltre si deve presupporre che il soggetto agente S, nella sua osservanza della regola, deve riallacciarsi a un'osservanza delle regole già esistente, in modo comprensibile anche per gli altri. In questo senso, afferma Apel, il soggetto agente è sempre sottoposto all'apriori della fatticità e della storicità¹²⁶. Il problema consiste nell'identificare i criteri in base ai quali si può sostenere se una regola è stata osservata correttamente o meno. Apel cita a tal proposito la regola dell'addizione ed elenca le due alternative che, nella concezione di Wittgenstein, non sono accettabili. Da un lato non si può ricorrere alle intenzioni di un singolo soggetto come fatti di una possibile esperienza interna; in questo caso, infatti, si può obiettare che nella sfera dell'esperienza interna non si può distinguere tra seguire correttamente una regola e credere di seguire una regola. Dall'altro, Wittgenstein rifiuta la possibilità di considerare, sulla scia di Frege, i criteri di correttezza dell'osservanza delle regole come stati di cose ideali di un terzo mondo, al di là del mondo esterno materiale e del mondo soggettivo dell'esperienza interna. Il rifiuto di questo platonismo delle regole (*Regelplatonismus*) si basa sulla considerazione del collegamento tra i singoli soggetti e questo mondo ideale: ancora una volta, secondo Wittgenstein, il riferimento a questi criteri ideali può avvenire solo sulla base dell'evidenza soggettiva della propria esperienza interna¹²⁷. Qual è la terza via scelta da Wittgenstein? Secondo Apel, essa consiste nel «riferimento alle abitudini fattuali dell'osservanza delle regole in contesti esistenti fattualmente, in una comunità dell'osservanza delle regole esistente fattualmente – così anche la sua teoria del significato ricorre in ultima istanza all'utilizzo linguistico fattuale sotto circostanze pragmatiche»¹²⁸.

L'esempio apeliano dell'addizione richiama immediatamente la famosa ricostruzione di Kripke degli argomenti di Wittgenstein sul concetto di seguire una regola e sull'impossibilità di un linguaggio privato. A nostro avviso, Hösle ha riassunto efficacemente le tesi di Kripke. Innanzitutto, Kripke suddivide le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein in tre parti: nella prima (§§ 1-137), il filosofo austriaco sviluppa una teoria del significato basata sulla nozione di uso, in alternativa alla teoria del significato che

¹²⁶ Cfr. APEL 1998 F, p. 492.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, p. 493.

¹²⁸ *Ivi*, p. 494.

caratterizzava il *Tractatus*; nella seconda (§§ 138-142), Wittgenstein esibisce quello che Kripke definisce il paradosso scettico; nella terza (dal § 243 in poi), infine, trae le conseguenze da questo paradosso¹²⁹.

Il paradosso scettico ha origine dal fatto che una regola, in un certo momento temporale, può avere avuto solo un numero finito di applicazioni. L'esempio di Kripke riguarda l'addizione: supponendo che "68+57" sia una somma che non ho mai eseguito, lo scettico contesta che io possa rispondere con sicurezza "125", in base alla regola che ho usato finora nel passato. Anzi lo scettico afferma che la mia risposta dovrebbe essere "5"¹³⁰. Questa obiezione, apparentemente assurda, si basa sulla considerazione che nulla può garantire che nel passato io non abbia utilizzato la regola "viù" al posto della regola "più". Secondo la regola "viù", "x viù y=x più y" se "x, y minori di 57, altrimenti =5"¹³¹. Si sarebbe portati a rispondere allo scettico sottolineando che la regola dell'addizione appresa è universale e, quindi, indipendente rispetto alla sua applicazione a numeri particolari. Ma lo scettico può nuovamente replicare che con "indipendente" si è in realtà intesa la regola "viindipendente", ecc.¹³². Il punto dell'obiezione scettica risiede nella constatazione che non c'è nulla, nella storia della mia coscienza, che possa garantire con certezza che nei miei usi passati della regola io non abbia applicato una regola diversa rispetto a quella che applico nel presente. Kripke afferma che non è in discussione né l'accuratezza del calcolo né la memoria degli individui¹³³, ma l'identificazione di un fatto che stabilisca che io nel passato ho usato la regola "più" e non la regola "viù". Kripke riassume così il paradosso scettico:

Ecco dunque il paradosso scettico. Quando rispondo in un modo piuttosto che in un altro a un problema quale "68+57", non posso avere nessuna giustificazione per una risposta piuttosto che un'altra. Dal momento che non si può rispondere allo scettico, il quale suppone che io intendessi viù, non esiste nessun fatto riguardante me che possa distinguere tra il mio intendere più e il mio intendere viù. Anzi, non esiste nessun fatto riguardante me che possa distinguere il mio intendere con "più" una determinata funzione (il che determina le mie risposte nei casi nuovi) e il mio non intendere assolutamente nulla¹³⁴.

¹²⁹ Cfr. HÖSLE 1990, p. 182.

¹³⁰ Cfr. KRIPKE 2000, p. 16.

¹³¹ Cfr. *ibidem*.

¹³² Cfr. HÖSLE 1990, p. 182.

¹³³ Cfr. KRIPKE 2000, p. 16.

¹³⁴ Ivi, pp. 26-27.

Come nota Hösle, Kripke respinge sia la teoria delle disposizioni sia quella delle macchine. Secondo la prima, gli individui hanno delle disposizioni che li portano a rispondere in un certo modo: anche nel passato, la mia disposizione mi portava a seguire la regola “più” e non quella “viù”. Ma anche in questo caso, le disposizioni si riferiscono a un numero finito di casi ed esistono anche disposizioni verso gli errori. La teoria delle macchine, secondo cui ci si possa affidare ad esse per valutare la correttezza delle risposte, è altrettanto problematica, sia perché le macchine vengono programmate dall’uomo sia perché si possono rompere. Il problema di queste soluzioni è che si muovono sul piano descrittivo, mentre il problema è di tipo normativo¹³⁵.

Qual è la soluzione prospettata da Wittgenstein al paradosso scettico? Essa consiste nell’affermare che è la comunità che corregge l’uso delle regole¹³⁶. Gli individui non possono seguire una regola privatamente, perché non possiedono criteri per stabilire la correttezza o la scorrettezza di questo uso. Io non posso rispondere “5” alla domanda riguardante la somma “68+57” perché in tal caso la comunità mi riterrebbe pazzo. In ultima istanza, agiamo ciecamente: non c’è una super-regola che stabilisce l’uso corretto delle altre regole. Non c’è una giustificazione ultima per i criteri di correttezza nell’uso delle regole; l’ultimo sostrato è costituito dall’apprendimento meccanico delle regole all’interno di una comunità. In altre parole, seguiamo la regola ciecamente e non in base a una sua interpretazione¹³⁷.

Secondo Hösle, risulta evidente la difficoltà di conciliare l’argomento di Wittgenstein con le pretese a una fondazione ultima sollevate da Apel e da Kuhlmann. Anzi, si può dire che «l’argomento di Wittgenstein si basa su assunzioni che sono incompatibili con il pensiero dell’autonomia della ragione e, quindi, a fortiori con la fondazione ultima. Beninteso: non è solo che l’ultimo Wittgenstein è oltremodo lontano dal pensiero della fondazione ultima – il suo argomento contro un linguaggio privato ha senso solo se non c’è nessuna fondazione ultima»¹³⁸. La soluzione di Wittgenstein al paradosso scettico presenta la stessa difficoltà della teoria delle disposizioni e della teoria delle macchine, ovvero quella di fornire una risposta descrittiva a un problema normativo. Hösle sostiene che in tal modo il problema non viene risolto, ma

¹³⁵ Cfr. HÖSLE 1990, p. 182.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p. 183.

¹³⁷ «Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola *ciecamente*» (WITTGENSTEIN 2009 B, § 219 - p. 114).

¹³⁸ HÖSLE 1990, p. 181.

semplicemente spostato dal piano soggettivo al piano intersoggettivo. Il punto è che non vi è solo una forma di decisionismo soggettivo, ma anche una forma di decisionismo intersoggettivo. Seguendo la soluzione di Wittgenstein, si può soltanto dire che è giusto ciò che una comunità determinata ritiene giusto. Risulta evidente il pericolo di questa concezione: in una democrazia può essere considerato pazzo chi ritiene che l'olocausto corrisponda al bene assoluto; ma se una società inizia a pensare che l'olocausto sia il bene, allora sarà l'individuo singolo, che si oppone a questa visione, ad essere considerato pazzo. La comunità ha sempre ragione¹³⁹. Hösle sostiene che Apel non può giustificare il superamento del solipsismo metodico solamente rimproverando a quest'ultimo di condurre al decisionismo¹⁴⁰, proprio perché esiste una versione intersoggettiva di esso, come nel caso di Wittgenstein; e aggiunge che se esiste una soluzione normativa al problema del significato e dell'osservanza delle regole, allora sia gli individui privati che le comunità possono riferirsi a tale dimensione normativa, e quindi l'argomento di Wittgenstein sull'impossibilità di un linguaggio privato perde la sua validità. In altre parole, Hösle opta per la soluzione che prima è stata definita *Regelplatonismus*, che prevede l'esistenza di una dimensione normativa ideale da cui deriva la verità e la correttezza delle nostre affermazioni. Questa dimensione trascende la dimensione meramente fattuale dell'osservanza delle regole in una determinata comunità, e fornisce ai singoli individui i criteri per valutare tale utilizzo fattuale.

In realtà, anche Apel critica la soluzione di Wittgenstein al problema dell'osservanza delle regole, anche se rifiuta, come Wittgenstein, le due alternative dell'introspezione e di un terzo mondo ideale. Apel tenta di seguire una terza via, che però eviti le difficoltà della terza via proposta da Wittgenstein. Analizzando il difficile equilibrio che Apel cerca di instaurare tra dimensione fattuale (apriori della fatticità) e dimensione normativa (apriori della validità), si è ricondotti al problema dello statuto della riflessione nella concezione apeliiana, che verrà analizzato nel successivo paragrafo in riferimento alla discussione sugli argomenti trascendentali.

Apel sottolinea le difficoltà della concezione di Wittgenstein: «che ne è delle innovazioni dell'osservanza delle regole – per esempio nel contesto del progresso scientifico o nel contesto dell'etica e della politica? Il criterio determinante per la formazione di consenso sull'osservanza giusta della regola, o perfino riguardo alla regola o alla norma che può essere osservata, è *l'accordo con l'abitudine esistente*

¹³⁹ Cfr. *ivi*, p. 184.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 185.

*fattualmente di una comunità?»¹⁴¹. Secondo Apel, parlare di un'osservanza cieca della regola ha senso solo in riferimento all'inizio dell'apprendimento dell'uso delle regole da parte dei bambini: senza un addestramento meccanico iniziale, che contrasta le infinite possibilità di interpretazione delle regole, sarebbe impossibile la nascita di un'abitudine stabile. Ma spiegare l'apprendimento solo in termini di addestramento meccanico comporta l'impossibilità di spiegare ciò che distingue i bambini del genere umano rispetto agli altri animali, ovvero lo sviluppo della facoltà di riflettere sulle regole e di interpretarle. Questa facoltà si manifesta, per esempio, nella competenza comunicativa non limitata alla propria lingua-madre e nella capacità di tradurre una lingua nell'altra¹⁴². Se non si vuole cadere in una posizione comportamentista, che considera i giochi linguistici e le forme di vita solo come fatti osservabili e descrivibili dall'esterno, bisogna ammettere che colui che osserva il gioco linguistico deve poter partecipare comunicativamente ad esso e comprenderlo dall'interno. In questo senso, si instaura una relazione di reciprocità (*Reziprozitätbeziehung*) tra la comunità dell'osservanza delle regole e un suo innovatore (o un filosofo che descrive i giochi linguistici). Ma ammesso ciò, rimane il problema di determinare in base a quali criteri si possa giungere a un consenso sull'osservanza corretta delle regole¹⁴³. Il criterio proposto da Apel è quello del consenso in una comunità della comunicazione ideale e senza confini. Questo criterio va inteso come idea regolativa, ovvero un'idea che orienta la critica ai consensi fattuali di volta in volta vigenti. Ma ora si pone la questione: in cosa consiste concretamente il criterio del consenso ideale? Quest'ultimo può solo essere anticipato controfattualmente da coloro che riflettono sulla giusta osservanza delle regole, e per questa ragione non sembra offrire criteri materiali per giudicare la validità dei consensi fattuali. Secondo Apel, si può ricorrere ai criteri accessibili in una situazione postconvenzionale (ovvero che non si basa sul principio di autorità attribuito dogmaticamente a un insieme di convinzioni) di formazione del consenso, ovvero all'evidenza sperimentale e alla coerenza logica nel campo epistemologico, e agli interessi e i bisogni degli individui nel campo etico-pratico. Questi criteri non sono mai sufficienti per determinare il raggiungimento del consenso ideale, ma nonostante ciò consentono di distaccarsi criticamente dai consensi fattuali¹⁴⁴.*

¹⁴¹ APEL 1998 F, p. 495.

¹⁴² Cfr. *ibidem*.

¹⁴³ Cfr. *ivi*, p. 496.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 497.

Il gioco linguistico dell'argomentazione filosofica consente una relativizzazione delle presupposizioni di sfondo (*Hintergrundvoraussetzungen*) del mondo della vita. Esse sono inaggirabili «in un certo senso per coloro che appartengono a una determinata forma di vita. [...]». Tuttavia, sono solo storicamente e fattualmente inaggirabili [...]; virtualmente, invece, – a partire dal rischiaramento filosofico in Grecia e nuovamente nella modernità – sono già sempre relativizzate come aggirabili dal discorso filosofico»¹⁴⁵. Solo le presupposizioni dell'argomentazione sono inaggirabili in senso stretto, ovvero in un senso metodologicamente rilevante. Da queste considerazioni di Apel emerge uno squilibrio tra dimensione normativa e dimensione fattuale: solo la prima è realmente inaggirabile. Ma così dell'argomento di Wittgenstein rimane ben poco. L'apriori della fatticità e della storicità, che dovrebbe essere in una relazione di complementarità con l'apriori normativo della validità, non sembra rappresentare un vero e proprio apriori, proprio perché può essere aggirato e distanziato criticamente.

Da qui emerge con forza la questione riguardante la soggettività e la riflessione nel pensiero apeliano. Apel è convinto che la trasformazione in senso pragmatico della filosofia trascendentale di Kant consente il recupero della tematica del soggetto non più su basi solipsistiche. La filosofia del linguaggio fondata sulla semantica e sulla sintassi ha eliminato il problema del soggetto. La filosofia trascendentale di Kant, invece, presenta una concezione astorica della soggettività: la sintesi della conoscenza è affidata alla coscienza trascendentale sulla base dell'identificazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza con le condizioni di possibilità della costituzione degli oggetti dell'esperienza¹⁴⁶. Dopo la svolta linguistica questa identificazione non è più possibile: la costituzione degli oggetti dell'esperienza è dipendente dal linguaggio e il soggetto della conoscenza, di conseguenza, è rappresentato dalla comunità della comunicazione. La sintesi può essere intesa solo come idea regolativa, e si identifica con il consenso raggiungibile nella comunità ideale della comunicazione. La separazione tra la questione riguardante la costituzione del senso e la questione riguardante la giustificazione di validità, conseguenza della svolta linguistica sostenuta da Apel, è collegata alla nozione di differenza trascendentale. Secondo quest'ultima,

¹⁴⁵ Ivi, p. 501.

¹⁴⁶ «In Kant la questione circa le condizioni di possibilità della *validità oggettiva della conoscenza* è identica alla questione circa la *costituzione trascendentale del senso dell'oggettività (Objektivität) o dell'oggettualità (Gegenständlichkeit)*. Più esattamente: Kant risponde alla prima questione riconducendola alla seconda. In ciò risiede il punto della “rivoluzione copernicana”, che è ispirata dal topos fondamentale della filosofia moderna: noi comprendiamo solo ciò che noi stessi abbiamo fatto o possiamo fare» (APEL 1998 G, p. 537).

bisogna distinguere gli enunciati fallibili delle scienze empiriche dagli enunciati filosofici, che esplicitano le condizioni di falsificazione dei primi. Per quanto riguarda la validità degli enunciati empirici Apel, come già detto, indica come criteri fondamentali l'evidenza e la coerenza concettuale. Ma entrambi sono insufficienti, e solo il consenso ideale può costituire l'istanza che determina la loro verità. I problemi inerenti alla teoria consensuale della verità sostenuta da Apel verranno analizzati nel secondo capitolo. Per quanto concerne la validità degli enunciati filosofici, risulta impossibile ricorrere all'evidenza empirica e, come già sottolineato in precedenza, Apel sostiene che il margine di dissenso nei loro confronti si riduce praticamente a zero. In questo caso, è l'evidenza riflessiva che costituisce il criterio di convalida delle presupposizioni argomentative. Se l'evidenza viene considerata insufficiente nella determinazione della verità delle conoscenze empiriche, sembra che essa assuma un ruolo determinante nel processo di riflessione sulle presupposizioni argomentative. Con le nozioni di "sapere infallibile" e "di evidenza riflessiva" Apel rischia di annullare il suo progetto di recuperare la dimensione del soggetto portandola sul piano dell'intersoggettività. D'altronde, le possibilità in campo sono solo due: o si assume che siano i singoli soggetti a riflettere sui propri atti argomentativi, oppure bisogna affermare, sulla scia di Heidegger e di Wittgenstein, che è il linguaggio stesso che parla e riflette. Il concetto di un sapere infallibile è, da questo punto di vista, indicativo: la stretta riflessione appare come un procedimento volto a recuperare un sapere già presente, formatosi alle spalle degli individui previamente al movimento della riflessione. Secondo Isabelle Thomas-Fogiel, il concetto di riflessione impiegato da Apel presenta questa ambiguità di fondo. Si tratta di capire su quale regola possa basarsi la riflessione, se non si vuole ridurre questa regola all'evidenza. Partendo dalle critiche di Thomas-Fogiel al concetto apeliano di riflessione, si giungerà poi alla discussione sugli argomenti trascendentali e, successivamente, si trarranno le conseguenze di tale discussione rispetto alla filosofia di Apel.

I.3.2 Utilità e limiti degli argomenti trascendentali

Thomas-Fogiel difende Apel rispetto all'accusa di coloro che sostengono che, con la sua concezione, egli non preveda la libertà di scelta nei confronti dell'argomentazione¹⁴⁷. In realtà, distinguendo una parte A e una parte B dell'etica del

¹⁴⁷ Cfr. THOMAS-FOGIEL 2011, p. 110.

discorso, Apel considera anche le condizioni di applicazione dei principi etici universali nelle situazioni concrete. La parte A concerne la fondazione dei principi e, quindi, astrae dalla storia; la parte B, invece, si basa sulla constatazione del grado di osservanza delle norme morali: non è responsabile rispettare una norma in tutti i casi, per esempio in situazioni in cui il rispetto della norma potrebbe mettere in pericolo altre persone. In ciò si denota la diversità della concezione apeliana rispetto a quella di Kant che, per esempio, non ammetteva eccezioni riguardo al rispetto di una norma morale come quella di dire sempre la verità. Apel cerca di coniugare un'etica deontologica con un'etica della responsabilità. Questo aspetto verrà analizzato nel dettaglio nel terzo capitolo. Per ora è importante sottolineare che Apel non nega la possibilità di rifiutare l'argomentazione: empiricamente gli individui possono sempre scegliere di ricorrere all'agire strategico a discapito di quello comunicativo e quindi di non rispettare le norme del discorso argomentativo; talvolta è anche più responsabile agire strategicamente, anche se gli individui dovrebbero orientare tale agire strategico verso l'instaurazione di condizioni materiali che consentano l'applicazione non rischiosa delle norme argomentative. Ma il punto del ragionamento apeliano è che questa scelta empirica non costituisce un argomento contro l'inaggirabilità della situazione argomentativa. Qui emerge la differenza fondamentale tra Habermas e Apel. Il primo tenta una fondazione della validità a partire dal basso¹⁴⁸, mentre il secondo a partire dall'alto. Ciò risulta evidente considerando le strategie che i due autori utilizzano per confutare le posizioni scettiche nei confronti del primato della razionalità comunicativa. Habermas ritiene che il rifiuto di argomentare da parte dello scettico costituisca una prova dell'aggirabilità del discorso argomentativo; ciò che lo scettico non può fare, invece, è rinunciare all'agire comunicativo vigente al livello del mondo della vita. Secondo Apel, al contrario, lo scettico può sfuggire empiricamente alla razionalità argomentativa ma, nel momento in cui avanza una critica nei confronti del primato dell'argomentazione, ha già riconosciuto implicitamente ciò che intende negare esplicitamente. Apel è convinto che Habermas sia vittima di una fallacia naturalistica, ovvero contravvenga al principio di Hume secondo cui è impossibile derivare le norme dai fatti. Ancora una volta, si evidenzia il primato dell'apriori della validità rispetto all'apriori della fatticità nella concezione di Apel. Lo scettico può, compiendo una scelta estrema, sfuggire al secondo; ma non può in alcun modo rifiutare il primo: se non

¹⁴⁸ Cfr. APEL 1997 C, p. 230.

argomenta, si può solo argomentare su di lui e il suo rifiuto del discorso non rappresenta un argomento valido.

Inoltre, Apel può rifiutare con buone ragioni l'obiezione secondo cui si deve ammettere una scelta irrazionale a favore della razionalità, ovvero il decisionismo sostenuto, per esempio, da Popper. Secondo Thomas-Fogiel, si può affermare che i difensori del decisionismo hanno una concezione più fondamentalista di quella apelianiana, poiché postulano l'esistenza di un soggetto anteriore alla discussione critica, che possa scegliere di aderire o meno alla razionalità. Si tratta di un puro mito metafisico, alla cui base vi è una concezione solipsistica, che prevede la presenza di un substrato soggettivo assolutamente indipendente¹⁴⁹.

Quindi, la concezione di Apel è immune rispetto alle obiezioni riguardo all'assenza di una libertà di scelta individuale e rispetto a quelle che optano per un decisionismo ultimo. Ma Thomas-Fogiel analizza un terzo tipo di obiezione, che deriva dall'ambiguità di fondo che presenta il concetto di riflessione in Apel: «the problem takes its origin in the following question: what status should be accorded to the notion of “being constrained to argue?” Unlike the preceding objections, this question is not asked with respect to an empirical choice – which Apel has always accepted – but with respect to the transcendental possibility to reflect upon the rules of discourse. Apel identifies this problem as the problem of “transcendental reflection”»¹⁵⁰. Secondo Thomas-Fogiel, Apel, per non correre il rischio di ricadere nel solipsismo di matrice cartesiana e nella concezione della riflessione come introspezione, arriva implicitamente ad una concezione secondo cui è il linguaggio che riflette su se stesso. A tal proposito Thomas-Fogiel cita un saggio di Apel il cui titolo è già di per sé significativo: «Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion»¹⁵¹. La riflessione sul linguaggio è resa possibile dal linguaggio stesso che, da questo punto di vista, rappresenta non solo l'oggetto e il mezzo della riflessione, ma anche l'autorità che svolge la riflessione¹⁵². Secondo Thomas-Fogiel, bisogna distinguere tre diversi tipi di riflessione: in primo luogo vi è la riflessione in senso cartesiano, ovvero l'introspezione di un soggetto che guarda dentro se stesso, nel senso di uno sguardo rivolto a qualcosa

¹⁴⁹ Cfr. THOMAS-FOGIEL 2011, p. 113.

¹⁵⁰ Ivi, p. 115.

¹⁵¹ APEL 1976 A. In realtà, l'inglese “subject” che traduce il tedesco “Thema” può essere fuorviante: “subject” può significare sia “argomento, materia”, sia “soggetto” dal punto di vista grammaticale. Ciò, a mio avviso, non inficia le osservazioni critiche di Thomas-Fogiel, che mettono in luce un'ambiguità di fondo nel concetto apelianiano di riflessione.

¹⁵² Cfr. THOMAS-FOGIEL 2011, p. 116.

di preesistente; in secondo luogo vi è la riflessività insita nel linguaggio: un segno linguistico non rimanda solamente a un oggetto esterno, ma allo stesso tempo presenta un rimando a se stesso in quanto segno; infine, vi è la riflessività che rimanda al soggetto dell'atto linguistico, al parlante che emette quel determinato atto linguistico¹⁵³. Apel, secondo Thomas-Fogiel, confonde gli ultimi due tipi di riflessione. Da una parte, sembra essere lo stesso linguaggio che porta con sé la riflessione, perché un distanziamento dal linguaggio è impossibile, se esso viene considerato la condizione di possibilità della riflessione. Dall'altra, Apel parla della riflessione come di un atto di distanziamento critico del filosofo rispetto al linguaggio, che gli consente di riflettere sulle condizioni di possibilità del linguaggio stesso.

A nostro avviso, le considerazioni di Thomas-Fogiel si possono suffragare analizzando il concetto di un sapere infallibile dei soggetti argomentanti sul loro sapere d'azione. Kuhlmann, quando definisce la specificità della stretta riflessione rispetto alla riflessione teoretica oggettivante, afferma che essa risiede nel fatto di non uscire dall'attualità di un atto linguistico. I soggetti argomentanti non hanno bisogno di distanziarsi dalla loro azione linguistica per poterla analizzare, ma possono recuperare riflessivamente i suoi presupposti dall'interno. Il concetto apeliano di un sapere infallibile presenta le stesse caratteristiche. Su cosa si basa l'infalibilità di questo sapere? Si può dire che essa deriva dalla concezione secondo cui nel linguaggio sia depositato un sapere che non dipende dai singoli soggetti, ma che si forma alle loro spalle. Gli individui, con la stretta riflessione, non devono fare altro che recuperare questo sapere. Il problema risiede quindi nel concepire la riflessione come recupero di un sapere precedente alla stessa riflessione. La riflessione, invece, non è solo recupero, ma soprattutto costruzione. Il sapere non deve essere recuperato, ma deve essere costruito, e gli autori di questa costruzione sono i singoli soggetti che si distanziano criticamente dalle loro azioni.

A partire dalle sue considerazioni critiche sulle ambiguità del concetto di riflessione in Apel, Thomas-Fogiel sviluppa in positivo la sua concezione di riflessione, connessa strettamente a quella di autoreferenzialità delle proposizioni filosofiche, e presenta una possibile soluzione alla discussione sugli argomenti trascendentali. Analizzando le sue tesi è possibile, a mio avviso, trarre delle conseguenze per la filosofia apelianiana e per il concetto di fondazione ultima.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

Il dibattito sugli argomenti trascendentali è molto ampio. Qui si vuole solo evidenziare la struttura di fondo di tali argomenti e le critiche fondamentali che sono state mosse nei loro confronti. In tal modo, si getterà luce sul concetto apeliiano di fondazione ultima, che si propone come un argomento trascendentale forte. Gli argomenti trascendentali sono strutturalmente antiscettici: si parte da un fatto che può essere considerato certo anche dallo scettico e si mettono in evidenza le sue condizioni di possibilità, affermando che quel fatto non può sussistere senza quelle condizioni. La struttura logica è, dunque, la seguente:

- 1) p ;
- 2) non è possibile p senza pensare q ;
- 3) dobbiamo pensare che q ;
- 4) è vero o è necessario che q ¹⁵⁴.

Strawson, nel suo testo *Individuals*¹⁵⁵, ha proposto un argomento simile in riferimento all'esistenza indipendente degli oggetti esterni. L'argomento di Strawson può essere riassunto nei seguenti passaggi:

- «a) pensiamo che il mondo contiene cose particolari;
- b) siamo in grado di identificare e reidentificare cose particolari;
- c) possediamo criteri di reidentificazione che possono essere soddisfatti;
- d) alcune cose particolari esistono anche se non possono essere percepite»¹⁵⁶.

La critica fondamentale all'argomento di Strawson è stata sviluppata da Barry Stroud in un articolo del 1968, che costituisce una tappa fondamentale nel dibattito sugli argomenti trascendentali. Stroud ritiene che i passaggi argomentativi (a)-(c) non bastino a dimostrare (d), perché si può sempre pensare che i criteri di reidentificazione che possediamo siano tutti falsi¹⁵⁷. Secondo Stroud è necessaria l'aggiunta di un principio di verifica che faccia da ponte tra le asserzioni sul nostro modo di pensare il mondo e le asserzioni sul mondo stesso. Ma questo principio di verifica rende superfluo

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 163.

¹⁵⁵ STRAWSON 2013.

¹⁵⁶ LONGATO 1994, p. 151.

¹⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

l'utilizzo di un'argomentazione trascendentale. La critica di Stroud non è limitata all'argomento specifico di Strawson, ma colpisce in generale ogni forma di argomento trascendentale. Infatti, secondo Stroud, anche gli argomenti che mirano ad enucleare le condizioni di possibilità del linguaggio o della sensatezza dello stesso dubbio scettico, presentano il medesimo genere di problemi: «allo scettico rimarrebbe nondimeno una chance, e precisamente l'obiezione che per la possibilità del linguaggio o di ciò che in generale conferisce senso è sufficiente credere che una determinata asserzione della classe privilegiata sia vera. Per sapere che essa è effettivamente vera è richiesta una prova ulteriore, quella appunto ottenibile con un principio di verificaione, la quale è indipendente dall'argomento (trascendentale) con cui l'asserzione in questione viene posta»¹⁵⁸. La critica di Stroud si basa sul rilevamento dell'impossibilità di passare dal piano del pensiero al piano della realtà senza un principio-ponte di verificaione. Il fatto che il nostro schema concettuale si basi su una classe privilegiata di proposizioni, che costituiscono le sue condizioni di possibilità, non costituisce un criterio sufficiente per determinare la verità di quelle proposizioni¹⁵⁹.

Secondo Thomas-Fogiel, si può sfuggire all'obiezione di Stroud cambiando il punto di partenza da cui muove l'argomento trascendentale. Non bisogna partire da un fatto mentale come la percezione di oggetti o da un fatto empirico come la comunicazione; al contrario, occorre prendere le mosse da una pretesa insita in una determinata classe di enunciati, ovvero la pretesa universale di verità sollevata dagli enunciati filosofici e

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 152-153; cfr. STROUD 1968, p. 255.

¹⁵⁹ Apel considera ingiustificata l'obiezione di Stroud riguardo al valore degli argomenti trascendentali e la sua affermazione circa la necessità di un principio di verificaione che renderebbe superflua l'esistenza di tali argomenti: «[n]ow, to me, the converse seems to be the case: the version of the verification principle to which Stroud refers already depends on the validity of "transcendental arguments" – if they are correctly understood – for two reasons. First, if the language does not exist in the sense that all arguing presupposes it, then (a) no version of the verification principle can be formulated, and (b) no criteria can be used to establish the existence of language. Just this insight is generalized in the transcendental-pragmatic argument: in the case under discussion the existence of language must be presumed if the argument before or against a given assumption is to be meaningful. Second, in view of this result, to demand that one prove the existence of language independently of the transcendental argument is to demand that one establish what the state of the existence of language would be in itself, i.e., independently of the possibility of an intersubjectively valid identification. I find this a meaningless demand. Thus it is clear that we cannot "go behind" the transcendental argument; rather, it remains the foundation of every critical argumentation about meaning and even grounds the meaning-critical thrust of Stroud's version of the verification principle as well» (APEL 1984, p. 91). A nostro avviso, la critica apeliiana alle argomentazioni di Stroud risulta convincente. Alla sua base vi è il rifiuto della nozione kantiana di "cosa in sé" e l'adozione della svolta linguistica, due aspetti teorici che affronteremo nel secondo capitolo. Il problema, come sottolineato in conclusione del primo capitolo, risiede nella circostanza che Apel affida agli argomenti trascendentali non solo la dimostrazione dell'esistenza del linguaggio e del discorso argomentativo filosofico con la sua pretesa di verità universale ma, in più, la dimostrazione del ruolo di primo piano che riveste la dimensione pragmatica del linguaggio rispetto a quella semantica.

scientifici¹⁶⁰. Quindi il punto di partenza non è un fatto considerato indisputabile; si tratta, piuttosto, di determinare a quali condizioni alcuni tipi di enunciati possono essere considerati consistenti. In altri termini, l'argomento trascendentale non parte da un fatto che può essere considerato vero, ma dalla stessa pretesa di verità. L'obiezione di Stroud può essere evitata perché, secondo questa concezione, l'argomento trascendentale non mira a stabilire una forma di realismo contro lo scetticismo: il campo di indagine non è costituito dalla relazione tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti esterni, tra il nostro schema concettuale e la realtà, ma dalla relazione tra un parlante e ciò che egli dice allorché vuole sostenere un discorso con una pretesa di verità¹⁶¹. Lo scettico non può richiedere l'esibizione di un principio di verifica, perché non è in questione il rapporto tra proposizioni e realtà, ma la consistenza del discorso con pretese di verità.

La seconda obiezione contro gli argomenti trascendentali che Thomas-Fogiel prende in considerazione, concerne la loro struttura logica. Tali argomenti, a suo parere, non possono essere ridotti né alla deduzione né all'induzione. Esiste una terza via, rappresentata dalla riflessione, che consiste nel tornare indietro rispetto al proprio atto linguistico con pretesa di validità per enuclearne le condizioni di possibilità. Bisogna sottolineare che questo movimento a ritroso non va considerato come recupero di un sapere già esistente. Thomas-Fogiel evidenzia la natura costruttiva della riflessione: «a construction because to reflect does not mean to reflect like a mirror or to give an image of something anterior but rather means to produce concepts and propositions as a task that one freely sets for oneself»¹⁶². Questo compito è rappresentato dalla non contraddizione tra ciò che si fa e ciò che si dice. Di conseguenza, non si possono riportare gli argomenti trascendentali alla figura logica del *modus ponens*, perché non si tratta di dedurre una conseguenza da una premessa considerata certa, ma di riflettere sulla consistenza del proprio atto linguistico con pretesa di verità.

La terza obiezione affrontata da Thomas-Fogiel riguarda la mancanza di fecondità degli argomenti trascendentali. Il problema deriva dalla circostanza che tali argomenti hanno una natura indiretta e confutativa, e non sembrano presentare un lato positivo autonomo. Si tratta del problema della *petitio tollendi*, cioè del procedimento che mostra che lo scettico riconosce implicitamente ciò che intende negare, ma che sembra non possa superare il livello di un argomento *ad hominem*. Secondo Thomas-Fogiel,

¹⁶⁰ Cfr. THOMAS-FOGIEL 2011, pp. 167-168.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 169.

¹⁶² *Ivi*, p. 171.

nonostante l'argomento trascendentale si basi sulla proposizione negativa "non puoi dire X", esso ha nondimeno dei risvolti positivi molto importanti¹⁶³. Gli argomenti trascendentali consentono, infatti, di confutare le posizioni radicalmente scettiche, relativiste e deterministiche. Ciò avviene in base al rilevamento della struttura autoreferenziale delle proposizioni filosofiche sulla verità e di talune proposizioni scientifiche. Thomas-Fogiel distingue due classi di proposizioni autoreferenziali. In primo luogo, le proposizioni che hanno come oggetto la verità, che quindi includono direttamente se stesse in ciò che esprimono. Non si può negare che esista la verità, perché altrimenti la proposizione che lo afferma si autodistrugge. In secondo luogo, vi sono le proposizioni che includono l'autorità enunciante. Per esempio, le proposizioni che presentano la struttura "tutti gli esseri umani sono x " includono nella loro enunciazione l'autorità enunciante in quanto uomo. Non può dirsi la stessa cosa di proposizioni come "tutti i cigni sono bianchi", in cui l'oggetto della proposizione non include l'autore dell'atto linguistico¹⁶⁴. In questo caso, la proposizione è universale ma non autoreferenziale. Poi esistono proposizioni che hanno un legame diretto con il parlante che le enuncia, ovvero le proposizioni con il soggetto "io". Ma in questo caso non si tratta di proposizioni universali. Le proposizioni come "tutti gli esseri umani sono x " hanno la peculiarità di unire universalità e autoreferenzialità:

But if we turn to propositions of the type "All humans, subjects or speaking beings are x ", we seem to have both the universality of the first case and the necessary self-referentiality of the second. Indeed, the proposition applies both to the "they" ("all humans or all speaking subjects" contained in the proposition) and at the same time must include the one who utters it. The relevant personal pronoun here is thus not the "I" nor the "they". Not the "I", for the proposition claims that it concerns all humans; nor the "they", because it must include the one who utters it. Clearly, neither is it governed by a singular "you", nor by a plural "you", for once again the "I" must be included. Thus the authority of the utterance is indeed a "we" that has the peculiarity of combining the two required dimensions: the universality claim and self-referentiality. Neither the empirical "I", nor the "I" of the Cartesian cogito, and even less the "he" of "God or nature" can account for the dual dimension revealed by these propositions¹⁶⁵.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 170.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 148.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

Thomas-Fogiel sottolinea l'importanza di questo riferimento al "noi", che consente di evitare l'accusa di solipsismo. Quindi, gli argomenti trascendentali non si limitano a singole proposizioni scettiche, ma si applicano alle classi di proposizioni autoreferenziali che sollevano una pretesa di verità universale.

Riassumendo, il modello di argomento trascendentale proposto da Thomas-Fogiel presenta le seguenti caratteristiche: valore epistemologico e non ontologico dell'argomento, irriducibilità della riflessione al procedimento logico deduttivo, positività.

In conclusione, vorremmo trarre le conseguenze da questo modello di argomento trascendentale - a nostro avviso il meno problematico - rispetto alla filosofia di Apel.

La proposta è quella di distinguere con chiarezza due aspetti della riflessione apeliana: da una parte, con il concetto di contraddizione performativa e di differenza trascendentale, che rimanda a una specificità degli enunciati filosofici autoreferenziali rispetto ad altri tipi di enunciati, Apel fornisce un contributo importante al dibattito sugli argomenti trascendentali; dall'altra, Apel sostiene una determinata concezione della svolta linguistica, che si oppone alla riduzione del linguaggio alla dimensione sintattica o semantica, evidenziando la priorità della dimensione pragmatica. Apel unisce entrambi gli aspetti del suo pensiero nell'espressione "pragmatica trascendentale", ma in tal modo confonde, a nostro avviso, due ambiti che vanno tenuti distinti. L'aggettivo "trascendentale" può essere collegato solo a una specifica forma di argomentazione, che ha lo scopo di confutare ogni forma di scetticismo radicale, e di mostrare l'inaggirabilità dell'argomentazione filosofica e della pretesa universale di verità che essa porta necessariamente con sé. La riflessione trascendentale ha l'obiettivo di enucleare le condizioni di possibilità del discorso argomentativo, e non dell'intero linguaggio umano. La strategia di Apel, invece, si fonda sull'identificazione problematica di parlare, pensare e argomentare: il gioco linguistico dell'argomentazione viene ritenuto il gioco linguistico trascendentale, a monte di tutti gli altri giochi linguistici. Ma questa tesi è contestabile, e la sua dimostrazione non può essere affidata a un'argomentazione trascendentale. Ciò non vuol dire diminuire il valore delle considerazioni apeliane sull'importanza della dimensione comunicativa del linguaggio, ma significa non attribuire a queste considerazioni un valore trascendentale. Inoltre, la riflessione non deve essere intesa come recupero di un sapere già presente, basato sul

criterio dell'evidenza, ma come costruzione guidata dalla regola della coerenza tra quanto un enunciato argomentativo esprime esplicitamente e l'azione stessa dell'enunciare. In quanto costruzione, la riflessione trascendentale non può condurre a una fondazione ultima. Bisogna ammettere una forma di gradualismo che va dall'astratto al concreto: a un livello più astratto, per esempio, si può dimostrare l'innegabilità del concetto di verità e del principio di non contraddizione, facendo leva sulla struttura autoreferenziale e universale degli enunciati filosofici; ma, quando si tratta di specificare più nel concreto l'articolazione del concetto di verità, bisogna ricorrere ad assunti teorici che minano l'infallibilità della riflessione. Per dimostrare il primato della dimensione pragmatico-comunicativa del linguaggio umano, per esempio, Apel ricorre alla teoria degli atti linguistici, e di conseguenza non si può attribuire a tale dimostrazione un valore trascendentale.

Nel secondo capitolo affronteremo nel dettaglio le riflessioni apeliane sul linguaggio umano, dalle quali scaturisce la teoria consensuale della verità e la sua concezione del realismo.

II

SIGNIFICATO, VERITÀ E REALTÀ IN PROSPETTIVA PRAGMATICO-TRASCENDENTALE

In questo capitolo si analizzeranno la filosofia del linguaggio e la teoria della verità e della realtà sviluppate da Apel. Nella prima parte (**II.1**) si cercherà di ricostruire la teoria del significato emergente dai testi apeliani, seguendo questo percorso: inizialmente si metterà in evidenza il passaggio teorico fondamentale che ha condotto Apel a separare la questione circa la costituzione del senso dell'oggettività da quella circa la validità intersoggettiva della conoscenza, conseguito tramite un confronto con il pensiero heideggeriano (**II.1.1**); successivamente si analizzeranno la ricezione e l'interpretazione apeliana della teoria degli atti linguistici (**II.1.2**); infine, si affronterà il tema del rapporto tra pragmatica e semantica nella concezione di Apel, mettendone in luce le criticità e intraprendendo, a tal fine, un confronto con altri autori, in particolare con l'inferenzialismo e la pragmatica normativa di Robert Brandom (**II.1.3**).

Nella seconda parte (**II.2**) il discorso verterà sulla teoria della verità e della realtà che caratterizza la pragmatica trascendentale. Nel primo paragrafo si esaminerà la teoria consensuale della verità elaborata da Apel sulla scia del pensiero di Peirce (**II.2.1**); quindi, si illustreranno le due critiche che, da prospettive differenti, Albrecht Wellmer e Vittorio Hösle hanno mosso nei confronti della teoria apeliana (**II.2.2**); nell'ultima sezione si procederà alla disamina della questione del realismo, necessaria per comprendere fino in fondo la teoria consensuale della verità, confrontando la posizione di Apel con il nuovo realismo di Habermas e approfondendo più nel dettaglio le peculiarità della teoria peirceana della realtà, a partire da cui nasce e si sviluppa quella apeliana (**II.2.3**).

II.1 La teoria apeliana del significato

II.1.1 Il rapporto tra giustificazione di validità della conoscenza e costituzione del senso dell'oggettività

Come evidenziato nel capitolo iniziale, la prima evoluzione determinante nel pensiero apeliano è costituita dalla critica degli esiti relativistici dell'ermeneutica di Heidegger e di Gadamer e del pensiero del secondo Wittgenstein, che hanno condotto Apel alla formulazione del concetto di *Letztbegründung*. Proprio nel periodo in cui emerge per la prima volta questo concetto Apel inizia ad utilizzare l'espressione *pragmatica trascendentale*¹ per indicare la sua filosofia, abbandonando quella precedente di *ermeneutica trascendentale*. La dimensione pragmatica e comunicativa assume un ruolo di primo piano non solo in riferimento alla fondazione ultima, ma più in generale nella spiegazione del funzionamento del linguaggio umano.

Per comprendere in modo adeguato la filosofia del linguaggio sviluppata da Apel occorre analizzare nel dettaglio il passaggio teorico che lo porta a separare la questione circa la costituzione del senso dell'oggettività da quella circa la validità intersoggettiva della conoscenza. Basandosi su tale separazione Apel spera di poter conciliare svolta linguistica e filosofia trascendentale. Inoltre, questo passaggio teorico risulta fondamentale per valutare la concezione di linguaggio sostenuta da Apel. Considerando, infatti, la doppia struttura performativo-proposizionale del linguaggio umano si può dire che la costituzione del senso dell'oggettività riguarda la componente proposizionale degli atti linguistici, mentre la validità intersoggettiva della conoscenza viene affidata da Apel alla componente performativa e al sollevamento delle pretese di validità che essa porta con sé.

Il rapporto tra costituzione del senso e giustificazione di validità viene analizzato nel dettaglio nel saggio «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie»², dove Apel ricostruisce i meriti della filosofia heideggeriana e il rapporto di essa con la filosofia trascendentale. Il saggio è di particolare importanza perché, a distanza di anni, Apel si confronta con l'autore che più di tutti aveva influenzato la formazione del suo pensiero giovanile: al centro dei primi lavori apeliani, infatti, vi era il tentativo di interpretare in chiave gnoseoantropologica la filosofia esistenziale di Heidegger, coniugando la teoria della conoscenza di stampo kantiano con l'analisi del *Dasein*.

¹ Apel utilizza inizialmente l'espressione *transzendente Sprach-Pragmatik*, mentre poi si affiderà alla più semplice *Transzendentalpragmatik*.

² APEL 1998 G.

Apel sostiene che la filosofia heideggeriana di *Sein und Zeit* costituisce un contributo fondamentale ai fini della trasformazione della filosofia trascendentale della coscienza e che lo stesso Heidegger, nella sua opera più importante, adotta un punto di vista trascendentale nella formulazione dell'analisi esistenziale del *Dasein*. Ma questo punto di vista viene abbandonato dopo la "svolta", in seguito alla quale il *logos* viene interpretato come accadimento della storia dell'Essere: da ciò deriva la conseguenza che il fascino del pensiero heideggeriano venga scorto nella detrascendentalizzazione e storicizzazione del problema quasi-trascendentale della costituzione del senso del mondo della vita.

Innanzitutto, Apel evidenzia le due dimensioni che contraddistinguono il discorso di Heidegger sulla costituzione di senso del mondo.

In primo luogo, il rilievo che la relazione soggetto-oggetto della coscienza d'oggetto scientifica è da sempre inserita nell'essere-nel-mondo e in una struttura di significatività (*Bedeutsamkeit*) e che, quindi, «l'ente che si incontra intramondaneamente non è "presente" in primo luogo come oggetto dell'osservazione teoretica e della designazione predicativa; esso è innanzitutto compreso a partire dalla visione ambientale preveggenze dell'"avere a che fare che si prende cura", "dello strumento utilizzabile" ed è quindi già sempre compreso "come qualcosa" in modo ante-predicativo»³. Il ruolo fondamentale dell'intersoggettività incarnata dal concetto heideggeriano di essere-nel-mondo consente di attuare un parallelo tra Heidegger e il secondo Wittgenstein: anche quest'ultimo, con la nozione dei giochi linguistici e il loro intreccio con determinate forme di vita, ha dimostrato la dipendenza dei paradigmi solipsistici di stampo cartesiano e husserliano dal paradigma dell'intersoggettività linguistica. Inoltre, all'analisi heideggeriana dell'essere-nel-mondo si possono affiancare altri elementi che contribuiscono all'analisi dell'apriori della costituzione di senso del mondo: l'apriori corporeo scoperto da Merleau-Ponty, il concetto di prassi del neo-marxismo e, infine, la nozione di interesse della conoscenza sviluppata dallo stesso Apel e da Habermas⁴.

In secondo luogo, occorre evidenziare che Heidegger non interpreta la struttura dell'essere-nel-mondo in senso statico: la temporalità esistenziale costituisce una parte fondamentale nella comprensione della costituzione di senso dell'oggettività. Però, mentre nel primo Heidegger è ancora presente un'impostazione quasi-trascendentale, che intende trasformare la "ragion pura" kantiana in una ragione finita, ma tenendo

³ Ivi, p. 514.

⁴ Cfr. ivi, p. 516.

ferma la distinzione tra tempo originario e intratemporalità costituita dalla successione di “ora”, a seguito della “svolta” Heidegger radicalizza la funzione dell’accadere temporale, ritenendo che anche il *logos* filosofico vada considerato un evento della storia dell’essere. Heidegger così, allo stesso modo di Wittgenstein, incorre in ciò che Apel definisce *Logosvergessenheit* (dimenticanza del *logos*), ovvero ricade in una posizione relativistica, secondo cui la ragione non può avanzare pretese di universalità poiché anch’essa è subordinata alla storicità e alla temporalità. In tal modo, la giustificazione della validità intersoggettiva della conoscenza risulta dipendente dalla costituzione del senso del mondo la quale, essendo sottoposta alla temporalità dell’essere-nel-mondo, non può che condurre ad esiti relativistici.

Apel rifiuta la posizione dell’ultimo Heidegger, sottolineandone l’insostenibilità: al pari di ogni posizione radicalmente relativistica essa incorre in una autocontraddizione performativa, poiché se anche il *logos* argomentativo della filosofia deve essere inteso come accadimento della storia dell’Essere, lo stesso deve valere per la stessa filosofia heideggeriana, che in tal modo si autoesclude in quanto posizione valida. Il merito di Heidegger è quello di aver posto su nuove basi il problema della costituzione di senso del mondo, mostrando che una coscienza trascendentale pura non può cogliere la significatività nel cui orizzonte si dischiude l’oggettività del mondo; ma, allo stesso tempo, Heidegger è giunto non solo a trasformare la filosofia trascendentale, ma a distruggerla, rendendo impossibile la soluzione del problema della validità intersoggettiva della conoscenza.

Apel vuole trovare una via che consenta di salvaguardare da una parte l’analisi heideggeriana dell’essere-nel-mondo, che nel suo pensiero assume il nome di *apriori della fatticità*, senza però sacrificare l’*apriori della validità*, del quale ogni argomentazione filosofica deve tenere conto⁵.

Prima di avanzare la sua soluzione al problema, Apel analizza la critica che Cristina Lafont rivolge alla filosofia heideggeriana: pur condividendo tale critica, Apel rigetta le

⁵ Affrontando il tema delle conseguenze che la tesi di finitezza (*Endlichkeitsthese*) heideggeriana – ovvero l’essere-per-la-morte come condizione di possibilità esistenziale e quasi-trascendentale per la comprensione del senso dell’Essere – esercita rispetto ai significati articolati linguisticamente, Apel si pone la seguente domanda: «vi è un’istanza unitaria, nel senso delle condizioni trascendentali del significato, che da un lato sia radicata esistenzialmente in ogni singolo soggetto comprendente finito e incorporato, e dall’altro, tuttavia, in quanto condizione di possibilità della validità intersoggettiva del senso, trascenda necessariamente ogni isolamento e finitezza soggettive?» (APEL 2011 A, p. 88). La risposta di Apel è affermativa: tale istanza è costituita dal linguaggio che, secondo Apel, rappresenta contemporaneamente la condizione di possibilità della costituzione del senso dei significati linguistici e la condizione di possibilità della loro validità intersoggettiva (cfr. *ibidem*).

conseguenze che ne trae Lafont, che ancora una volta vanno nella direzione di una detranscendentalizzazione della filosofia. Ciò che Lafont rimprovera ad Heidegger è di aver considerato una sola dimensione del linguaggio, quella dell'*intensionalità*, eliminando completamente quella *denotativa* che riguarda il rapporto diretto tra linguaggio e mondo, e la possibilità di una correzione empirica dei significati già dati.

Per chiarire la distinzione tra intensione ed estensione in riferimento alle espressioni linguistiche si può richiamare l'esempio di Frege: le espressioni "stella della sera" e "stella del mattino" si riferiscono allo stesso oggetto (Venere) e, di conseguenza, hanno la stessa estensione; ma mettendo in risalto due diversi aspetti dello stesso oggetto (l'apparizione alla sera e l'apparizione al mattino di Venere) presentano due intensioni diverse. La distinzione estensione-intensione corrisponde a quella denotazione-connotazione o anche a quella tra senso e riferimento⁶, e mette in luce la circostanza che l'oggetto cui fa riferimento un'espressione linguistica non esaurisce la comprensione del significato di questa espressione.

Lafont sostiene che nel pensiero heideggeriano, anche prima della *Kehre*, il linguaggio riveste una funzione fondamentale e che l'apertura del mondo da esso consentita costituisce la condizione di possibilità della comunicazione umana. Dopo la *Kehre*, le tesi di Heidegger si possono cogliere con maggior chiarezza e Lafont ne enuclea due: il significato determina il riferimento e l'olismo del significato⁷.

La prima tesi deriva dalla trasformazione della fenomenologia che Heidegger porta avanti in *Sein und Zeit*, in cui viene sostituito il modello della percezione tipico della filosofia della coscienza con il modello della comprensione: la percezione degli enti non è pura, ma presuppone una precomprensione e una preinterpretazione di essi che caratterizza l'essere-nel-mondo. La conoscenza si basa su tale precomprensione, ovvero su un'anticipazione del significato⁸. Ciò comporta che cambia il concetto classico di mondo, che non viene più inteso come insieme degli enti, ma come totalità simbolica dotata di significato, entro la quale e grazie alla quale avviene l'incontro tra soggetto e oggetto. Ecco spiegata la derivazione del riferimento dal significato e l'olismo del significato: quest'ultimo è la diretta conseguenza dell'impossibilità di oggettivare il significato, proprio perché la totalità significativa del mondo precede e struttura ogni

⁶ Frege usa i termini *Sinn* e *Bedeutung*, che letteralmente si traducono con "senso" e "significato". Ma data l'ampiezza del termine "significato" è più opportuno, in questo caso, tradurre *Bedeutung* con "riferimento".

⁷ Cfr. LAFONT 1999, p. 59.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 60.

forma di oggettivazione⁹. La *Kehre*, dal punto di vista di Lafont, non deriva da un rigetto di queste due tesi ma, invece, da una contraddizione tra queste tesi e l'impostazione metodologica di *Sein und Zeit*, che era imperniata sull'analitica esistenziale del *Dasein*, inteso in senso trascendentale come luogo della costituzione del mondo. La contraddizione si verifica tra la detrascendentalizzazione che consegue dalle due tesi heideggeriane sul linguaggio e l'impostazione trascendentale seguita da Heidegger nella sua opera maggiore. La svolta del pensiero heideggeriano, in altre parole, non è altro che una presa di coscienza dell'effettiva portata di tali tesi, e della necessità di abbandonare ogni concezione di soggettività trascendentale: la totalità di significato del mondo, incarnata nel linguaggio, precede ogni forma di soggettività. Per dirla in termini heideggeriani, non è il soggetto che parla, ma il linguaggio stesso.

La differenza fondamentale tra Apel e Lafont è che il primo interpreta in senso negativo la svolta detrascendentalista del secondo Heidegger, mentre la seconda la apprezza. Però, come accennato, dal punto di vista di Lafont Heidegger coglie solo un lato della detrascendentalizzazione, ovvero quello legato alla funzione di apertura del mondo e di anticipazione del significato svolte dal linguaggio. Lafont critica la tesi heideggeriana sulla dipendenza unilaterale del riferimento dal significato, da cui deriva, in ultima istanza, l'eliminazione di ogni pretesa universale di validità dal concetto di verità¹⁰. Quest'ultima può essere solo intesa come apertura del mondo consentita dal linguaggio, ovvero come accadimento determinato dall'essere in anticipo del significato rispetto all'esperienza. La tesi heideggeriana secondo cui il significato determina il riferimento deriva da un modello ben diverso rispetto a quello tipico della filosofia della coscienza: al centro di quest'ultimo vi era il concetto di designazione, ovvero l'attribuzione di un nome a un oggetto; nella concezione di Heidegger, invece, il linguaggio assegna una proprietà a un oggetto, il quale può essere interpretato come qualcosa (*als etwas*) solo in virtù di tale assegnazione. In altre parole «the act of referring is made possible by a linguistic meaning that situates the referent in the conceptual scheme inherent in a given language, and to that extent establishes what that entity is»¹¹. Questo punto di vista è al centro delle teorie del riferimento indiretto, che accomunano pensatori come Habermas, Strawson e Searle. Lafont enuclea le difficoltà inerenti a questo tipo di teorie, definendone innanzitutto i contorni con maggior

⁹ Cfr. *ivi*, p. 61.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 66.

¹¹ *Ivi*, p. 231.

chiarezza. Ciò che contraddistingue tali teorie è l'assunto che un ascoltatore può identificare l'oggetto o lo stato di cose a cui fa riferimento un parlante (espresso nel contenuto proposizionale di un atto linguistico), solo se conosce il significato delle espressioni utilizzate dal parlante: «the meaning provides the necessary and sufficient conditions for univocally identifying the referent»¹². Ciò significa che la relazione di designazione coincide con la relazione di attribuzione. Per comprendere meglio le criticità di questa identificazione Lafont utilizza un semplice esempio: l'espressione “la nuova macchina di Peter è gialla”. Seguendo le teorie del riferimento indiretto, parlante e ascoltatore devono associare la stessa descrizione al significato di “la nuova macchina di Peter”, altrimenti non potrebbero riferirsi al medesimo oggetto. Ma nel caso in cui Peter possieda due macchine, parlante e ascoltatore potrebbero riferirsi a due oggetti diversi, rendendo impossibile la reciproca comprensione. In tal caso essi non potrebbero nemmeno discutere per capire chi abbia ragione, perché «*each of them talks precisely and only about that which satisfies her descriptions, whatever this may be*»¹³. Inoltre, se il parlante commette un errore nella descrizione che serve a identificare l'oggetto cui si riferisce l'espressione linguistica, potrebbe riferirsi a qualcosa per lui completamente sconosciuto. In altri termini, la difficoltà maggiore che presentano le teorie del riferimento indiretto è quella di rendere equivalenti riferimento e significato della descrizione volta a identificare tale riferimento.

La via di uscita per evitare questa difficoltà consiste, secondo Lafont, nel distinguere l'uso attributivo e l'uso referenziale delle descrizioni definite¹⁴. Per illustrare con chiarezza questa distinzione, Lafont riprende un esempio di Donnellan, ovvero l'espressione “l'assassino di Smith è pazzo” e due casi in cui l'uso di questa espressione ha un valore diverso. Nel primo qualcuno guarda il cadavere devastato e irriconoscibile di Smith e giunge ad affermare “l'assassino di Smith è pazzo”: in tal modo essere l'assassino di Smith è un attributo necessario della persona a cui si riferisce il parlante, che non ha in mente un individuo ben preciso. In un altro caso il parlante è presente al processo per l'omicidio di Smith, e vedendo il comportamento strano dell'imputato, afferma “l'assassino di Smith è pazzo”. In quest'ultimo caso l'espressione viene utilizzata in modo referenziale poiché, al posto della descrizione definita “l'assassino di Smith”, il parlante avrebbe potuto usare un'altra descrizione o limitarsi a indicare la

¹² Ivi, p. 233.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ A tal fine Lafont utilizza le teorie di Donnellan e di Putnam.

persona a cui si riferiva. L'importanza di questa distinzione emerge anche considerando la circostanza che Smith non sia stato assassinato, ma sia morto schiacciato da un treno: in questo scenario l'atto linguistico del primo esempio (l'uso attributivo di "l'assassino di Smith è pazzo") cadrebbe nel vuoto, poiché non esiste nessun assassino di Smith; l'atto linguistico con l'espressione usata in modo referenziale, invece, può avere ugualmente successo, ammettendo che l'ascoltatore abbia compreso chi sia l'individuo cui si riferisce il parlante¹⁵. In altre parole, le condizioni di verità dell'espressione linguistica "l'assassino di Smith è pazzo" cambiano se essa viene utilizzata in modo attributivo oppure referenziale.

Questa distinzione rende possibile comprendere come due persone possano comunicare pur non condividendo le stesse convinzioni: possono discutere della stessa cosa nonostante non concordino riguardo alla descrizione di essa. Lafont, pertanto, giunge alla seguente conclusione: «without the use of linguistic signs, names, definite descriptions, and the like, reference is indeed impossible. But this does not signify that the meanings inherent in the expressions we use (which undoubtedly imply an indirect attribution of properties to the referent) have to be regarded as "constitutive" of that to which we want to refer with them (as suggested by the conception of language as world-disclosure»¹⁶.

Le considerazioni di Lafont non sono volte a criticare il processo di detranscendentalizzazione cui conduce l'impostazione filosofica di Heidegger, ma hanno l'intento di mostrare come la questione inerente alla costituzione del senso del mondo non possa essere ridotta alla funzione di apertura del mondo svolta dal linguaggio. Quest'ultimo non agisce esclusivamente alle spalle dei parlanti predeterminando l'accesso all'esperienza, ma intrattiene un rapporto attivo con essa dimostrato dall'uso referenziale del linguaggio. La conclusione cui giunge Lafont è quella di un fallibilismo melioristico che supera l'unilateralità dell'approccio heideggeriano, ancora legato alla tradizione metafisica che intendeva distruggere. Apel, al contrario, pur condividendo la critica di Lafont, imbocca una strada differente, che consiste nel separare la questione sulla validità della conoscenza da quella sulla costituzione del senso del mondo. Se in riferimento a quest'ultima è necessario accettare le acquisizioni heideggeriane circa la storicità e la prospettività del significato – riviste alla luce della critica del rapporto unilaterale di determinazione tra significato e riferimento -, per quanto riguarda il

¹⁵ Cfr. LAFONT 1999, pp. 239-240.

¹⁶ Ivi, pp. 247-248.

secondo aspetto si può ricorrere alle presupposizioni dell'argomentazione e all'idea regolativa del consenso ideale come criterio della validità intersoggettiva della conoscenza. Come spiegato nel primo capitolo, il fallibilismo universale non è sostenibile: quest'ultimo può essere considerato valido solo in riferimento all'esperienza sensibile, ma non riguardo alle presupposizioni argomentative che strutturano il pensiero e il linguaggio umano.

Basandosi sulla distinzione tra valore attributivo e valore referenziale delle espressioni linguistiche Lafont arriva ad affermare che la verità non può essere considerata un concetto epistemico, influenzando con le sue osservazioni anche il pensiero di Habermas. Apel, invece, pur sottolineando l'importanza dell'uso referenziale del linguaggio¹⁷, mantiene ferma la sua convinzione che la verità non possa essere intesa che in termini epistemici. Ma prima di rivolgerci a questo problema, è opportuno cercare di ricostruire la teoria apeliana del significato, iniziando dalla teoria degli atti linguistici sviluppata da Austin e Searle, la quale ha avuto un effetto determinante nell'evoluzione del pensiero del filosofo tedesco.

II.1.2 L'interpretazione apeliana della teoria degli atti linguistici

A partire dalla metà degli anni Settanta, parallelamente a Habermas, Apel intraprende un confronto determinante con la teoria degli atti linguistici sviluppata in ambito analitico da Austin, ma che egli accoglie principalmente nella versione di essa elaborata da Searle in *Speech Acts* del 1969. Questa teoria fornisce ad Apel uno strumento teorico grazie al quale può tentare di superare il «paradigma classico della filosofia del linguaggio: paradigma che scorge il *logos distintivo* della lingua umana, rilevante per la scienza e la filosofia, esclusivamente nella funzione rappresentativa di proposizioni, ovvero di frasi proposizionali capaci di verità»¹⁸. Fin dal periodo giovanile, Apel persegue l'obiettivo di mostrare la limitatezza degli approcci teorico-linguistici che privilegiano esclusivamente la dimensione sintattica e semantica del linguaggio. La critica alla costruzione logistica di un linguaggio ideale ne è un esempio. Richiamandosi alla semiotica di Ch. W. Morris, Apel distingue tre aspetti del linguaggio e tre discipline ad essi preposte: la *sintattica* che analizza i rapporti reciproci tra i segni; la *semantica* che studia il rapporto tra i segni e gli oggetti che vengono designati da essi; la *pragmatica* che esamina la relazione tra i segni e gli utilizzatori dei segni, ovvero gli

¹⁷ Questo punto sarà analizzato nel dettaglio nei paragrafi successivi.

¹⁸ APEL 1989 A, p. 31.

esseri umani¹⁹. Tradizionalmente la componente pragmatica del linguaggio è stata ignorata o considerata rilevante solo da un punto di vista psicologico. Lo stesso Morris ha concepito la pragmatica in termini comportamentistici, non scorgendone il vero valore. Apel fa risalire ad Aristotele e, in particolare al suo discepolo Teofrasto, l'esclusione della considerazione della sfera pragmatica da parte della filosofia²⁰. La pragmatica diventa oggetto di studio della retorica e della poetica, mentre la vera filosofia si occupa del rapporto tra il linguaggio e le cose. Tale suddivisione è possibile rinvenirla anche in Frege, che distingue la problematica della *verità* delle proposizioni da quella della *forza*, efficace dal punto di vista psicologico, degli enunciati nel contesto comunicativo. Tale forza non influisce sul senso di una frase, che va ricondotto al solo contenuto proposizionale: viene eliminata così ogni forma di intenzionalità e soggettività, a favore di un'analisi logico-semantiche del linguaggio²¹. Il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein è l'espressione più coerente di questa impostazione. In seguito Rudolf Carnap ha allargato il suo campo di indagine alla sfera pragmatica del linguaggio, influenzato dalle analisi di Morris, ma solo in termini behavioristici: «alla luce della concezione proposta da Carnap, ciò significa che il *sensu pragmatico* di *intenzioni soggettive nell'impiego dei segni* non deve essere tematizzato in modo autoriflessivo, cioè nel senso di una *comprensione autoreferenziale di intenzioni*; bensì può piuttosto, in quanto componente di uno stato di cose empiricamente tematizzabile, essere fatto oggetto della *referenza semantica di frasi proposizionali* e precisamente delle frasi di una *psicologia (sociale) behavioristica*»²². Solo in conseguenza del *pragmatic turn* inaugurato dalle analisi del secondo Wittgenstein, e di cui la teoria degli atti linguistici costituisce un passaggio fondamentale, si è giunti ad una adeguata considerazione della dimensione pragmatica della lingua, e finalmente è stato conferito il giusto valore all'autoreferenzialità delle intenzioni di senso. Lo scopo di Apel è quello di coniugare il *pragmatic* e il *linguistic turn*, ovvero di non concepire le intenzioni autoriflessive dei parlanti alla stregua di intenzioni prelinguistiche, ma di ampliare la concezione semanticista del linguaggio in

¹⁹ Cfr. APEL 1977 C, p. 132.

²⁰ Apel fa riferimento alle seguenti parole che Ammonio attribuisce a Teofrasto: «[g]iacché il discorso (λόγος) possiede una duplice relazione..., una con gli ascoltatori, per i quali viene significato qualcosa, l'altra con le cose, a riguardo delle quali il parlante vuole suscitare una convinzione negli ascoltatori, nascono così, considerando la relazione con gli ascoltatori, la poetica e la retorica..., considerando però la relazione del discorso con le cose, sarà il filosofo che in modo eminente avrà cura di confutare il falso e dimostrare il vero» (APEL 1989 A, pp. 21-22).

²¹ Cfr. *ivi*, p. 25.

²² *Ivi*, pp. 32-33.

direzione di un nuovo paradigma filosofico-linguistico. La referenza semantica non si può concepire prescindendo dall'intenzionalità autoriflessiva dei parlanti, poiché ogni referenza presuppone l'interpretazione di qualcosa in quanto oggetto: «[I]addove sono in gioco la dimensione pragmatica della semiosi, l'uso e l'interpretazione dei segni da parte di un soggetto umano, è anche in gioco la *intenzionalità del senso*; e quest'ultima è anche sempre *autoriflessiva*. Infatti non si tratta qui di un *intendere rivolto a qualcosa d'altro*, bensì anche sempre di un sapere riflessivo *intorno al senso di tale intendere soggettivo*»²³. Il rifiuto dell'autoreferenzialità, che contraddistingue molta parte della filosofia analitica, a partire da Russell e Tarski, risulta fallace. L'autoreferenzialità del linguaggio umano è ciò che lo contraddistingue da quello animale, e non la capacità rappresentativa delle proposizioni. Agli atti linguistici appartengono due dimensioni: da un lato essi esprimono un contenuto proposizionale; dall'altro hanno un carattere performativo, ovvero di azioni che instaurano dei rapporti tra parlante e ascoltatore. Austin, con la scoperta delle *espressioni performative*, ha dato luogo a una rivoluzione nella concezione del linguaggio, poiché tramite esse vengono sollevate «anche le funzioni comunicative della lingua a livello del *senso simbolicamente articolato* e quindi *intersoggettivamente valido*. Ciò vale giustappunto anche per la espressione di soggettive intenzioni di senso [...]»²⁴. Inizialmente Austin concepisce le frasi performative solo come azioni istituzionalizzate²⁵, ma poi si avvede del fatto che ogni atto linguistico ha un duplice carattere: da una parte esso è un *atto locutorio*, ovvero è l'atto di “dire qualcosa”, che viene espresso nel contenuto proposizionale, dall'altro esso è un *atto illocutorio*, ovvero una azione specifica (come una domanda, un'asserzione, un ordine, ecc.). che può sempre essere esplicitata tramite appositi verbi performativi (domandare, asserire, ordinare, ecc.). A ciò si aggiunge *l'atto perlocutorio*, che indica le conseguenze che un atto linguistico produce nell'ascoltatore²⁶. Ma la

²³ Ivi, p. 45.

²⁴ Ivi, p. 53.

²⁵ Esempi di *frasi performative* sono, per Austin, i seguenti: «Battezzo questa nave Queen Elizabeth» - pronunciato quando si rompe la bottiglia contro la prua; «lascio il mio orologio in eredità a mio fratello» - quando ricorre in un testamento (Cfr. AUSTIN 1987, p. 10). A proposito di tali frasi Austin scrive: «[c]ome dobbiamo chiamare una frase o un enunciato di questo tipo? Propongo di chiamarlo una *frase performativa* o un enunciato performativo o, in breve un “performativo”. [...]. Il nome deriva, ovviamente, da *perform* [eseguire], il verbo usuale con il sostantivo “azione”: esso indica che il proferimento dell'enunciato costituisce l'esecuzione di una azione – non viene normalmente concepito come semplicemente dire qualcosa» (ivi, pp. 10-11).

²⁶ Searle accoglie la «nozione austiniana di atto perlocutorio. Collegata alla nozione di atti illocutivi è quella delle conseguenze o effetti che tali atti hanno sulle azioni, i pensieri, le credenze ecc. degli ascoltatori. Ad esempio, argomentando posso *persuadere* o *convincere* qualcuno, ammonendolo posso *spaventarlo* o *metterlo in guardia*, chiedendo posso *fargli fare qualcosa*, informandolo posso *convincerlo*

difficoltà che insorge nella teoria di Austin risiede nel significato da attribuire alla componente performativa degli atti linguistici: gli atti illocutori possono essere felici o infelici, mentre il significato degli atti locutori va concepito in termini di *condizioni di verità*, ovvero nel sapere in quali condizioni essi siano veri oppure falsi. Il problema nasce soprattutto riguardo alle asserzioni: anch'esse, scopre Austin, hanno una "forza illocutoria" esplicitabile nell'espressione «con ciò asserisco che...»; come deve essere inteso il significato di tale forza illocutoria? Essa influisce sulle condizioni di verità inerenti al contenuto proposizionale dell'asserzione? Apel pensa che l'errore di Austin consista nel concepire anche il significato della componente performativa in termini di rappresentazione di stati di cose: le condizioni di verità della semplice asserzione «Piove» sono diverse da quelle della frase «Con ciò asserisco che piove», che esplicita la componente performativa del primo enunciato; la prima può essere falsa e la seconda vera²⁷. La soluzione di Apel riprende l'interpretazione degli atti linguistici di Habermas e, almeno inizialmente, di Searle:

Le proposizioni delle lingue naturali (a differenza delle frasi funzionalmente intese di una lingua artificiale logico-matematica!) hanno una doppia struttura proposizionale-performativa. [...]. La spiegazione classica del significato della lingua nel senso della *semantica referenziale* vale, a mio avviso, esclusivamente per la componente *proposizionale* «p» di ogni frase; mentre per la componente *performativa* vale che in essa la potenziale *forza pragmatica* della frase, ovvero il suo *ruolo illocutivo* o *funzione illocutiva a livello di comunicazione*, sia *prestrutturata semanticamente*, cioè in base a *convenzioni* del sistema linguistico²⁸.

A partire da qui Apel giunge alla conclusione «che la *doppia struttura* o *struttura di complementarità* costituisca il *carattere distintivo del logos della lingua umana*»²⁹.

Ma bisogna ora approfondire il modo in cui Apel interpreta il significato della componente performativa degli atti linguistici. Apel condivide con Habermas l'interpretazione del significato della componente performativa: tale questione è al centro del saggio «Significato illocutivo e validità normativa. La fondazione

(*illuminarlo, edificarlo, ispirarlo, renderlo consapevole*). Le espressioni in corsivo denotano atti perlocutivi» (SEARLE 1976, p. 50).

²⁷ Cfr. APEL 1989 A, p. 62.

²⁸ Ivi, pp. 63-64.

²⁹ Ivi, p. 65.

pragmatico-trascendentale dell'intesa comunicativa illimitata»³⁰. Inizialmente Apel mostra le insufficienze delle teorie che interpretano il significato della forza illocutiva degli atti linguistici in termini di condizioni di adempimento o di soddisfazione: Strawson e Searle sono gli autori che egli prende di mira. Il primo tenta un allargamento dell'ormai classica concezione delle condizioni di verità, secondo la quale comprendere un enunciato significa sapere che cosa succede, se esso è vero (concezione sostenuta dal primo Wittgenstein), introducendo il concetto di condizioni di adempimento: tale mossa ha lo scopo di rendere comprensibile il significato non soltanto degli enunciati costativi (asserzioni), ma anche di quelli direttivi (comandi) e commissivi (promesse). Searle parla, invece, di condizioni di soddisfazione, che renderebbero perspicua la differenza tra le diverse tipologie di atti linguistici sulla base di differenti rapporti tra parola e mondo: nel caso delle asserzioni, la direzione di adeguamento delle condizioni di soddisfazione è quella della parola al mondo, mentre nel caso di comandi e di promesse la direzione è opposta; la differenza tra atti linguistici direttivi e commissivi consisterebbe in questo: nei primi è il destinatario dell'atto a doverne assicurare la soddisfazione, nei secondi la soddisfazione dipende dal parlante³¹. Apel vuole dimostrare l'insufficienza e le aporie di tali strategie argomentative e lo fa tramite un esempio chiarificatore:

Consideriamo, dapprima, il caso di un ordine. Il destinatario comprende sufficientemente un ordine come ordine, allorché conosce soltanto le condizioni di adempimento o di soddisfazione del contenuto proposizionale, ovvero dello stato intenzionale che, ad avviso di Searle, soggiace all'atto linguistico³² (come, ad esempio, che una porta venga aperta)? Se le cose stessero così, allora avrebbe compreso un *ordine come ordine* anche quel soldato che rispondeva al suo superiore: "Non ho nessuna voglia di soddisfare ogni Suo *desiderio*". O quel soldato che assumesse l'ordine come una *preghiera* o richiesta di favore da parte di un ufficiale suo amico; e come tale *la* soddisfacesse, aprendo la porta. O un soldato che eseguisse un ordine, solo perché lo considera una *richiesta moralmente giusta*. In tutti questi casi, il destinatario non ha in effetti compreso la differenza che

³⁰ APEL 1997 B.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 170-171.

³² Sulla critica apeliiana alla svolta intenzionalistica della teoria del significato di Searle v. pagine successive.

intercorre tra la forza illocutiva di un *ordine* e quella di una *preghiera* o di una *richiesta*³³.

L'argomentazione apeliiana risulta chiara: seguendo la teoria delle condizioni di adempimento o di soddisfazione non si riesce a determinare la differenza tra le diverse tipologie di atti linguistici. A tale scopo occorre una teoria che non disconosca la dimensione pragmatica del linguaggio, troppo spesso fraintesa psicologicamente o ricondotta alla dimensione semantica, ma che renda ad essa giustizia: una teoria di questo genere è, secondo Apel, quella elaborata da Habermas, che riconduce il significato della componente performativa degli atti linguistici all'avanzamento di differenti pretese di validità. Essa si basa su tre tricotomie fondamentali:

1) Funzioni del linguaggio:

1.1) Rappresentativa (di stati di cose).

1.2) Espressiva (sintomi).

1.3) Appellativa (segnali).

2) Dimensioni del mondo:

2.1) Mondo oggettivo.

2.2) Mondo sociale retto da norme.

2.3) Mondo interiore soggettivo.

3) Pretese di validità che avanza ogni atto linguistico:

3.1) Pretesa di verità in riferimento al mondo oggettivo (atti costativi).

3.2) Pretesa di giustizia normativa in riferimento al mondo sociale (atti direttivi).

3.3) Pretesa di veracità in riferimento al mondo soggettivo (atti commissivi)³⁴.

³³ APEL 1997 B, pp. 171-172.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 175. Con le parole di Habermas: «[c]on la forza illocutiva di un'espressione un parlante può motivare un uditore ad accogliere la sua offerta di atto linguistico e a *stabilire* così *un legame motivato razionalmente*. Questo concetto presuppone che soggetti capaci di linguaggio e di azione possono far riferimento a più di un mondo e che essi, intendendosi su qualcosa in un mondo, pongono alla base della loro comunicazione un sistema di mondi supposto comune. In questo contesto ho proposto di differenziare il mondo esterno in un mondo oggettivo e in uno sociale, e di introdurre il mondo interno come concetto complementare a questo mondo esterno. Le relative pretese di validità della verità, giustizia e veridicità possono allora servire da filo conduttore per la scelta di punti di vista teorici sotto i quali si possono fondare le modalità basilari dell'uso linguistico o funzioni linguistiche e si possono classificare le azioni linguistiche che variano a seconda del singolo linguaggio» (HABERMAS 1986, pp. 385-386).

A monte delle pretese di validità sopra esposte, è presente una “meta-pretesa” di comprensibilità, indispensabile per il funzionamento della comunicazione. Ogni atto linguistico, secondo Habermas, avanza contemporaneamente tutte le pretese di validità affinché esso sia sensato ma, di volta in volta, è una singola pretesa a essere tematica: un’asserzione avanza esplicitamente una pretesa di verità espressa dal contenuto proposizionale ma, se mancasse il presupposto della giustezza normativa o della sincerità, verrebbe inficiata la stessa pretesa di verità. Le pretese di validità avanzate dall’atto linguistico possono essere accettate o respinte dal destinatario e, nell’ultimo caso, il parlante si impegna a giustificarle. I diversi riferimenti al mondo delle pretese di validità (verità rivolta al mondo oggettivo, giustezza normativa al mondo sociale, sincerità al mondo soggettivo), e i differenti rapporti che esse instaurano tra parlante e ascoltatore, rendono conto della differenza che intercorre tra asserzioni, ordini, promesse, ecc.

Per comprendere ancora meglio l’interpretazione apeliana della teoria degli atti linguistici è utile analizzare la critica che Apel rivolge alla svolta intenzionalista di Searle rispetto alla teoria del significato. Questo nodo problematico è al centro del saggio «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?»³⁵, in cui Apel si occupa della questione circa la priorità della coscienza intenzionale o del linguaggio nella determinazione del significato. In tal modo, si chiarirà maggiormente l’interpretazione apeliana della componente proposizionale degli atti linguistici, che risulta fondamentale per comprendere meglio la sua teoria del significato.

Il cambiamento di prospettiva nella teoria di Searle deriva dallo sganciamento di significato e comunicazione, e dall’affermazione della priorità della rappresentazione rispetto alla comunicazione, due aspetti che, secondo Searle, vanno tenuti ben distinti. Questo sganciamento comporta, a parere di Apel, una ricaduta del pensiero di Searle nel paradigma della filosofia della coscienza precedente alla svolta linguistica³⁶. Searle intende ricondurre le diverse tipologie di atti linguistici a diverse forme di intenzionalità, e ciò lo porta al problema di spiegare la possibilità del significato linguistico cercando di rispondere alla seguente domanda: in che modo la mente conferisce intenzionalità a delle entità che in loro stesse non sono intenzionali?³⁷. Immaginando una situazione in cui ci sono delle creature che hanno degli stati

³⁵ APEL 1998 E.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 418.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 419.

intenzionali come desideri e convinzioni, ma senza avere un linguaggio, Searle si domanda che cosa occorra affinché tali creature possano compiere delle azioni linguistiche. Già a questo punto, Apel sostiene che una situazione del genere non è immaginabile e che la presenza di stati intenzionali differenziati richiede un qualche tipo di linguaggio, sia esso di natura convenzionale oppure un codice di segni legato all'istinto³⁸. In altri termini, dal punto di vista apeliano non si può affermare la dipendenza unilaterale delle convenzioni linguistiche dagli stati intenzionali della coscienza; tutt'al più si può parlare di un reciproco condizionamento tra questi due aspetti. La tesi di Apel, in realtà, è che la funzione di rappresentazione del significato a livello proposizionale va distinta e resa dipendente dalla funzione comunicativa indirizzata performativamente³⁹. Su questo punto fondamentale si tornerà più avanti.

Secondo la nuova impostazione di Searle, gli stati intenzionali si possono esprimere tramite entità fisiche (rumori o segni scritti) e conferiscono ad esse delle condizioni di soddisfazione, che cambiano in riferimento ai diversi tipi di atti linguistici: nel caso di un'affermazione è in gioco la concordanza dello stato intenzionale con uno stato di fatto; in quello di un ordine la condizione di esecuzione di uno stato desiderato da un parlante tramite colui al quale viene rivolto l'ordine; nel caso di una promessa la condizione di esecuzione di uno stato desiderato dall'ascoltatore tramite colui che esprime la promessa⁴⁰. In questo modo il significato degli atti linguistici viene ricondotto agli stati intenzionali della coscienza, che in loro stessi non sono linguistici, e la filosofia del linguaggio viene intesa alla stregua di un ramo della filosofia della mente.

Prima di criticare la svolta intenzionalistica della teoria del significato di Searle, Apel ammette che, per quanto riguarda la componente proposizionale delle asserzioni, bisogna riconoscere in parte la priorità dell'apriori della coscienza, poiché spetta alla coscienza soggettiva stabilire se l'intenzionalità della propria convinzione sulla sussistenza di un determinato stato di cose venga soddisfatta o meno da un dato fenomeno. In questo senso si può concordare con Searle. Ma questa ammissione della dipendenza dell'evidenza percettiva dall'intenzionalità della coscienza non confuta

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 420.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 421.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 429.

affatto, secondo Apel, la tesi di Wittgenstein sull'apriori linguistico della descrivibilità dei fatti empirici⁴¹. Apel giunge alla seguente conclusione:

Riguardo alla *pura evidenza fenomenica* lo stato intenzionale della coscienza impone certamente all'atto linguistico dell'asserzione la condizione di soddisfazione; ciò significa che la mia *convinzione decide riguardo a quale fenomeno* io posso riconoscere come condizione di soddisfazione della mia asserzione; ma, in riferimento all'*interpretabilità valida intersoggettivamente* dell'evidenza fenomenica, l'imposizione della condizione di soddisfazione – e prima ancora il contenuto intenzionale della convinzione di uno stato di cose sussistente – è dipendente dalla *frase proposizionale del linguaggio*, con la quale può essere *descritto* lo stato di cose inteso. Ciò significa: il significato fissato linguisticamente decide in che modo (*als was*) io possa intendere uno stato di cose della cui esistenza sono convinto e – nel caso della sua esistenza – in che modo possa esibirlo⁴².

Per dimostrare tale intermediazione tra contenuto intenzionale e apriori linguistico, Apel formula questo esempio: immaginiamo un viaggiatore che scatta e poi mostra una foto di qualcosa di cui nessuno sa dire cosa sia; ciononostante l'immagine presenta delle qualità consistenti in forme e colori e quindi siamo di fronte a un caso di confronto con un puro fenomeno. Ciò che manca, però, è la «*determinazione interpretativa del fenomeno dato in quanto qualcosa (als etwas)*, poiché manca la corrispondente possibilità di una descrizione *linguistico-proposizionale*»⁴³. Senza l'interpretazione linguistica di un fenomeno non si può parlare di conoscenza vera e propria: solo i partecipanti alla spedizione in cui è stata scattata la foto possono confermare o meno se essa rappresenti ciò che hanno visto, ma senza poter dire di cosa si tratti. Secondo Apel, questa circostanza rappresenta una modalità deficitaria di verifica⁴⁴. La conclusione che trae il filosofo tedesco è quella di una dipendenza reciproca di apriori

⁴¹ Apel sostiene che dalla tesi di Wittgenstein deriva la trasformazione in senso linguistico della filosofia trascendentale: il filosofo austriaco trasforma l'affermazione kantiana secondo cui le condizioni di possibilità dell'esperienza sono allo stesso tempo le condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza nella seguente affermazione: «*le condizioni di possibilità della descrizione dei fatti empirici – ovvero le frasi proposizionali come rappresentazioni di fatti – sono allo stesso tempo le condizioni di possibilità dei fatti descrivibili*» (ivi, p. 423). Questa tesi deriva dalla constatazione di Wittgenstein circa l'impossibilità di descrivere un fatto che corrisponde a una frase senza ripetere proprio quella frase.

⁴² Ivi, p. 431.

⁴³ Ivi, p. 425.

⁴⁴ Cfr. ivi, p. 431.

del linguaggio e apriori della coscienza nel caso delle asserzioni. Il contenuto proposizionale di queste ultime acquisisce significato sia in riferimento allo stato intenzionale della coscienza in rapporto con l'evidenza percettiva, sia in riferimento alle convenzioni linguistiche che consentono di interpretare in modo comprensibile intersoggettivamente un dato fenomeno. Anche la forza illocutiva degli atti linguistici è predeterminata dalle convenzioni linguistiche e non può essere ridotta alle intenzioni prelinguistiche dei parlanti: quest'ultimo punto segna la differenza fra il primo Searle e il secondo. Apel intende mostrare le criticità della svolta di Searle proprio ricorrendo a un principio elaborato da quest'ultimo in *Speech Acts*, ovvero il principio di esprimibilità, che il filosofo tedesco interpreta in un doppio senso: in primo luogo, che si può dire ciò che si intende (prescindendo da una discrepanza fattuale tra competenza linguistica e competenza comunicativa, che può essere sanata anche tramite un linguaggio non verbale o l'utilizzo di segni paralinguistici); in secondo luogo, nel senso che è in linea di principio necessario esprimere esplicitamente tramite il linguaggio tutte le intenzioni di significato, affinché sia riscattabile pubblicamente la pretesa di validità della comprensibilità intersoggettiva del significato⁴⁵. Partendo da questo secondo senso del principio di esprimibilità, Apel conclude che per poter dire ciò che si intende si è costretti in certo qual modo a intendere ciò che si dice, e questo vuol dire:

La realizzazione della possibilità affermata nel principio di esprimibilità include un processo del reciproco adattamento e correzione delle esperienze sensibili e delle intenzioni di senso degli individui da un lato, e delle fissazioni convenzionali di senso della comunità linguistica (in cui i significati convenzionali delle singole lingue sono anche aperti a correzioni, nei processi della traduzione interlinguistica, nel senso della progressiva realizzazione della validità *universale* del senso – all'incirca nel senso della progressiva realizzazione di ciò che Peirce definì “ultimo interpretante logico” dei segni linguistici)⁴⁶.

Partendo da queste considerazioni, Apel giudica sorprendente la trasformazione della teoria del significato di Searle. Soprattutto perché, in relazione alla validità e comprensibilità intersoggettiva, alla base della componente illocutoria degli atti linguistici, risultano determinanti le convenzioni linguistiche del significato, dato che l'intenzione di significato della coscienza è rimandata alla sua esprimibilità linguistica.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 435.

⁴⁶ *Ibidem*.

II.1.3 Pragmatica e semantica

Come abbiamo visto, Apel considera inadeguata l'esplicitazione del significato proposta da Searle in termini di condizioni di accettabilità. Queste ultime non riescono a rendere comprensibile la differenza tra la forza illocutoria di diversi tipi di atti linguistici. Apel pertanto ricorre alla teoria delle condizioni di validità. Ma, a questo punto, emerge la questione della differenza tra le asserzioni e le altre tipologie di atti linguistici. Nel caso delle prime sembra che non ci sia alcuna differenza tra le condizioni di verità in riferimento alla componente proposizionale e le condizioni di validità espresse dalla componente performativa. Secondo Apel, invece, anche per quanto riguarda le asserzioni, occorre distinguere la verità proposizionale, riferita al mondo degli oggetti e degli stati di cose, e la validità dell'atto linguistico, che fa riferimento al riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità⁴⁷. La differenza rispetto agli altri atti linguistici deriva dalla circostanza che, in questo caso, non vi è una possibile divergenza, ma una necessaria convergenza tra la soddisfazione delle condizioni di verità della parte proposizionale e le condizioni della validità intersoggettiva cui rimanda la forza illocutoria delle asserzioni. Apel distingue tre aspetti: verità, pretesa di verità, e riscatto di pretese di verità tramite l'avanzamento di buone ragioni nel discorso argomentativo⁴⁸, e afferma che solo lungo la direttrice pragmatica dell'avanzamento di argomenti e contro argomenti da parte dei membri della comunità della comunicazione è riscattabile la pretesa di verità necessariamente connessa all'atto linguistico assertorio. Fare un'asserzione non significa solo rappresentare uno stato di cose ma anche, e soprattutto, sollevare una pretesa di validità nei confronti degli altri soggetti argomentanti, riconoscendo il loro diritto a sollevare obiezioni nei riguardi dell'asserzione avanzata. Inoltre, significa ammettere implicitamente la possibilità di raggiungere la verità, anche se tale raggiungimento assume lo *status* di un'idea regolativa mai fattualmente realizzabile, data l'imperfezione della cornice epistemica e comunicativa che caratterizza le comunità reali della comunicazione. Chi volesse negare la possibilità del raggiungimento di una verità definitiva incorrerebbe in una autocontraddizione, poiché negherebbe esplicitamente quanto contenuto implicitamente nella sua affermazione.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 444.

⁴⁸ Cfr. APEL 1997 G, p. 178.

Ma, allo stesso tempo, Apel sostiene che «il riscatto o la legittimazione degli atti linguistici *assertivi* – cioè la soddisfazione delle condizioni di verità del loro contenuto proposizionale, affermate come soddisfatte – è dipendente dall'esistenza di fatti sussistenti nel mondo esterno, indipendenti dall'atto linguistico, mentre questo non può essere il caso rispetto agli atti linguistici *non assertivi* – per esempio *direttivi*»⁴⁹. Qui emerge un'ambiguità rispetto alla teoria del significato apeliana, che occorre analizzare con attenzione. Da una parte, Apel sembra fondare il riscatto delle pretese di validità delle asserzioni nella sfera pragmatica e intersoggettiva dell'argomentazione; dall'altra sostiene che il riscatto degli atti linguistici assertori riposi sulla sussistenza di fatti indipendenti del mondo esterno. Nel caso degli atti linguistici non assertivi, risulta chiara la dipendenza della loro riscattabilità dalla sfera intersoggettiva delle norme sociali o morali. Ma nel caso delle asserzioni, dove è in primo piano la verità riferita al mondo oggettivo, bisogna scegliere tra due alternative: o si fonda la loro riscattabilità sulle condizioni di verità della componente proposizionale, oppure sulle condizioni di validità vigenti al livello pragmatico-argomentativo. Si tratta di capire quale sia l'effettivo rapporto tra pragmatica e semantica nella filosofia del linguaggio di Apel. La teoria degli atti linguistici, in particolare nell'interpretazione apeliana, mette in discussione il primato delle asserzioni ai fini della comprensione del funzionamento del linguaggio umano. Come già visto, il suo tratto distintivo viene considerato la comunicazione, e non la rappresentazione. L'ambiguità nella teoria del significato di Apel nasce dal fatto che non risulta del tutto chiaro il rapporto tra componente performativa e componente proposizionale degli atti linguistici assertivi, ovvero se la seconda debba essere ricondotta alla prima o se la sfera semantica conservi una sua autonomia rispetto a quella pragmatica.

Secondo Pedroni, è necessario optare per una delle due seguenti soluzioni: o si considera possibile una teoria del significato, e che quindi la semantica mantenga una sua autonomia rispetto alla pragmatica (pur con tutte le revisioni che possono essere attuate rispetto alle teorie semantiche classiche), oppure si ritiene impossibile una teoria formale del significato, come fanno il secondo Wittgenstein e la filosofia ermeneutica, che riportano il senso a una dimensione olistica⁵⁰. Ad avviso di Pedroni non si può optare per una terza via che tenti di elaborare una teoria formale del significato esclusivamente su basi pragmatiche:

⁴⁹ APEL 1998 E, p. 444.

⁵⁰ Cfr. PEDRONI 1999, p. 318.

Ciò che invece non è, a nostro avviso, sostenibile è l'idea che sia possibile una teoria del significato essenzialmente pragmatica, ovvero il tentativo di sostituire il formalismo semantico con quello pragmatico. Infatti una teoria formale degli usi del linguaggio (teoria degli atti linguistici) non riesce a catturare anche il livello del contenuto proposizionale, cioè il problema del senso dell'enunciato. L'unità logico-semantica dell'enunciato, attorno a cui si è costruita la semantica formale, può essere dissolta in una concezione olistica e relazionale del senso (ermeneutica, secondo Wittgenstein), ma non può essere riassorbita nell'unità pragmatica dell'atto linguistico, cioè entro una visione ancora atomistica (o molecolare) del significato. Infatti, ciò che permette di distinguere un atto linguistico da uno non linguistico è comunque sempre anche il suo riguardare l'uso di enunciati, cioè il nesso con un'unità semantica già definita⁵¹.

La questione della costituzione del senso degli atti linguistici – espressa dalla componente proposizionale - è fondamentale per comprendere la teoria del significato di Apel. Il tentativo apeliano di rimanere a metà tra una concezione totalmente pragmatica del significato e una concezione realistica, basata sulle condizioni di verità, non risulta soddisfacente. Apel tenta di valorizzare le varie dimensioni del linguaggio, ma il risultato è una concezione del linguaggio ambigua, che non prende una posizione chiara su un aspetto fondamentale: il processo che dà origine al contenuto concettuale degli enunciati linguistici. A nostro avviso, data la critica apelianiana al privilegio esclusivo conferito alla funzione rappresentativa del linguaggio e l'apprezzamento delle analisi di Wittgenstein e Heidegger sulla dimensione prettamente sociale di esso, si può rintracciare una caratteristica distintiva della filosofia del linguaggio apelianiana, ovvero quella di dare priorità all'aspetto intersoggettivo del linguaggio: la relazione soggetto-soggetto (o parlante-ascoltatore) risulta fondante rispetto a quella soggetto-oggetto. L'esempio della fotografia è, da questo punto vista, illuminante: la semplice evidenza empirica non è sufficiente per costituire il contenuto dei nostri concetti.

Per comprendere meglio quest'ultima tesi può essere utile richiamare la critica al cosiddetto *Mito del Dato*, elaborata da Sellars. In più, le conclusioni a cui perviene Sellars possono costituire un appiglio significativo ai fini della dimostrazione del ruolo

⁵¹ Ivi, p. 319.

fondamentale del gioco linguistico argomentativo non solo in riferimento al discorso filosofico, ma anche rispetto alla pratica linguistica quotidiana. Tale dimostrazione, come sostenuto nel primo capitolo, non può, a nostro avviso, essere svolta dalla fondazione ultima, ma solo da una teoria articolata del linguaggio. In altre parole, la teoria di Sellars può aiutare a colmare un vuoto teorico che caratterizza la filosofia apeliiana, ovvero lo iato che nel pensiero apeliiano si apre tra argomentazione filosofica e comunicazione ordinaria, che il concetto di fondazione ultima non riesce a rimarginare.

Apel, sorprendentemente, considerata la sua ampia conoscenza della filosofia analitica, nei suoi testi cita Sellars assai di rado e non in riferimento a questo tema. Tale circostanza è sorprendente poiché *Empirismo e filosofia della mente*, dove viene illustrata la critica al Mito del Dato, può essere considerata una pietra miliare della seconda fase della filosofia analitica, al pari di *I due dogmi dell'empirismo* di Quine e *Le ricerche filosofiche* di Wittgenstein⁵². Inoltre, il pensiero di Sellars ha contribuito a scardinare l'empirismo che caratterizzava la prima fase della filosofia analitica, criticata anche da Apel per la sottovalutazione della dimensione sociale e comunicativa del linguaggio.

La critica di Sellars è rivolta al fondazionalismo che caratterizza le concezioni empiriste della conoscenza. Queste ultime temono un regresso infinito nel processo conoscitivo e sostengono l'esistenza di un fondamento della conoscenza, costituito dalla datità sensoriale. In altri termini, affermano che la conoscenza non inferenziale sia fondante rispetto a quella inferenziale. Per conoscenza inferenziale si intende una conoscenza che deriva da determinate premesse, le quali a loro volta sono delle conclusioni di altre premesse, in una catena potenzialmente infinita di inferenze. Per conoscenza non inferenziale si intende, invece, una conoscenza diretta, basata sulla semplice osservazione fenomenica e non sul nesso logico premesse-conclusioni. Affinché si possa parlare di un effettivo fondamento della conoscenza, occorre che esso non sia semplicemente una conoscenza non inferenziale, ma anche indipendente da altre conoscenze. Un esempio può aiutare a comprendere come una conoscenza possa essere non inferenziale ma, contemporaneamente, dipendente da altre conoscenze: Sarah chiede a Mark se la porta di una stanza sia chiusa o meno; Mark vede che la porta è chiusa e risponde affermativamente. In questa situazione Sarah ha una conoscenza inferenziale che la porta è chiusa, poiché si basa su un'informazione indiretta. Mark, al

⁵² Cfr. SELLARS 2004, p. VII.

contrario, possiede una conoscenza non inferenziale di questo fatto. Ma si può dire che la conoscenza di Mark è indipendente da altre conoscenze? In realtà no, perché, affinché Mark possa fornire la sua risposta, è necessario che egli conosca almeno il significato del termine “porta” e in quali circostanze una porta si possa considerare chiusa⁵³. Il fondamento della conoscenza, per essere realmente tale, deve essere una conoscenza che non si fonda a sua volta su nessun'altra conoscenza. I teorici dei dati sensoriali ritengono che questa nozione consenta di spiegare l'esistenza di una conoscenza con tali caratteristiche e, dunque, che la datità sensoriale rappresenti la base sulla quale si erge l'intera struttura della conoscenza umana.

Sellars sviluppa una critica approfondita della teoria dei dati sensoriali, la cui conseguenza è la distruzione del Mito del Dato. Innanzitutto, Sellars evidenzia come la nozione classica di dato sensoriale sia un ibrido di due idee: secondo la prima, alcuni episodi interiori (per esempio la sensazione di un colore o di una nota musicale) si verificano negli esseri umani senza presupporre alcun concetto e senza di essi sarebbe impossibile vedere un determinato colore o sentire una certa nota; la seconda idea afferma che alcuni episodi interiori sono conoscenze non inferenziali del fatto che un certo oggetto è di un determinato colore o che un suono è una determinata nota, e che essi costituiscono le condizioni necessarie della conoscenza empirica⁵⁴. Queste due idee mischiano due piani teorici assai diversi: la prima idea, infatti, rimanda a una spiegazione causale dei fenomeni percettivi, mentre la seconda si muove lungo la direzione di una spiegazione epistemologica di tipo fondazionale della conoscenza empirica. Per usare un linguaggio kantiano, i teorici del Mito del Dato non distinguono accuratamente tra *quid facti* e *quid iuris*, confondendo piano fattuale e piano normativo. Da tale confusione emerge l'idea portante dei sostenitori delle teorie dei dati sensoriali, ovvero che la sensazione di un triangolo rosso sia il paradigma della conoscenza empirica. Ma questa idea genera delle difficoltà che si possono riassumere in tre quesiti:

- La sensazione in questione andrebbe considerata come un tipo di particolare (strutturato come un triangolo), o come un tipo di credenza (strutturata come un enunciato)?
- La capacità di avere conoscenza empirica di questo tipo è acquisita attraverso l'esperienza o è ad essa antecedente?

⁵³ Cfr. MAHER 2014, p. 9.

⁵⁴ Cfr. SELLARS 2004, pp. 9-10.

- L'antecedenza rispetto a tutte le altre nostre conoscenze riguarda l'ordine della causalità o l'ordine della giustificazione e dell'evidenza?⁵⁵

Wittgenstein ha negato che gli episodi interiori possano fornire le premesse della conoscenza inferenziale poiché essi, in quanto privati, non fanno parte del discorso pubblico e dell'apprendimento del linguaggio. Secondo Sellars, la tesi di Wittgenstein è troppo forte nel senso che gli episodi interiori possono entrare a far parte del discorso pubblico, e troppo debole perché rifiutare l'esistenza degli episodi interiori non comporta necessariamente la distruzione del Mito del Dato. Il Mito, infatti, può assumere una forma più sottile e insidiosa, non ammettendo l'inferenza da "X appare F a S" a "X è F", ma comunque sostenendo che l'apparire di una determinata qualità di un oggetto a un osservatore costituisce una datità immediata⁵⁶. Per smontare questa ulteriore versione del Mito del Dato Sellars analizza il discorso dell'*apparire*, giungendo alla conclusione che esso risulta parassitario rispetto al discorso sull'*essere*. Tale conclusione è l'esito di un ragionamento che parte spiegando l'uso dei concetti con l'uso delle parole e ciò perché, come spiega Brandom, «Sellars è un pragmatista linguistico per quanto riguarda l'ordine concettuale; per lui, cioè, il possesso di un concetto coincide con la padronanza dell'uso di una parola. Di conseguenza, egli segue sistematicamente la metodologia di tradurre questioni di priorità concettuale in questioni riguardanti la relativa autonomia dei vari giochi linguistici»⁵⁷. Sellars sostiene che per poter utilizzare il discorso sull'apparire (X appare rosso), bisogna padroneggiare già il discorso sull'essere (X è rosso), sostanziando la sua tesi con una distinzione tra fornire resoconti e pratiche inferenziali.

Brandom spiega chiaramente la differenza tra queste due diverse attività linguistiche: ciò che le distingue è il fatto che la prima (in cui rientra il discorso sull'apparire) non comporta l'assunzione di impegni rispetto a ciò che viene riferito, mentre la seconda sì. Ma anche rispetto alla prima, bisogna sottolineare che essa ha delle caratteristiche che la differenziano dalle risposte agli stimoli degli animali. Un pappagallo che viene addestrato a dire "rosso" in presenza di oggetti di colore rosso agisce secondo meccanismi differenti rispetto a quelli che sono alla base dei resoconti non inferenziali degli esseri umani: questi ultimi presuppongono la padronanza dei ruoli inferenziali del concetto di rosso, ovvero le conclusioni che si possono trarre da questo concetto e le

⁵⁵ BRANDOM 2004, p. 101.

⁵⁶ Cfr. SELLARS 2004, p. 20; cfr. BRANDOM 2004, p. 105.

⁵⁷ BRANDOM 2004, p. 106.

premesse da cui deriva. Proprio per questo anche un resoconto non inferenziale in presenza di un oggetto che appare rosso presuppone il saper maneggiare inferenzialmente il concetto di rosso. Alla base di questa tesi vi è la distinzione operata da Brandom tra *sentience* e *sapience*: con la prima nozione si intende l'essere vigili e coscienti e il possedere delle disposizioni alla risposta che caratterizzano il comportamento degli animali; con la seconda la capacità di usare concetti in modo inferenziale che costituisce la peculiarità delle pratiche linguistiche umane. Di conseguenza, la differenza tra un resoconto del tipo "X appare F" e un'affermazione "X è F" non risiede nel fatto che nel primo caso si è in presenza di una datità immediata che non richiede l'uso di alcun concetto, quanto, piuttosto, nella circostanza che nel primo caso si assumono degli impegni minori rispetto a quanto detto. Si prendano i tre enunciati (I) la mela laggiù è rossa, (II) la mela laggiù appare rossa, (III) appare esservi una mela rossa laggiù⁵⁸. Nel primo caso si approva sia l'esistenza della mela che il suo essere rossa; nel secondo solo l'esistenza della mela; nel terzo non si approva né l'esistenza della mela né il suo essere rossa. La capacità di approvare in modi differenti lo stesso contenuto proposizionale richiede il possesso di molti concetti e, nel caso specifico, del concetto di rosso, grazie a cui è possibile fornire un resoconto di un oggetto rosso quando si è in presenza di esso. Richiede, in altre parole, una consapevolezza di tipo inferenziale, ovvero in grado di sviluppare connessioni tra concetti che instaurano tra loro una relazione premessa-conclusione. Ciò significa che l'uso inferenziale dei concetti è fondante rispetto ai resoconti non inferenziali:

Un resoconto o una credenza possono appropriatamente essere chiamati «non inferenziali» soltanto nel senso che, in quella specifica occasione, l'impegno del reporter nei confronti di un contenuto articolato in modo essenzialmente inferenziale è indotto in modo non inferenziale – vale a dire, in risposta a qualche circostanza al contorno non linguistica, non epistemica, piuttosto che in risposta a un'altra credenza o asserzione. Le credenze non inferenziali non costituiscono un livello autonomo di discorso: non potrebbe esistere un gioco linguistico fatto interamente di resoconti non inferenziali. [...]. Affinché alcuni enunciati possano avere usi non inferenziali, è necessario che altri enunciati abbiano usi inferenziali. Infatti, il contenuto concettuale espresso da un enunciato (ciò che è creduto)

⁵⁸ Cfr. BRANDOM 2004, p. 112; cfr. SELLARS 2004, p. 33.

implica essenzialmente la sua potenzialità a fungere da premessa e conclusione di inferenze⁵⁹.

La citazione esprime chiaramente la differenza, sopra accennata, tra *sentience*, ovvero l'essere semplicemente vigili nel senso di avere una disposizione alla risposta alla presenza di un oggetto colorato (che può esercitare anche un pappagallo o un sensore artificiale), e *sapience*, l'essere consapevoli degli esseri umani, che si sostanzia nella capacità di svolgere connessioni inferenziali tra concetti. Questa capacità sfocia nella pratica di saper giustificare le proprie credenze, di essere in grado di inserirle nello spazio logico delle ragioni.

Nella parte finale di *Empirismo e filosofia della mente* Sellars introduce il Mito di Jones, volto a chiarire un concetto fondamentale su cui si basano le teorie della datità, quello di episodio interiore. Come già detto, Sellars non segue Wittgenstein nella negazione dell'esistenza degli episodi interiori, ma sostiene che essi non possono costituire il fondamento epistemico su cui si erge la conoscenza umana. Il mito immagina l'esistenza di creature dotate di linguaggio, che Sellars definisce ryleano: esso è dotato solo di un vocabolario descrittivo applicato a proprietà pubbliche di oggetti pubblici collocati nello spazio e che durano nel tempo. Il mito vuole chiarire come si possa giungere ad acquisire un linguaggio che consenta di parlare di episodi interiori ed esperienze immediate⁶⁰. Sellars si chiede che cosa vada aggiunto a questo linguaggio affinché esso consenta a chi lo possiede di riconoscere se stessi e gli altri come animali che «*pensano, osservano, hanno impressioni e sensazioni* nel senso che questi termini hanno per noi»⁶¹. Innanzitutto, andrebbe aggiunta la dimensione semantica che consente di dire che cosa significano le espressioni verbali utilizzate e se esse sono vere o false. Questa dimensione permette, inoltre, di parlare dei pensieri nel modo in cui lo facciamo noi, attribuendo ad essi intenzionalità e direzionalità. La tentazione, afferma Sellars, è quella di ricondurre l'intenzionalità, classicamente associata agli episodi mentali, alla funzione semantica del linguaggio e ciò porta a questo dilemma: «il mio problema, ora, è vedere se riesco a conciliare la concezione classica che considera i pensieri come episodi interiori non identificabili né col comportamento manifesto né con le immagini verbali – e a cui ci si riferisce propriamente usando il vocabolario dell'intenzionalità –

⁵⁹ BRANDOM 2004, p. 120.

⁶⁰ Cfr. SELLARS 2004, p. 66.

⁶¹ Ivi, p. 67.

con l'idea che le categorie dell'intenzionalità sono, in definitiva, categorie semantiche riguardanti le produzioni verbali manifeste»⁶².

Il secondo stadio di arricchimento del linguaggio illustrato nel Mito di Jones riguarda il discorso teorico: bisogna supporre che le creature del mito abbiano la possibilità di elaborare teorie, seppur vaghe, che consentano, per esempio, di distinguere proprietà causali e proprietà osservabili dei fenomeni. In particolare, Sellars assume che si tratta del vocabolario teorico della psicologia comportamentista. A questo punto entra in gioco la figura di Jones il quale, cercando di spiegare che i suoi simili si comportano in modo intelligente non solo quando si è in presenza di episodi verbali manifesti, ma anche quando questi non compaiono, elabora una teoria secondo cui gli episodi verbali manifesti non sono altro che la conclusione di un processo che inizia da alcuni episodi interiori, ovvero sostiene che il linguaggio manifesto derivi dal linguaggio interiore⁶³. Quest'ultimo non va identificato con le immagini mentali, poiché il concetto di immagine non appartiene al vocabolario di Jones e dei suoi simili. Piuttosto, Jones applica le categorie semantiche che caratterizzano il linguaggio manifesto agli episodi interiori. Supponendo che Jones chiami "pensieri" questo genere di episodi interiori, si deve dire che essi non sono empirici, in quanto entità non osservabili. Inoltre, non bisogna interpretare il nesso tra tali pensieri e il linguaggio manifesto come quello sussistente tra intenzioni e movimenti volontari; al contrario, la teoria di Jones è conciliabile con la tesi che, per avere pensieri, occorre aver acquisito padronanza del linguaggio pubblico e che, solo dopo che ciò sia avvenuto, è possibile che si abbiano pensieri senza la presenza di episodi verbali manifesti. Una ulteriore considerazione che svolge Sellars sottolinea come gli episodi interiori previsti dalla teoria di Jones non debbano essere identificati con le esperienze immediate, poiché Jones non possiede un simile concetto. Il punto a cui vuole giungere Sellars è il seguente: una volta che le creature del mito iniziano a esprimersi seguendo i termini della teoria di Jones, «quello che inizialmente era un linguaggio con un uso puramente teorico ha acquisito un ruolo per fornire resoconti»⁶⁴, i quali esprimono un accesso privilegiato rispetto ai propri pensieri.

⁶² Ivi, pp. 68-69.

⁶³ Cfr. ivi, p. 76.

⁶⁴ Ivi, p. 79.

La tesi che vuole sostenere Sellars introducendo il Mito di Jones è che anche gli episodi interiori o pensieri hanno una natura intersoggettiva, pure se questo non vuol dire eliminare completamente il loro aspetto privato:

A mio modo di vedere, questa storia ci aiuta a capire che i concetti riguardanti gli episodi interiori come i pensieri sono, in modo primario ed essenziale, intersoggettivi, intersoggettivi come il concetto di positrone, e che il loro ruolo nel fornire resoconti – il fatto che ciascuno di noi abbia accesso privilegiato ai propri pensieri – rappresenta un aspetto del loro uso che si innesta e presuppone questo statuto intersoggettivo. Ciò che il mito dimostra è che il fatto che il linguaggio sia essenzialmente un conseguimento intersoggettivo, e che venga appreso in contesti intersoggettivi – [...] – è compatibile con la «privatezza» degli «episodi interiori». Inoltre, esso chiarisce che la privatezza in questione non è una privatezza assoluta. Infatti, benché il mito riconosca che questi concetti vengono usati per fornire resoconti in cui non si procede traendo inferenze a partire da evidenza comportamentale, è anche vero che, in base a esso, il fatto che il comportamento manifesto costituisca evidenza a sostegno di questi episodi risulta incorporato nella logica stessa di questi concetti, così come è incorporato nella logica stessa del linguaggio molecolare il fatto che il comportamento osservabile dei gas costituisca evidenza a sostegno degli episodi molecolari⁶⁵.

Il Mito di Jones prevede un ulteriore passaggio, un altro arricchimento del linguaggio, che consenta di maneggiare il concetto di esperienza immediata. A tal fine Sellars immagina che Jones introduca nella sua teoria la nozione di “impressione”, volta a spiegare il fenomeno della percezione sensibile. Le impressioni identificano una classe di episodi interiori che costituiscono l’esito finale dell’azione esercitata dagli oggetti fisici su varie parti del corpo del soggetto percipiente. A questo punto Sellars sottolinea un aspetto molto importante, che riguarda i particolari del mondo del senso comune: essi, afferma, sono composti da libri, rumori, cani, persone, e dallo spazio-tempo, e non da dati sensoriali⁶⁶. Le impressioni, invece, vengono identificate con questi ultimi, perché la teoria viene presentata come un modello, il quale prevede che ciò che si presenta nei soggetti percipienti siano repliche, e non percezioni di repliche. Il linguaggio delle impressioni consente di riferirsi a episodi interiori come l’apparire a

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 81.

qualcuno come se vi fosse un oggetto fisico rosso e triangolare laggiù: Jones, come nel caso dei pensieri, insegna ai suoi simili ad utilizzare tale linguaggio per fornire dei resoconti. Il linguaggio delle impressioni, unito a quello dei pensieri, consente di trasformare in forma discorsiva il fenomeno degli episodi interiori. Ma, come nel caso dei pensieri, anche per le impressioni vale la considerazione che esse sono dei concetti concernenti alcuni episodi interiori i quali «possono essere, in modo primario ed essenziale, *intersoggettivi*, senza essere riducibili a sintomi comportamentali manifesti, e che il ruolo di questi concetti nel fornire resoconti – ruolo che essi svolgono nell'introspezione (il fatto che ciascuno di noi abbia un accesso privilegiato nei confronti delle proprie impressioni) -, rappresenta un aspetto di questi concetti che si *innesta su e presuppone* il loro ruolo nel discorso intersoggettivo»⁶⁷. Con l'introduzione del concetto di impressioni nasce, nella comunità di Jones, la tendenza a interpretare i particolari, di cui tale concetto consente di parlare, come se fossero dei dati, antecedenti a ogni conoscenza. Alla fine del saggio Sellars si chiede se quello di Jones sia effettivamente un mito o se, piuttosto, esso rappresenti il percorso intellettuale dell'essere umano nel suo processo di autointerpretazione, il quale ha condotto alla nascita del Mito del Dato:

Ho usato un mito per uccidere un mito – il Mito del Dato. Ma è davvero un mito il mio? O il lettore non riconoscerà forse in Jones l'uomo stesso nel bel mezzo del suo viaggio dai grugniti e dai lamenti della caverna fino al discorso sottile e articolato del salotto, del laboratorio, dello studio, al linguaggio di Henry e William James, di Einstein e di quei filosofi che, nel loro sforzo di trascendere il discorso per pervenire a un *arché* trascendente il discorso, hanno fornito quella che, in assoluto, è la dimensione più curiosa?⁶⁸

Ciò che dimostra il saggio di Sellars è che la conoscenza e il linguaggio umani si muovono nello spazio delle ragioni, ovvero hanno alla loro base la pratica della giustificazione, la quale assume corpo nell'utilizzo dei nessi inferenziali tra concetti. Ogni forma di presunta datità e immediatezza presuppone già l'acquisizione e il maneggiamento di determinati concetti. Ciò che contraddistingue la conoscenza umana non è l'introspezione o la presunta immediatezza delle impressioni, quanto piuttosto

⁶⁷ Ivi, p. 86.

⁶⁸ Ivi, p. 87.

sapersi muovere nello spazio delle ragioni traendo inferenze secondo la forma premesse-conclusioni.

La linea di pensiero di Sellars trova un importante precursore nel fondatore del pragmatismo: Charles Sanders Peirce. Come già sottolineato, Peirce rappresenta il pensatore che più di tutti ha influenzato la filosofia apeliiana e con il quale Apel si è trovato in disaccordo assai di rado. Uno dei tratti fondamentali del variegato pensiero peirceano, che costituisce lo sfondo di tutte le sue idee, è la cosiddetta critica al cartesianesimo, che viene svolta in particolare in due saggi del 1868: «Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man» e «Some Consequences of Four Incapacities».

Si può dire che al centro delle riflessioni di Peirce vi è, come nel caso di Sellars, una critica al Mito del Dato, che nel linguaggio del filosofo americano assume il nome di *intuizione*, intendendo con questa nozione una cognizione non determinata da precedenti cognizioni dello stesso oggetto. La prima questione che discute Peirce è se tramite la semplice contemplazione di una cognizione, indipendentemente da ogni precedente conoscenza e senza utilizzare il ragionamento per segni, siamo in grado di stabilire se quella cognizione è stata determinata da una cognizione precedente o se si riferisce immediatamente al suo oggetto. Anche se espresso con una terminologia differente, è evidente che il problema affrontato è il medesimo di *Empirismo e filosofia della mente*: i sostenitori del Mito del Dato sostengono l'esistenza di una cognizione non inferenziale, ovvero immediata e non basata su un ragionamento, e indipendente da ogni altra cognizione. Ciò che in realtà si domanda Peirce è se sia possibile capire intuitivamente se si è in presenza di un'intuizione oppure di una cognizione dipendente da un'altra cognizione. In altre parole, che si diano delle intuizioni non viene messo in dubbio; ciò che risulta problematico è la possibilità di riconoscerle in modo intuitivo. Secondo Peirce, non c'è evidenza che vi sia tale facoltà, a parte il fatto che noi sentiamo di possederla. Ma questa sensazione può essere considerata infallibile? Secondo Peirce la risposta è negativa e ciò è dimostrato da alcuni esempi. Uno di essi riguarda la psicologia della testimonianza: per i testimoni è molto complicato distinguere ciò che è stato visto da ciò che è stato inferito, come nel caso della descrizione di un trucco di un prestigiatore fornita da uno spettatore che non ha capito il meccanismo sottostante al trucco. Solo tramite dei segni è possibile giungere a separare ciò che è stato effettivamente visto da ciò che è stato inferito. Anche per quanto riguarda il sogno, noi

possiamo distinguerlo dalla realtà solo ricorrendo a delle “marche”, poiché il mero contenuto non ci può aiutare in alcun modo⁶⁹. Pure la percezione dello spazio e del tempo si fonda su un processo inferenziale: l’estensione, per esempio, è un concetto che riduce a unità le singole impressioni sensibili le quali, anche prese assieme, senza di esso costituiscono un groviglio inesplicabile; lo stesso vale per la concezione di tempo, che ha la funzione di riportare a unità la molteplicità delle sensazioni, a partire da cui è impossibile avvertire con immediatezza il corso del tempo⁷⁰. Gli argomenti di Peirce sono di diversa natura e non definitivi⁷¹, ma ciò che qui interessa è la riconduzione persino della più semplice percezione a un processo inferenziale. A ciò si connette il rifiuto dell’introspezione: solo da segni esterni noi inferiamo l’esistenza di “fatti interni”; anche l’esistenza di un “io individuale” è l’esito di un’inferenza che il bambino compie in base all’esperienza dell’errore, che lo porta a concludere che sussiste una differenza tra il proprio io e quello altrui. Da tali premesse Peirce arriva alla fondamentale acquisizione che tutto il pensiero è pensiero in segni: «[s]e ci basiamo sui fatti esterni, i soli casi di pensiero che possiamo trovare sono quelli di pensiero in segni. È chiaro che nessun altro pensiero può essere evidenziato da fatti esterni. Ma abbiamo visto che il pensiero si può conoscere solamente attraverso i fatti esterni. Dunque, il solo pensiero che è possibile conoscere è, senza eccezione, il pensiero in segni. Ma il

⁶⁹ «Un sogno, per quanto riguarda il suo contenuto, è esattamente simile a un’esperienza reale. Si confonde con tale esperienza. Eppure tutti credono che i sogni siano determinati da cognizioni precedenti, secondo le leggi di associazione delle idee, ecc. Se si dice che nei sogni la facoltà di riconoscere intuitivamente le intuizioni è intorpidita, io replico che questa è una mera supposizione senz’altra base. D’altronde, anche quando ci svegliamo, troviamo che il sogno differiva dalla realtà solo per certe *marche*: oscurità e frammentarietà. Non di rado un sogno è così vivido che il suo ricordo è scambiato per il ricordo di un evento effettivamente esistito» (CP 5.217; PEIRCE 2003, pp. 319-320).

⁷⁰ «È ovviamente impossibile che il corso del tempo sia avvertito in maniera immediata. Perché, in tal caso, in ogni istante dovrebbe esserci un elemento di questa sensazione. Ma in un istante non c’è durata, e quindi nessuna sensazione immediata di durata. Perciò, nessuna di queste sensazioni elementari è una sensazione immediata di durata; e quindi non lo è la somma di tutte. D’altronde, le impressioni di qualsiasi momento sono molto complicate contenendo tutte le immagini (o gli elementi delle immagini) di senso e memoria, la cui complessità è riducibile a semplicità mediata per mezzo della concezione del tempo» (CP 5.223; PEIRCE 2003, p. 322).

⁷¹ Fumagalli lamenta la mancanza di argomentazioni realmente critiche sulla questione della possibilità dell’intuizione: «[i]n realtà, al di là della complessità di alcuni esempi, che può impressionare il lettore, la struttura dell’argomentazione è molto semplice: Peirce mostra come per avere la certezza su alcune cose non basti un atto singolo, ma sia necessario un confronto fra varie percezioni, e comunque fra vari atti conoscitivi. Da tali premesse lui conclude che in questi casi non si attua un’intuizione. Dobbiamo però osservare, che – anche se questo fosse vero – il ragionamento non conclude, perché l’aver negato l’intuizione in alcuni casi non significa che essa non si dia in assoluto. Quello che manca a questa argomentazione è un’analisi veramente critica della questione, che la affronti radicalmente» (FUMAGALLI 1995, pp. 57-58).

pensiero che non può essere conosciuto non esiste. Perciò ogni pensiero deve essere necessariamente pensiero in segni» (CP 2.251)⁷².

Ora bisogna vedere più nel dettaglio le tre inferenze in cui si articola il pensiero in segni. La deduzione è un'inferenza analitica che ha la forma del sillogismo in Barbara, in cui viene applicata una regola espressa nella premessa maggiore del sillogismo. L'induzione, invece, non può essere ridotta a questa forma: essa è un procedimento sintetico che ha un carattere fallibile, ed è il metodo con cui si verifica la validità delle ipotesi o abduzioni, che costituiscono il mezzo vero e proprio con cui si ottengono nuove conoscenze e vengono spiegati nuovi fenomeni. La differenza tra i tre tipi di inferenze è dovuta alla diversa configurazione che assumono al loro interno *regola*, *caso* e *risultato*. La deduzione procede applicando la regola a un caso per giungere al risultato: tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi (regola); questi fagioli sono di questo sacco (caso); questi fagioli sono bianchi (risultato). L'induzione parte dal caso e dal risultato per arrivare a formulare una regola: questi fagioli sono di questo sacco (caso); questi fagioli sono bianchi (risultato); tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi (regola). L'abduzione, dalla regola e dal risultato, inferisce il caso; supponendo di entrare in una stanza in cui sono presenti molti sacchi contenenti diversi tipi di fagioli, dopo aver visto che ci sono dei fagioli bianchi su un tavolo, e che uno dei sacchi contiene solo fagioli bianchi, inferisco che i fagioli sul tavolo appartengono a quel sacco. Quindi abbiamo: tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi (regola); questi fagioli sono bianchi (risultato); questi fagioli sono di questo sacco (caso)⁷³. La fallibilità dell'induzione poggia sul fatto che noi asseriamo una regola riguardante un'intera classe di oggetti, anche se possiamo constatare la validità della regola in un numero finito di casi; la fallibilità dell'abduzione è dovuta, invece, alla circostanza che noi applichiamo un concetto a un oggetto basandoci solo su alcune determinazioni di quell'oggetto. Ogni percezione ha, secondo Peirce, una forma abduitiva ed è di conseguenza fallibile⁷⁴.

⁷² PEIRCE 2003, p. 329.

⁷³ Cfr. PEIRCE 2003, p. 465 (CP 2.623). Secondo Habermas, il concetto di "abduzione" racchiude due accezioni non distinte adeguatamente da Peirce: «Peirce ha riunito sotto il nome di abduzione due diversi procedimenti senza differenziarli in modo sufficientemente chiaro. Da una parte egli intende per abduzione unicamente l'impiego di una ipotesi di legge per la spiegazione causale: noi inferiamo perciò il caso da un risultato con l'aiuto di una regola valida. Questa inferenza conduce ad un'ipotesi di spiegazione che può essere a sua volta sottoposta a verifica. [...] L'impiego dell'abduzione rilevante per la ricostruzione della possibilità del progresso scientifico è però quello dell'*innovazione*. Muovendo da un (inaspettato) risultato noi *cerchiamo* una regola con il cui aiuto possiamo inferire al caso: la regola stessa non viene dunque ancora supposta come valida» (HABERMAS 1990, p. 116).

⁷⁴ Marzocchi fornisce il seguente esempio di percezione abduitiva: «[c]osì, ad esempio, vedendo una grossa macchia luminosa nel cielo e avvertendo una sensazione di calore diciamo "Questo è il sole"»

La disamina della critica di Sellars al Mito del Dato e della critica di Peirce circa l'esistenza di una facoltà umana che consenta di distinguere intuitivamente le intuizioni immediate dalle cognizioni che hanno origine da ragionamenti è servita per mettere in luce un filone di pensiero che identifica l'inferenza e la pratica di giustificare razionalmente le proprie asserzioni come nucleo centrale della razionalità e del linguaggio umani. La filosofia del linguaggio apeliiana appartiene, a tutti gli effetti, a questa linea di pensiero anche se, come già sottolineato, presenta delle ambiguità riguardo alla costituzione del contenuto proposizionale degli atti linguistici. Da una parte, Apel afferma che il significato della componente proposizionale degli atti linguistici si può spiegare ricorrendo alla concezione semantica classica vero-condizionale; dall'altro sostiene che la pretesa di verità delle asserzioni può essere riscattata solo lungo la direttrice pragmatica dello scambio di argomenti. Apel, riprendendo un'idea di Habermas, afferma che per spiegare la pratica linguistica umana occorre introdurre il concetto di competenza comunicativa, come complemento rispetto a quello di competenza linguistica (che si può anche chiamare competenza semantica, per renderlo più perspicuo). Pedroni sostiene che la competenza semantica non può essere interamente ricondotta a quella comunicativa, che una teoria formale del significato non può fondarsi su basi esclusivamente pragmatiche. La formalizzazione a livello pragmatico può rendere ragione della distinzione tra diversi tipi di atti linguistici, ma non può spiegare la costituzione di differenti contenuti proposizionali. L'affiancamento di due teorie del significato proposta da Apel riguardo alle asserzioni non risulta soddisfacente. Si può supporre che Apel sia d'accordo con la convinzione di Pedroni secondo cui l'esito delle teorie – come quella del secondo Wittgenstein – che identificano il significato linguistico con l'uso pragmatico degli enunciati sia forzatamente quello di una rinuncia a elaborare una teoria formale del significato, proprio perché quest'ultimo risulta dipendente da pratiche sociali o forme di vita legate a contesti storici mutabili, e proprio per questo non vuole correre il rischio di riassorbire

(ovvero percepiamo il sole). Ma il significato di "sole" comprende, oltre alle note fonte-di-luce, fonte-di-calore, anche quella di sorgere e tramontare, che noi non abbiamo esperita. La nostra attribuzione è stata di natura abduttiva, in quanto, a partire da alcune qualità di fatto esperite (luce, calore), in base al fatto che esse sono note implicarne altre (sorgere, tramontare, ecc.), abbiamo asserito l'esistenza dell'oggetto adeguatamente reso dal loro insieme. Evidentemente si tratta di un'ipotesi, che risulta però controllabile sulla scorta di future esperienze (nel nostro esempio, il verificarsi o meno della macchia luminosa» (MARZOCCHI 2001, p. 53). In realtà, subito dopo, Marzocchi afferma che non è affatto ovvio che la conoscenza funzioni in questo modo, poiché manca una vera e propria giustificazione di questa teoria, anche se essa potrebbe essere rinvenuta nei presupposti indubitabili dell'argomentazione, tra i quali rientra la necessaria presupposizione che il linguaggio sia un luogo di accertamento del vero (cfr. *ivi*, p. 54).

interamente la dimensione semantica all'interno di quella pragmatica. Ma è proprio vero che si è costretti a scegliere tra queste due alternative: eliminazione della dimensione semantica a favore di quella pragmatica e rinuncia all'elaborazione di una teoria formale del significato da un lato, oppure centralità della competenza semantica nella spiegazione del significato delle espressioni linguistiche?

In realtà Robert Brandom, discepolo di Sellars, insieme al quale e a John McDowell forma la cosiddetta Scuola di Pittsburgh⁷⁵, ha sviluppato una teoria che può costituire una terza via rispetto alle due alternative sopraelencate. Nel suo pensiero, infatti, pragmatica e semantica sono strettamente intrecciate e la prima rappresenta il fondamento della seconda senza, per questo motivo, rinunciare all'ambizione di formulare una teoria formale del significato. L'approccio di Brandom assume il nome di inferenzialismo, poiché ravvede nel gioco linguistico dello scambio di ragioni, le quali hanno la struttura premesse-conclusioni, il tratto distintivo del linguaggio e della razionalità umana. La semantica del ruolo inferenziale sostiene che il contenuto dei nostri pensieri e dei nostri concetti, che nella concezione di Brandom risulta indistinguibile dal contenuto proposizionale delle espressioni linguistiche, si identifica con le conseguenze derivanti dall'utilizzo di un determinato concetto. Più in particolare queste conseguenze riguardano il ruolo che un concetto riveste come premessa o come conclusione di altri concetti. Si prenda per esempio il concetto di rosso: afferrare questo concetto non significa essere in grado semplicemente di affermare "questo oggetto è rosso" di fronte a un oggetto rosso, ma sapere, per esempio, che il rosso è un colore, che è diverso dal verde, e altre cognizioni collegate. In altre parole, per padroneggiare un concetto bisogna conoscerne altri e saperli collegare secondo il nesso premesse-conclusioni: bisogna sapersi muovere nello spazio delle ragioni. L'inferenzialismo rappresenta un'alternativa alle concezioni del linguaggio che mettono al centro le nozioni di rappresentazione e di condizioni di verità, secondo cui comprendere il senso di un'espressione linguistica significa sapere che cosa succede nel mondo se essa è vera. Secondo Brandom, al contrario, la nozione di verità non riveste un ruolo centrale: comprendere il senso di un'espressione linguistica significa saper applicare correttamente i nessi inferenziali riguardanti il concetto o i concetti da essa veicolati.

⁷⁵ V. MAHER 2014.

Pietro Salis ha illustrato efficacemente quali sono i motivi che possono condurre a preferire una teoria semantica inferenzialista rispetto a una teoria semantica vero-condizionale⁷⁶:

1) Innanzitutto, l'inferenzialismo rappresenta la conseguenza della critica di Sellars al Mito del Dato la quale, come abbiamo visto, si rivolge contro le idee classiche dell'empirismo, secondo cui l'esperienza sensibile determina il significato e la verità dei nostri asserti empirici. La percezione, secondo l'ottica inferenzialista, costituisce un fattore necessario ma non sufficiente ad afferrare i concetti percettivi: è necessario, oltre ad essa, saper padroneggiare le inferenze derivanti da un determinato concetto.

2) L'inferenzialismo fornisce una risposta soddisfacente al cosiddetto puzzle di Frege, ovvero alla distinzione tra senso e riferimento. Come si spiega il fatto che due espressioni linguistiche che si riferiscono allo stesso oggetto possano avere due sensi differenti? L'inferenzialismo sostiene che il riferimento non è sufficiente a spiegare il significato dei nostri enunciati. Quest'ultimo è determinato dal ruolo inferenziale dei concetti veicolati dalle espressioni linguistiche. Riprendendo l'esempio classico di Frege si può dire che le inferenze derivanti dall'espressione "stella della sera" sono diverse da quelle derivanti dall'espressione "stella del mattino", nonostante esse si riferiscano al medesimo oggetto (Venere). L'approccio sviluppato da Brandom consente di rendere ragione anche delle minime differenze rispetto al senso di espressioni coreferenziali.

3) L'inferenzialismo spiega in maniera sistematica i nessi tra percezioni, credenze e azioni. Si tratta, da questo punto di vista, di una teoria funzionalista che intende questi tre fenomeni secondo le transizioni inferenziali che instaurano reciprocamente: «transizioni in entrata nel linguaggio (vale a dire input provenienti dal sistema percettivo – che abilitano certe disposizioni affidabili alla risposta), mosse intra-linguistiche (relazioni inferenziali tra espressioni linguistiche), e transizioni in uscita dal linguaggio (corsi d'azione che possono dipendere da forme di ragionamento pratico)»⁷⁷.

⁷⁶ Cfr. SALIS 2016, pp. 33-38.

⁷⁷ Ivi, pp. 35-36.

4) L'inferenzialismo come teoria semantica intrattiene rapporti stretti con l'inferenzialismo logico. Anche se al centro della teoria di Brandom vi è la nozione di inferenza materiale, contrapposta a quella di inferenza formale tipica dell'inferenzialismo logico, le due teorie hanno in comune la spiegazione del significato degli enunciati in base al loro ruolo in qualità di premesse e di conclusioni di altri enunciati. Più in particolare, l'inferenzialismo di Brandom distingue tra circostanze corrette di applicazione e conseguenze corrette di applicazione di un determinato concetto: questi due fattori stabiliscono il significato di quel concetto. La mossa decisiva di Brandom è quella di applicare queste nozioni non solo ai concetti logici, ma anche a quelli ordinari.

5) L'inferenzialismo, infine, consente di spiegare al meglio alcune distinzioni fondamentali per ogni teoria dei concetti. Più nel dettaglio, sono tre le distinzioni che interessano Brandom: quella tra concetti che etichettano e concetti che descrivono; tra contenuti concettuali assertori e ingredienti; tra concetti esprimibili con predicati semplici e concetti esprimibili con predicati complessi. La prima distingue tra concetti intesi come semplici risposte a stimoli percettivi, per esempio l'utilizzo del concetto di rosso di fronte a un oggetto rosso percepito, e pertanto non informativi, e concetti che sono informativi nella misura in cui si inseriscono nel gioco del dare e chiedere ragioni, ovvero esplicitano i nessi inferenziali che strutturano il contenuto di quel concetto; la seconda distinzione rimanda alla differenza tra contenuto proposizionale e forza pragmatica di un atto linguistico: lo stesso contenuto può essere utilizzato per formare atti linguistici differenti; infine, la terza distinzione risale a Frege e concerne la differenza tra predicati a un posto come nell'enunciato "Giovanni ama Maria" e, per esempio, predicati a tre posti come nell'enunciato "Ernesto apprezza il cibo preparato da Federica e la musica consigliata da Barbara". La teoria di Brandom, che fa derivare il significato dei concetti dalle circostanze e dalle conseguenze di applicazione degli enunciati, è in grado di rendere perspicua tale distinzione.

Ciò che interessa in questa sede è il tentativo di Brandom di rendere la semantica dipendente dalla pragmatica. La correttezza delle inferenze che determinano i contenuti dei concetti veicolati dagli enunciati linguistici deriva dagli atteggiamenti normativi (*normative attitudes*) dei soggetti partecipanti alla pratica discorsiva del dare e chiedere

ragioni. Il concetto di “norma” rimanda a quello di “accordo con una regola”, in base a cui si può valutare se un’azione o un giudizio si conformino effettivamente a una determinata norma; quindi è il caso di evidenziare la concezione di regolarità sostenuta da Brandom. Il filosofo di Pittsburgh distingue due linee di pensiero fondamentali, una risalente a Kant e una a Wittgenstein. La prima fa dipendere le nozioni normative di correttezza e scorrettezza dalla relazione con una regola esplicita. Brandom denomina “regolismo” (*regulism*) questa opzione teorica che concepisce le regole che sanzionano la correttezza di un’azione come prescrizioni proposizionalmente esplicite⁷⁸, un’opzione di stampo platonico che accomuna Kant e Frege. Il problema fondamentale di questo approccio è stato messo in luce da Wittgenstein con l’argomento del regresso: per valutare se un comportamento si è svolto in accordo con una regola è necessaria una ulteriore regola che stabilisca quali sono i casi di applicazione corretta di tale regola; ma ciò vale anche per la seconda regola e così via all’infinito. Tale circostanza deriva dal fatto che, in linea di principio, senza introdurre regole ulteriori, è possibile rendere ogni comportamento o azione compatibile con una determinata regola. Il problema deriva dall’interpretazione di una regola: interpretare una regola è necessario affinché si possa stabilire se un’azione è conforme o meno alla regola; ma l’interpretazione deve basarsi su un’ulteriore regola e in questo modo si innesca il regresso all’infinito. La conclusione di questo argomento è che «there is a need for a pragmatist conception of norms – a notion of primitive correctnesses of performance *implicit* in *practice* that precede and are presupposed by their *explicit* formulation in *rules* and *principles*. [...]. There is a kind of correctness that does not depend on explicit justifications, a kind of correctness of practice»⁷⁹. Wittgenstein sostiene che esiste un modo di seguire una regola che non richiede un’interpretazione della stessa: seguire una regola, da questo punto di vista, significa agire ciecamente secondo abitudini acquisite e incorporate. Ciò rimanda alla distinzione tra *know-how* e *know-that*, ovvero tra sapere implicito e sapere esplicito: seguire una regola è una faccenda che riguarda il *know-how*, un saper fare che non richiede una esplicitazione proposizionale, la quale ultima, come visto, condurrebbe a un regresso infinito delle regole. L’argomento del regresso porta Wittgenstein (e Sellars) a rifiutare la concezione intellettualistica regolista e a preferire l’opzione pragmatica, che considera le regole come abitudini e pratiche acquisite, le quali sono il nucleo della normatività che guida la nostra attività linguistica.

⁷⁸ Cfr. BRANDOM 1998, p. 19.

⁷⁹ Ivi, pp. 21-22.

Il rifiuto della concezione regalista potrebbe condurre a una concezione opposta, che Brandom definisce *regularismo* (*Regularism*): «[s]ince the regress arises when the rule-following model of being bound by norms is applied to the agent, one strategy for avoiding it is to shift to a different model. Perhaps rules are relevant only as describing regularities, and not as being followed in achieving them»⁸⁰. L'attrazione esercitata da tale concezione risiede nel fatto che essa offre una spiegazione del comportamento secondo regole senza ricorrere alla loro interpretazione, evitando così l'obiezione del regresso. Spetta al teorico esplicitare proposizionalmente le regolarità cui si conformano le azioni di una comunità linguistica; i singoli soggetti non sono costretti a farlo. Il problema del regularismo è quello di oscurare la fondamentale distinzione tra valutazioni normative e leggi fisiche. Secondo Brandom, uno dei più grandi meriti di Kant è quello di aver concepito l'intenzionalità in termini normativi. Per intenzionalità si intende il riferirsi dei contenuti dei nostri concetti e atti linguistici a qualcosa di esterno alla mente. Kant ha inteso i concetti come regole che specificano come qualcosa *deve* essere fatto e quindi ha trasformato in senso normativo la concezione classica che interpretava gli stati intenzionali come mere rappresentazioni di stati di cose: «[b]eing in an intentional state or performing an intentional action accordingly has a normative significance. It counts as undertaking (acquiring) an obligation or commitment; the content of the commitment is determined by the rules that are the concepts in terms of which the act or state is articulated. Thus Kant's version of the sort of demarcation criterion being considered picks us out as distinctively *normative*, or rule-governed, creatures»⁸¹. La concezione regularista non consente di rendere ragione della normatività che distingue gli stati intenzionali degli esseri umani da quelli degli altri animali, poiché non differenzia ciò che viene effettivamente fatto da ciò che dovrebbe essere fatto: «[w]hat is correct or appropriate, what is obligatory or permitted, what one is committed or entitled to do – these are normative matters. Without the distinction between what is done and what *ought* to be done, this insight is lost»⁸². Il regularismo assimila le nozioni di correttezza e scorrettezza a quelle di regolare e irregolare. Wittgenstein rifiuta anche questa opzione teorica, questa volta con l'argomento dell'imbroglio (*gerrymandering*). Il problema nasce dal fatto che una performance può essere considerata corretta o scorretta a seconda dello schema di regolarità che si

⁸⁰ Ivi, p. 26.

⁸¹ Ivi, p. 9.

⁸² Ivi, p. 27.

considera: se cambia lo schema scelto, può cambiare anche il valore della medesima performance. È il problema messo in luce da Kripke con l'esposizione del paradosso scettico⁸³: nessuno schema di regolarità che ha caratterizzato un comportamento passato può essere utilizzato per stabilire la regolarità o meno di un comportamento futuro. Dalla concezione regolarista deriva una visione arbitraria delle norme, che non spiega efficacemente come queste possano regolare le performance umane pur essendo implicite nella prassi.

Di conseguenza, il problema che deve affrontare Wittgenstein è quello di evitare sia l'approccio regolarista che conduce all'argomento del regresso, sia la visione regolarista che appiattisce il piano normativo su quello fattuale: «[t]he problem that Wittgenstein sets up, then, is to make sense of a notion of norms implicit in practice that will not lose either the notion of implicitness, as regulism does, or the notion of norms, as simple regularism does. [...]. The Scylla of regulism is shown to be unacceptable by the regress-of-rules argument. The Charybdis of regularism is shown to be unacceptable by the gerrymandering-of-regularities argument»⁸⁴. Wittgenstein, però, non si cimenta nell'impresa di elaborare una teoria della prassi che eviti gli inconvenienti delle concezioni appena descritte, e questo a causa del suo quietismo teoretico che lo portava a pensare che un'altra teoria filosofica non serviva affatto. Il progetto di Brandom è proprio quello di proseguire dal punto in cui si era fermato Wittgenstein.

Il nucleo della pragmatica normativa sostenuta da Brandom risiede nella concezione secondo cui il carattere vincolante delle norme deriva dalle attitudini normative dei soggetti partecipanti alla prassi linguistica: il carattere normativo delle regole che stabiliscono la correttezza e la scorrettezza delle singole performance deriva dal riconoscimento intersoggettivo del loro carattere vincolante; è la nozione di riconoscimento (*acknowledgment*) che segna la differenza fondamentale tra norme e leggi naturali causali:

The rules do not immediately compel us, as natural ones do. Their compulsion is rather mediated by our *attitude* toward those rules. What makes us act as we do is not the rule or norm itself but our *acknowledgment* of it. It is the possibility of this intervening attitude that is missing in the relation between merely natural objects and the rules that govern them. The slippage in pure acting according to our

⁸³ V. paragrafo I.3.1.

⁸⁴ BRANDOM 1998, p. 29.

conceptions of a rule is made intelligible by distinguishing the sense in which one is bound by a rule whose grip on us depends on our recognition or acknowledgment of it as binding from the sense in which one can be bound by a rule whose grip does not depend on its being acknowledged⁸⁵.

Le attitudini normative si esplicano con delle valutazioni che stabiliscono il punteggio deontico di ogni partecipante alla prassi linguistica. Ciò avviene tramite delle sanzioni: ricompense nel caso dell'uso corretto di un atto linguistico e punizioni nel caso dell'uso scorretto. Ciò deriva dalla concezione di Brandom secondo cui fare un'asserzione e, quindi, esprimere un contenuto proposizionale, significa contrarre un impegno (*commitment*) nei confronti dell'interlocutore. Tali impegni possono risultare giustificati o meno: i primi sono impegni che hanno un'autorizzazione (*entitlement*). Il punteggio di ogni parlante viene stabilito tramite la pratica del reciproco controllo riguardo alle autorizzazioni agli impegni assertori presi. Ciò che viene valutato è l'appropriatezza dei passi inferenziali che servono a giustificare i nostri asserti, e di quelli che conseguono da essi.

Nel modello di Brandom pragmatica e semantica instaurano un rapporto peculiare: quest'ultima è una parte della prima, poiché le norme che determinano la correttezza dei nessi inferenziali che costituiscono il contenuto dei nostri concetti acquisiscono il loro valore solo all'interno della pratica del dare e chiedere ragioni, ovvero tramite le attitudini normative dei singoli partecipanti all'attività discorsiva: «[l]a semantica, quindi, deve rispondere alla pragmatica, al limite come unica via per una ricostruzione pragmatista (vale a dire partendo dalla prassi) della normatività concettuale in generale, e inferenziale per ogni singolo atto linguistico di asserzione (le corrette circostanze e conseguenze di applicazione dell'enunciato che lo esprime). Questo rapporto simbiotico e costitutivo tra aspetti semantici e pragmatici rende la semantica inferenziale, nella prospettiva cara a Brandom, una parte di una più vasta e sistematica teoria discorsiva, espressiva e sociale della razionalità»⁸⁶.

La pragmatica normativa di Brandom fornisce un modello in cui il *gioco linguistico del dare e chiedere ragioni* (a cui si può accostare l'apeliano *gioco linguistico dell'argomentazione*) riveste un ruolo privilegiato nella spiegazione dell'intera prassi discorsiva umana: anche la semantica, che fornisce il modello esplicativo riguardo al

⁸⁵ Ivi, p. 31.

⁸⁶ SALIS 2016, p. 82.

contenuto concettuale dei nostri atti linguistici, risulta in ultima analisi essere parte di una più ampia prassi sociale da cui dipende la valutazione della correttezza o scorrettezza delle nostre performance razionali. La teoria di Brandom, a differenza di quella apeliiana, mette in primo piano l'atto linguistico assertivo, poiché è tramite esso che si esplica la nostra attività concettuale, e fornisce un resoconto dettagliato di come si determina il contenuto dei concetti (facendo riferimento alle corrette circostanze e alle corrette conseguenze di applicazione di un enunciato). Nella teoria apeliiana, invece, l'asserzione risulta un atto linguistico tra gli altri anche se con delle caratteristiche uniche che portano a confondere la pretesa di verità espressa performativamente e la verità del contenuto proposizionale. Quest'ultima sembra in parte far riferimento alle teorie semantiche classiche vero-condizionali, mentre dall'altro viene ricondotta alla prima, in linea con la pragmatica normativa di Brandom. A nostro avviso, l'approccio di Brandom costituisce un modello teorico che consente di coniugare semantica e pragmatica, pur riconoscendo una priorità concettuale di quest'ultima. Ma l'inferenzialismo presenta dei problemi non trascurabili riguardo alle nozioni di verità oggettiva e realtà.

Prima di affrontare tali problematiche occorre, però, analizzare un ulteriore nodo spinoso cui non possono sfuggire le teorie pragmatiche del significato, ovvero quello dell'olismo semantico. Come già sottolineato, Apel da una parte riconosce il valore delle considerazioni di Heidegger e di Wittgenstein sull'olismo del senso, ma dall'altra rifiuta un olismo universale, la cui tesi non può essere espressa senza incorrere in una autocontraddizione performativa:

Ancora a livello delle *proposizioni* filosofiche, sarebbe necessario prendere posizione contro il *principio dell'olismo* semantico ed epistemologico, allorché, come spesso oggi accade, esso viene sostenuto a difesa dell'illimitato *fallibilismo dell'esplicitazione di senso*. L'olismo, allo stesso modo dell'ermeneuticismo, al fine di esplicitare concetti fondamentali quali *indeterminatezza* o *vaghezza*, deve infatti presupporre la distinzione tra un *nucleo centrale di determinatezza* e una *periferia di determinatezza* (se tutto fosse ugualmente *vago* o *indeterminato*, quei concetti non risulterebbero più comprensibili). E il nucleo centrale di determinatezza deve, ad esempio per lo stesso principio dell'olismo e le sue presupposizioni, fissare un *apriori* semantico di determinatezza ed epistemologico di certezza. Il principio di indeterminatezza, olistico e illimitato, mette capo dunque a un paradosso, come il principio del fallibilismo illimitato. Se si distingue tra il

contenuto proposizionale di questo olismo e la sua pretesa di validità, performativamente avanzata, il paradosso si rivela infine come autotoglimento, ovvero come autocontraddizione performativa – a meno di non intendere il principio stesso, così come proponevamo, quale espressione di quel *nucleo centrale* di determinatezza, ovvero di certezza, in cui l'indeterminatezza ovvero l'incertezza si riducono a zero⁸⁷.

La tesi di Apel sull'olismo semantico ed epistemologico riguarda le proposizioni filosofiche e la loro esplicitazione, e non concerne direttamente la comprensione del significato degli atti linguistici ordinari. Ma il problema dell'olismo deve essere affrontato da ogni teoria del significato che possa definirsi tale, in particolare dalle teorie semantiche di stampo pragmatico. La descrizione della semantica inferenzialista e della pragmatica normativa di Brandom avevano lo scopo di mostrare come una teoria pragmatica del significato potesse rendere ragione della costituzione del contenuto proposizionale degli atti linguistici, non rinunciando all'ambizione di elaborare una teoria formale del significato, contrariamente alla scelta teorica del secondo Wittgenstein. Ora, però, l'olismo che sembra caratterizzare l'inferenzialismo, derivato dalla tesi secondo cui per comprendere un concetto è necessario padroneggiarne già molti⁸⁸, rischia di rendere inaccettabile la semantica del ruolo inferenziale proposta da Brandom. Ma perché bisogna evitare a tutti i costi l'olismo semantico? Innanzitutto, bisogna sottolineare che in questo caso ci si sta riferendo all'olismo semantico radicale, ovvero alla tesi secondo cui «*per comprendere un enunciato qualsiasi di una lingua L è sempre necessario comprendere tutte le parole di L*»⁸⁹. Riferito alla teoria di Brandom, significa sostenere che per comprendere il ruolo inferenziale di un concetto (e quindi il suo contenuto) è necessario conoscere tutte le inferenze in qualche modo collegate con quel concetto. Le conseguenze negative derivanti dall'olismo semantico radicale sono le seguenti:

- Per avere padronanza di tutte le inferenze rilevanti per un singolo concetto sarebbe necessario una ricerca assai lunga.

⁸⁷ APEL 1997 A, p. 166.

⁸⁸ Nel caso specifico dell'inferenzialismo l'olismo emerge dalla convinzione secondo cui per comprendere il contenuto di un determinato concetto è necessario padroneggiare tutte le inferenze che conducono a e conseguono da quel concetto.

⁸⁹ COZZO 2002, p. 191. Cozzo parla di "olismo linguistico", ma questa espressione è equivalente a quella di "olismo semantico" qui impiegata.

- L'olismo rende problematica la nozione di apprendimento concettuale: i bambini devono iniziare da un punto di partenza nell'acquisizione di un concetto, senza conoscere alcuna inferenza rilevante per esso. Ciò contrasta con la tesi olistica secondo cui i concetti costituiscono dei raggruppamenti inscindibili.
- Dall'olismo radicale deriva un'instabilità costitutiva dei significati: poiché questi ultimi dipendono dalle inferenze che traiamo da un singolo concetto e poiché queste in genere variano da parlante a parlante, tale concezione non può rendere ragione della stabilità dei significati, dimostrata dall'intesa linguistica che si verifica quotidianamente.
- Conseguenza diretta dell'ultimo punto è l'impossibilità per l'olismo radicale di spiegare la comunicazione umana⁹⁰.

Nelle teorie del significato si possono distinguere tre concezioni fondamentali: atomismo, molecolarismo e olismo. Secondo l'atomismo le parole si possono comprendere isolatamente⁹¹: il termine "rosso", per esempio, può essere compreso su semplice base ostensiva, associandolo a oggetti di colore rosso. Ma l'atomismo rende pressoché impossibile la spiegazione del significato dei termini logici come "non", "e", ecc. e inoltre non rende ragione dei diversi usi predicativi che possono essere fatti con lo stesso termine. Per superare queste difficoltà è nata la tesi molecolarista, che può essere fatta risalire a Frege: comprendere il significato di un termine significa comprendere il ruolo che esso esercita all'interno degli enunciati che lo comprendono. L'enunciato assume il valore di unità linguistica minima al posto delle singole parole e ciò ha il vantaggio di rispecchiare, dal punto di vista della teoria, quanto avviene al livello della comunicazione ordinaria basata su criteri di valutazione preteorici. Questi ultimi consistono nel giudicare le azioni dei partecipanti alla prassi linguistica, le quali sono costituite da atti linguistici e da risposte ad atti linguistici: «simili giudizi preteorici concernenti la comprensione sono a loro volta speciali atti linguistici, perlopiù atti linguistici di secondo grado, mediante i quali si reagisce a un atto linguistico di primo grado manifestando accettazione o rifiuto di quest'ultimo in quanto esso rivela, rispettivamente, comprensione o incomprensione»⁹². Un'analisi della comunicazione

⁹⁰ Cfr. SALIS 2016, pp. 149-151.

⁹¹ Cfr. COZZO 2002, p. 181.

⁹² COZZO 2002, p. 184.

ordinaria rivela, di conseguenza, che è l'enunciato l'unità minima significativa, e che il significato delle parole può essere compreso solo nel contesto più ampio degli enunciati che le contengono. Inoltre, il molecolarista, a differenza dell'olista, afferma che non è necessario comprendere tutte le parole di una lingua per comprendere singoli enunciati, e ciò si accorda ancora una volta con quanto avviene nella prassi linguistica quotidiana. La sfida a cui deve rispondere il molecolarismo risiede nel non contraddire il principio di composizionalità, che afferma che il significato di un composto è costituito dalla somma del significato dei singoli componenti. Come si può conciliare il primato assegnato all'enunciato con il principio di composizionalità? Sembra che l'atomismo riacquisti valore alla luce di questo quesito ma, secondo Cozzo, non è così:

La comprensione di una parola precede effettivamente la comprensione di *quasi tutti* gli enunciati in cui essa occorre (e ne è un presupposto); tuttavia la comprensione di una parola *non può* precedere la comprensione di *ogni* enunciato. Vi sono enunciati la comprensione dei quali è acquisita *insieme* a quella di qualche parola componente. [...]. Che la comprensione delle parole preceda la comprensione di quasi tutti gli enunciati in cui occorrono è un dato perfettamente compatibile con l'idea che il significato di quelle parole non sia nient'altro che il loro contributo ai significati di quegli enunciati; perciò tale dato si accorda perfettamente con il molecolarismo e con il primato dell'enunciato e, di per sé, serve ben poco a sostenere la validità dell'atomismo⁹³.

Il principio di composizionalità è fondamentale perché consente di spiegare la produttività potenzialmente infinita di nuovi enunciati, creati combinando composti prima mai messi insieme, e la possibilità dei parlanti di poterli comprendere. La comprensione del significato delle singole parole, quindi, precede *quasi* sempre la comprensione del significato di enunciati interi, ma ci sono alcuni casi in cui per comprendere il significato di una parola è necessario comprendere il significato di almeno qualche enunciato.

In ultima analisi, il molecolarsimo vanta una superiorità concettuale sia rispetto all'atomismo sia rispetto all'olismo, il quale ultimo risulta assai lontano da quelli che

⁹³ Ivi, pp. 188-189.

prima abbiamo definito i criteri preteorici di valutazione circa la comprensione o meno del significato degli atti linguistici⁹⁴.

Tornando alla semantica inferenzialista di Brandom occorre capire se essa è in grado di evitare l'olismo semantico radicale con le sue conseguenze spiacevoli. Innanzitutto, bisogna dire che Brandom si schiera a favore dell'olismo, ma ciò non significa che accoglie una sua versione estrema. Anche se due individui padroneggiano un bagaglio concettuale differente, si può sempre fare ricorso al carattere pubblico e intersoggettivo delle norme concettuali alla base della pratica discorsiva⁹⁵. Ma questo richiamo non basta per scongiurare i problemi derivanti dall'olismo: occorre un criterio formale meno vago che consenta di distinguere l'insieme di inferenze costitutive di un determinato concetto da quelle che, seppur connesse in qualche modo con quel concetto, risultano meno rilevanti nella comprensione del suo significato. Secondo Salis, è possibile rintracciare nei testi di Brandom alcune considerazioni volte a superare l'olismo radicale. In particolare, ci sono passaggi in cui il filosofo americano distingue le inferenze costitutive di un concetto da quelle non costitutive, basandosi sulla nozione dei condizionali controfattuali. Un esempio può essere utile per chiarire questa concezione: per il concetto di "rame" è costitutiva l'inferenza secondo cui se un oggetto è di rame, esso si fonderà alla temperatura di 1083.4 °C⁹⁶. Invece, l'inferenza dal fatto che ho una moneta in tasca al fatto che essa sia di rame non è costitutiva del concetto di

⁹⁴ L'argomento esposto da Cozzo contro l'olismo linguistico è il seguente: da esso deriva la tesi assurda che due parlanti una stessa lingua (l'italiano per esempio) non comprendano mai nemmeno una parola nello stesso modo perché nel sottoinsieme delle parole italiane che i due parlanti comprendono vi saranno sempre almeno due parole diverse che essi non comprendono. La conclusione è che entrambi non comprendono affatto la lingua pubblica italiana (cfr. *ivi*, pp. 194-195).

⁹⁵ Brandom si oppone all'atomismo, ma è consapevole dei problemi che scaturiscono da una versione radicale dell'olismo, in particolare per quanto riguarda la stabilità del contenuto concettuale e la possibilità della comunicazione tra individui. Il problema, a suo avviso, può essere risolto facendo ricorso al carattere pubblico e intersoggettivo delle norme concettuali che guidano la pratica discorsiva: «inferentialism of any sort is committed to a certain kind of semantic *holism*, as opposed to the *atomism* that often goes hand in hand with commitment to a representationalist order of semantic explanation. For if the conceptual content expressed by each sentence or word is understood as essentially consisting in its inferential relations (broadly construed) or articulated by its inferential relations (narrowly construed), then one must grasp many such contents in order to grasp any. Such holistic conceptual role approaches to semantics potentially face problems concerning both the *stability* of conceptual contents under change of belief and commitment to the propriety of various inferences, and the possibility of *communication* between individuals who endorse different claims and inferences. Such concerns are rendered much less urgent, however, if one thinks of concepts as *norms* determining the *correctness* of various moves. The norms I am binding myself to by using the term 'molybdenum' – what actually follows from or is incompatible with the applicability of the concept – need not change as my views about molybdenum and its inferential surround change. And you and I may be bound by just the same public linguistic and conceptual norms in the vicinity in spite of the fact that we are disposed to make different claims and inferential moves. It is up to me whether I play a token of the 'molybdenum' type in the game of giving and asking for reasons. But it is not then up to me what the significance of that move is» (BRANDOM 2000, p. 29).

⁹⁶ Cfr. SALIS 2016, p. 158.

rame, poiché esistono monete che non sono di rame. In questo caso la robustezza del condizionale controfattuale dipende dall'esistenza di leggi fisiche indipendenti dal nostro modo di considerare i concetti. La stabilità di tali leggi costituisce un appiglio rispetto alle diverse inferenze che due individui possono trarre da un medesimo concetto. Inoltre, il problema dell'afferrare concetti non va inteso come una questione di tutto o niente: si può distinguere un livello minimale che prevede la conoscenza di alcune inferenze basilari, un livello intermedio, e un livello pieno che contraddistingue la conoscenza degli esperti in un determinato settore. L'appello alle leggi di natura, però, riguarda solo i concetti empirici. Come stanno le cose riguardo ai concetti non empirici? Anche in questo caso si può fare ricorso ai condizionali controfattuali, anche se stavolta essi non sono il risultato di regolarità naturali. Il concetto di scapolo si basa sul condizionale "se quella persona è uno scapolo, allora è un maschio adulto non sposato" che deriva dalle convenzioni linguistiche di una determinata lingua. La distinzione tra inferenze costitutive e inferenze non costitutive non ricalca quella tra analitico e sintetico, che è stata messa in dubbio da Quine. Le inferenze costitutive, infatti, sono rivedibili: quelle dei concetti empirici sulla base di nuove evidenze empiriche, quelle non empiriche sulla base di cambiamenti lessicali di una lingua. Il punto è che non occorre conoscere tutte le inferenze costitutive di un concetto per poterlo afferrare: la comprensione concettuale può dipendere anche da alcune inferenze basilari; queste ultime, però, devono basarsi su condizionali controfattuali robusti. L'inferenzialismo, di conseguenza, non è condannato ad abbracciare un olismo semantico radicale.

Atomismo, molecolarismo e olismo possono essere discussi da un punto di vista metafisico, considerando i significati delle entità speciali, oppure da un punto di vista epistemico, considerando semplicemente il nostro modo di comprendere i significati⁹⁷. Ma quando subentra il discorso riguardo alla verità oggettiva delle nostre conoscenze è impossibile evitare un punto di vista parzialmente metafisico. Più nello specifico, quest'ultimo è inevitabile quando si affronta la questione del realismo, che nella pragmatica trascendentale di Apel è strettamente collegata a quella della verità. Anche nella concezione di Brandom il tema del realismo costituisce un aspetto fondamentale, che deve essere indagato.

⁹⁷ Cfr. COZZO 2002, pp. 191-192.

L'antiplatonismo di Brandom lo conduce a rifiutare la concezione che prevede l'esistenza di principi trascendentali che stabiliscono la correttezza del nostro uso delle norme concettuali; la via scelta dal filosofo americano è quella di affidare la valutazione della correttezza delle inferenze che strutturano la nostra pratica linguistica all'atteggiamento normativo dei singoli partecipanti a essa. Una scelta simile deve fronteggiare, però, un'importante difficoltà: l'oggettività delle nostre conoscenze può dipendere esclusivamente dal riconoscimento intersoggettivo della validità di determinate norme concettuali? Non potrebbe essere che noi tutti cadiamo in errore circa la valutazione di determinati concetti dati per buoni? L'obiezione è la stessa che, come visto sopra, Höhle rivolge a Wittgenstein e al suo decisionismo intersoggettivo: affidare interamente la valutazione della correttezza dei nostri ragionamenti a una determinata comunità linguistica significa rinunciare al concetto di verità oggettiva e alla possibilità di criticare i consensi fattuali di volta in volta raggiunti precludendo, in casi estremi come quello di una società nazista, la capacità di distacco critico fondata su principi razionali e morali oggettivi. Questa obiezione può colpire anche la pragmatica trascendentale, nonostante essa identifichi l'oggettività con l'intersoggettività ideale e non fattuale. Ciò ci conduce all'analisi delle nozioni di verità e realtà nella prospettiva di pensiero apeliana. Successivamente un ulteriore confronto con la pragmatica normativa di Brandom risulterà illuminante.

II.2 Verità e realtà nella pragmatica trascendentale

II.2.1 La teoria consensuale della verità

Prima di discutere la teoria della verità proposta da Apel, occorre capire i problemi inerenti alle teorie della verità che sono rappresentative del primo e del secondo paradigma di *philosophia prima*⁹⁸: quella aristotelica della corrispondenza e quella husserliana dell'evidenza. A queste va aggiunta la teoria della verità come coerenza, di cui Hegel può essere considerato il fondatore, e che rappresenta la concezione della

⁹⁸ Apel distingue tre paradigmi di *philosophia prima* che caratterizzano la storia della filosofia: il paradigma ontologico tipico della filosofia antica e medievale, il paradigma della filosofia della coscienza che va da Descartes fino a Husserl e, infine, il paradigma linguistico che contraddistingue la filosofia del XX secolo.

verità tipica degli approcci teorici che hanno accolto la svolta linguistica, ma che, secondo Apel, risulta inaccettabile.

La teoria corrispondentista ha un nucleo di verità che deve essere salvato; le critiche di Apel hanno di mira la teoria della corrispondenza nella sua valenza criteriologica, ovvero la dottrina metafisica che concepisce la verità come *homoiosis* o, nella versione di Tommaso d'Aquino, come *adequatio rei et intellectus*. Il problema nasce dal fatto che il rapporto tra soggetto e oggetto viene considerato alla stregua di un rapporto tra due cose nel mondo; un'impostazione di questo tipo dà luogo a due alternative, una di matrice aristotelica, e una di stampo tomistico, entrambe inaccettabili per Apel: da una parte la relazione tra soggetto e oggetto viene concepita come relazione tra due oggetti naturali, e può essere indagata dalle scienze naturali; dall'altra si ritiene che si possa osservare tale relazione dall'esterno, da un punto di vista quasi divino, dal quale giudicare l'adeguatezza o meno tra intelletto e cosa. La prima alternativa rappresenta un modello teorico che è alla base delle odierne scienze cognitive; l'inaccettabilità deriva dal fatto che, secondo questi principi, la distinzione tra vero e falso non può essere determinata, ma può solamente venire presupposta. La seconda, invece, si muove in un orizzonte concettuale pre-kantiano, che non considera la circostanza che i giudizi di conoscenza possono essere confrontati solo con altri giudizi di conoscenza, e non possono essere scrutati dall'esterno: il tentativo di determinare l'adeguazione di *intellectus et rei* comporta necessariamente un regresso all'infinito⁹⁹. Da queste argomentazioni Apel trae la conclusione che la teoria metafisica della corrispondenza è criteriologicamente irrilevante¹⁰⁰.

Il discorso diventa più complesso in riferimento alle riflessioni apeliene sulla teoria *dell'evidenza per corrispondenza* di Husserl, che egli critica solo in parte, ritenendo l'evidenza un criterio necessario, ma non sufficiente, nel conseguimento della verità. I meriti della dottrina husserliana risiedono nel superamento dell'aporia del paradigma

⁹⁹ Cfr. APEL 2005 C, pp. 244-245.

¹⁰⁰ Spinaci attua una critica serrata degli argomenti apeliiani nei confronti della teoria metafisica della corrispondenza: innanzitutto fa notare che l'*homoiosis* aristotelica non va intesa come «un'assimilazione per così dire materiale dell'oggetto conosciuto; è solo la "forma", non la "materia" ad essere assimilata. Inoltre mi sembra risulti chiaro che Aristotele non intende affatto attribuire il carattere di verità e falsità al processo conoscitivo, ma piuttosto al risultato di questo, in quanto viene formulato in un giudizio; ed in tal senso non mi pare si possa dire ancora nulla a riguardo della "irrilevanza criteriologica" della teoria aristotelica» (SPINACI 2013, p. 61). Inoltre, per quanto concerne la teoria tomistica, fa presente che le critiche di Apel presuppongono una frattura tra pensiero e realtà che rappresenta una concezione filosofica moderna, estranea al pensiero classico e, oltre a ciò, che per valutare il rapporto di adeguazione tra soggetto e oggetto «non c'è bisogno di porsi "al di fuori" di esso, ma piuttosto di ritornarvi riflessivamente» (ivi, p. 62), cosa che Apel considera possibile, in base ai presupposti della sua stessa filosofia.

ontologico, ovvero nel non intendere più il rapporto soggetto-oggetto come quello tra due enti intramondani, ma come il riempimento, da parte del fenomeno, dell'intenzione noematica del soggetto; inoltre, Husserl elimina la concezione della "cosa in sé". Il difetto della teoria husserliana è di funzionare solamente premettendo un'interpretazione linguistica non problematica dei fenomeni, cosa che può andar bene nel caso della comunicazione quotidiana all'interno del "mondo della vita". Apel, per esplicitare il nocciolo della teoria dell'evidenza, porta come esempio le frasi «piove» e «la gatta è sulla stuoia»¹⁰¹, che vengono confermate se, tramite un giudizio di percezione, viene attuato il noema intenzionale del soggetto. Il punto è che l'interpretazione linguistica di questi enunciati non crea nessuna difficoltà; ma non si può dire altrettanto riguardo a proposizioni scientifiche su fenomeni sperimentali e alla comprensione tra culture diverse, cui appartengono diverse visioni del mondo:

In tali casi la constatazione della verità di una proposizione non è solo cosa *dell'evidenza-di-percezione per un soggetto solitario della conoscenza dell'oggetto*. Piuttosto si mostra che ogni giudizio vero o falso della conoscenza su *qualcosa in quanto qualcosa* include al contempo anche una *comunicazione ermeneutica*, una *comunicazione con altri sull'interpretazione linguistica corretta dei fenomeni in quanto simboli*. Nel caso della scienza, ciò potrebbe significare che la comprensione adeguata dei fenomeni dati in quanto qualcosa solleva il bisogno di nuove teorie o addirittura di nuovi giochi linguistici che corrispondono a nuovi paradigmi di ricerca. Nel caso d'incontro con culture differenti ciò potrebbe significare che si dovrebbe apprendere un linguaggio alla cui luce il mondo di vita della comprensione quotidiana sarebbe addirittura da interpretare in modo in gran parte nuovo¹⁰².

Il discorso della conoscenza di "qualcosa in quanto qualcosa" riporta alla svolta ermeneutica di Heidegger, sulla cui base Apel intendeva rifondare la filosofia trascendentale. Ora, alla luce dell'apporto del pensiero di Peirce, la concezione heideggeriana va rivista, nel senso di aprire alla possibilità di correzioni del linguaggio sulla scorta di evidenze percettive e di ridiscussione delle interpretazioni dei fenomeni. Il linguaggio storico consente il nostro accesso al mondo, ma ciò non vuol dire che non possa subire delle revisioni. Nonostante questo, Apel rimane convinto che tra concetto

¹⁰¹ Cfr. APEL 2005 C, p. 247.

¹⁰² Ivi, pp. 247-248.

linguisticamente strutturato e dati dei sensi sussista «un rapporto di strutturale e costitutiva eccedenza del primo sui secondi, almeno nel senso che nessun concetto è derivabile dai soli dati dei sensi (in modo intuitivo o astrattivo), sicché esso si configura come progetto ipotetico, allora il ricorso alla sola evidenza coscienziale (sia come evidenza dei dati dei sensi, *Wahrnehmungsevidenz*, sia come evidenza relativa al rapporto di adeguatezza tra dati dei sensi e concetto, *Erkenntnisevidenz*) si rivela come criterio parziale e tendenzialmente arbitrario»¹⁰³. Il concetto eccede i dati dei sensi sia perché, peirceanamente, ogni giudizio percettivo che sintetizza le impressioni sensoriali è di natura abduzione e, dunque, ipotetica, sia perché, heideggerianamente, ogni concetto incarna una interpretazione del mondo in cui si mostra la posizione prospettica del soggetto rispetto alla realtà¹⁰⁴. Solo l'uso pubblico dei concetti, wittgensteinianamente, consente una loro stabilizzazione: è il consenso di una comunità della comunicazione che sancisce il significato e la verità dei concetti, sia che tale consenso venga considerato solo nel suo lato fattuale (come fa Wittgenstein), sia che esso venga considerato come ideale normativo (come fanno Apel e Habermas).

Come si spiega, allora, l'affermazione apelianiana secondo cui l'evidenza va ritenuta un criterio necessario nel raggiungimento della verità? Per rispondere a questa domanda, Apel ricorre alla semiotica tridimensionale di Peirce. Come abbiamo visto, l'intero campo del pensiero si risolve, secondo l'autore americano, in pensiero in segni; «[u]n segno, o *representamen*, è qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa sotto qualche rispetto o capacità. Si rivolge a qualcuno, cioè crea nella mente di quella persona un segno equivalente, o forse un segno più sviluppato. Questo segno che esso crea lo chiamo *interpretante* del primo segno. Il segno sta per qualcosa: il suo oggetto» (CP 2.228)¹⁰⁵. Proprio in relazione all'oggetto i segni si possono suddividere in tre tipologie:

- 1) Le *icone*, in relazione alla categoria di *primità*, ovvero la semplice qualità senza relazioni, grazie a cui qualcosa viene espresso nel suo esser-così.
- 2) Gli *indici*, in relazione alla categoria di *secondità*, ovvero la relazione diadica dell'incontro tra io e non-io, che consentono l'identificazione degli oggetti grazie all'uso dei segni deittici.

¹⁰³ MARZOCCHI 2001, p. 90.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 88-89.

¹⁰⁵ PEIRCE 2003, pp. 147-148.

3) I *simboli*, in relazione alla categoria di *terzità*, ovvero la relazione triadica della rappresentazione di qualcosa per un interprete tramite concetto, con cui si attua la sintesi dell'oggettività, ma che rimarrebbe vuota senza il ricorso agli indici e alle icone¹⁰⁶.

Questa concezione dei segni linguistici ha il merito, secondo Apel, di valorizzare tutte le dimensioni del linguaggio. Apel fa notare¹⁰⁷ che nel pensiero di Peirce è intervenuto un importante cambiamento tra la posizione espressa nei saggi del 1868-1869, in cui si negava un inizio del processo conoscitivo e ogni forma di intuizione, e la conoscenza veniva concepita come il passaggio infinito da una cognizione a un'altra, e la posizione esplicita nel 1903 in connessione con il discorso sulle tre "proposizioni molarì", in cui la concezione del giudizio percettivo subisce una modificazione determinante; esso, ora, viene considerato «il punto di partenza o premessa prima di ogni pensiero critico e controllato» (CP 5.181)¹⁰⁸. Il giudizio di percezione viene ritenuto essere il caso limite dell'inferenza abduttiva, differenziandosi così da essa. L'unica differenza che si può ammettere tra i due elementi è, in realtà, «il fatto che ci è impossibile concepire la negazione di un giudizio percettivo» (CP 5.186)¹⁰⁹; l'abduzione, invece, può essere messa in questione. Peirce considera inconcepibile una situazione in cui io giudico che un'immagine percettiva sia rossa e un altro individuo, che abbia un percelto simile al mio, e a cui venga chiesto se questo percelto è rosso (presupponendo che egli abbia già giudicato qualche altra cosa rossa), dopo un esame accurato del fenomeno, risponda che il percelto in questione non è assolutamente rosso¹¹⁰. Il punto cruciale del ragionamento risiede nel ritenere il giudizio di percezione il luogo della mediazione tra interpretazione e "percelto", ovvero il fenomeno dato nella percezione. Che sia così è testimoniato dai casi di figure ambigue, in cui esse vengono viste prima in un modo e poi in un altro, come la figura del coniglio-anatra resa celebre da Wittgenstein. In simili circostanze si mostra che il giudizio percettivo non è né solo il risultato di una somma di impressioni sensoriali (come potrebbe sembrare in un primo momento, quando l'immagine, in un certo senso, sembra costringerci a una sola possibile percezione), né solo il frutto di interpretazione (come potrebbe sembrare dopo

¹⁰⁶ Cfr. APEL 1980, p. 85. Per un approfondimento riguardo al significato delle tre categorie peirceane v. paragrafo II.2.3.

¹⁰⁷ Cfr. APEL 1995, pp. 41-42.

¹⁰⁸ PEIRCE 2003, p. 439.

¹⁰⁹ Ivi, p. 442.

¹¹⁰ Cfr. ivi, p. 443 (CP 5.186).

che si riesce a padroneggiare la figura in questione, vedendola prima in un modo e poi in un altro). Peirce, a dire il vero, a partire da queste osservazioni, arriva ad affermare che «ogni *forma* generale della combinazione dei concetti si dà, nei suoi elementi, nella percezione» (CP 5.186)¹¹¹. Apel, da parte sua, non condivide questo assunto e lo si può vedere dalla distinzione che egli fa tra una proposizione come «gli scapoli sono maschi celibi», che si basa esclusivamente sul significato convenzionale dei suoi termini, e il riconoscimento che un colore non sia rappresentabile senza una superficie, che invece poggia sulla datità dei fenomeni espressa nei giudizi percettivi¹¹². Il nocciolo della teoria della verità di Apel è costituito dalla dialettica di evidenza e interpretazione linguistica, senza che la rilevanza criteriologica di un elemento azzeri quella dell'altro. La difesa di una simile concezione passa attraverso l'utilizzo delle tre categorie peirceane e delle tre tipologie di segni linguistici a esse connesse: nel giudizio percettivo si mostra la sintesi di primità, secondità e terzità. Secondo Apel, «[q]uesta dottrina delle categorie è l'unica concezione filosofica, a mia conoscenza, che renda possibile, ancora nell'ambito di una semiotica, una mediazione tra *fenomenologia dell'evidenza e filosofia analitico-linguistica*»¹¹³.

Dopo aver visto l'insufficienza della teoria husserliana, bisogna capire ora l'insostenibilità della concezione opposta, incarnata dalla teoria della verità come coerenza, che parte dal presupposto che le proposizioni possono essere fondate solo da proposizioni, e l'evidenza fenomenica non può rivestire alcun ruolo di fondazione. Hegel può essere considerato il padre di questo argomento, con la svalutazione che egli attua della certezza sensibile. Infatti, dal punto di vista hegeliano, i significati dei segni indessicali come “questo” e “adesso” devono essere riportati ai significati dei concetti generali di “questità” e “adessità”¹¹⁴. La certezza sensibile non fornisce alcun criterio significativo nel processo conoscitivo. Ma ridurre la conoscenza alla mera coerenza concettuale comporta il rischio di non poter distinguere tra teorie coerenti del mondo reale e teorie coerenti di un mondo solo possibile; di fronte a due teorie coerenti concettualmente, la scelta verrà orientata solo in base all'evidenza fenomenica. La teoria coerentista perde l'aggancio con la realtà, e risulta in tal modo parziale e criteriologicamente irrilevante. Lo stesso appunto può essere mosso alla teoria della verità di Tarski; la definizione che essa fornisce è la seguente: “‘p’ è vero se e solo se

¹¹¹ Ivi, p. 442.

¹¹² Cfr. APEL 1997 A, p. 110.

¹¹³ APEL 1989 B, p. 29.

¹¹⁴ Cfr. ivi, p. 26; cfr. APEL 2005 C, p. 254.

p”, in cui la proposizione ‘p’ appartiene a un sistema semantico L, intendendo con L una lingua formalizzata e non naturale. La definizione convenzionale di Tarski prevede che una proposizione come “la neve è bianca” è vera solo se la neve è bianca¹¹⁵; una concezione siffatta evita le aporie della teoria metafisico-ontologica della corrispondenza, e può essere considerata un suo corrispettivo semanticista. Ma, come lo stesso Tarski ha ammesso, essa ha una valenza criteriologica limitata, perché funziona solo astraendo dalla dimensione pragmatica del linguaggio. Ogni lingua formalizzata presuppone un linguaggio naturale, lo stesso che adopera la scienza, e che solo permette un ancoramento delle proposizioni agli oggetti dati nella percezione. I segni indessicali esprimono proprio la funzione pragmatica del linguaggio e la connessione tra esso e gli oggetti percepiti, consentendo la loro identificazione. Inoltre, con la categoria della primitività e con i segni-icone in rapporto ad essa, si porta ad espressione la qualità sensibile del “percepto”. Ma secondità e primitività non bastano a determinare la verità di un giudizio; quest’ultimo comprende sempre una interpretazione linguistica nel senso della terzietà, grazie a cui può avanzare delle pretese di validità. In un giudizio percettivo come “là, sotto quel salice, nuota un cigno nero”¹¹⁶, non è presente solo un’interpretazione concettuale, ma viene espressa anche la nuda evidenza fenomenica testimoniata dal segno indessicale “là” e dal segno-icona “nero” che riporta la qualità del fenomeno osservato. Apel parla di “evidenza fotografabile” o “faneroscopica” per riferirsi agli aspetti che, nel giudizio percettivo, non possono essere ridotti alla mera dimensione concettuale e proposizionale. Per avvalorare la sua tesi egli porta come esempio il caso dell’*original baptism*: di fronte a un qualcosa di sconosciuto, si attribuisce ad esso il nome “babu” e si dice che “babu” significa ogni cosa che sia fatta nel modo in cui è fatto quel qualcosa che si ha davanti agli occhi (indicato in quel momento)¹¹⁷. Questa definizione dimostra che l’evidenza fenomenica è indipendente da ogni determinazione concettuale, e che «diventa pensabile un punto di partenza, realistico e ampiamente indipendente dall’interpretazione, a partire dal quale la conoscenza scientifica compie progressi mediante l’interpretazione»¹¹⁸. L’atto del battesimo di qualcosa chiamato “babu” implica l’uso indicale dei segni, i quali non vanno considerati solo come sintomi naturali, ma costituiscono la connessione tra secondità e terzietà concettuale, poiché si inseriscono all’interno di un atto comunicativo.

¹¹⁵ Cfr. APEL 1997 A, p. 80.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 108.

¹¹⁷ Cfr. APEL 1989 B, p. 31.

¹¹⁸ *Ibidem*.

Per quanto riguarda l'iconicità del fenomeno in questione, che rappresenta la vera e propria evidenza fenomenica, Apel dichiara che essa deve integrare l'uso indicale del linguaggio. La definizione “‘babu’ è tutto ciò che è fatto così come è fatto questo” non può essere di alcun aiuto per far comprendere il suo significato a delle persone non presenti di fronte al fenomeno; ma si può portare loro una fotografia dell'oggetto in questione, che testimonia l'esser-così qualitativo del fenomeno, e a partire da cui può iniziare il processo interpretativo. Con le parole di Apel, si riassume al meglio la sintesi di primità, secondità e terzità su cui si fondano i nostri giudizi di percezione:

Come *certezza sensibile* – nel senso, ad esempio, di una tonalità di colore o anche di una configurazione di forme, entrambe fotografabili – il ‘fenomeno originario’ (nel senso della primità), costitutivo dell'evidenza, è soggetto alla particolarizzazione nel senso dell'*esistenza di questo fenomeno oggettivo, che è dato in questa percezione (secondità)*; e solo in tal modo il “percepto” del fenomeno dato costituisce il *correlato di evidenza di un giudizio percettivo* (nel senso della teoria fenomenologica dell'*evidenza per la corrispondenza* tra il fenomeno dato e il giudizio percettivo); ed è solo in virtù del suo esser mediato dalla interpretazione linguistica (*terzità*) – la quale deve essere connessa con l'inferenza adduttiva implicita nel giudizio percettivo – che il giudizio percettivo, in quanto giudizio *conoscitivo*, può avanzare una *intersoggettiva pretesa di validità* (ovvero di senso e di verità). Solo ora l'*universale di senso* della primità fenomenica acquista lo *status* di una *caratteristica nel quadro di un contenuto concettuale (intenzione)*, il quale ultimo, da parte sua, determina una *estensione concettuale* e quindi, a sua volta, può venire sottoposto a un processo di conferma (o anche di limitazione o ampliamento), attuabile tramite controllo induttivo sulla base dei fenomeni obiettivamente esistenti e di tentativi di sussunzione¹¹⁹.

La teoria apeliana del giudizio percettivo va inserita nella cornice di una concezione fallibilistica; ogni giudizio percettivo si basa, infatti, su una inferenza adduttiva della forma: “questo è così e così” (prima premessa in connessione con la primità e la secondità); “ciò che è così e così è di norma un A” (seconda premessa in connessione con la terzità); “questo è dunque un A” (conclusione dell'inferenza)¹²⁰. La coerenza concettuale e l'evidenza fenomenica sono due criteri di verità indispensabili, come

¹¹⁹ APEL 1997 A, p. 111.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 71.

dimostra il loro intreccio nei giudizi di percezione, ma vanno intesi sullo sfondo di una teoria della verità come consenso. Solo il rimando a quest'ultimo, concepito come meta ideale della ricerca, può garantire il raggiungimento della verità sulla base dell'integrazione dei diversi criteri di verità. Il *consenso ultimo di una comunità illimitata della comunicazione* è un'idea regolativa che deve essere postulata «se la ricerca scientifica ha da avere un *sensu* (e ciò possiamo ben presupporlo, allorché ci interroghiamo sul senso della verità scientifica)»¹²¹. Il consenso non deve essere considerato come un criterio di verità aggiuntivo, ma come ideale normativo che solo consente la valorizzazione di tutti i criteri di verità disponibili, una volta mostrata l'insufficienza di essi presi singolarmente. La valenza criteriologica della teoria consensuale della verità si mostra, secondo Apel, interpretando adeguatamente la massima pragmatica di Peirce. Questa non va intesa nel senso di Wittgenstein, ovvero identificando il significato delle parole con il loro uso fattuale, ma va concepita in termini contro-fattuali, in riferimento cioè all'uso possibile delle parole in esperimenti di pensiero. Un esempio in tal senso lo fornisce, agli occhi di Apel, la teoria della relatività di Einstein, il quale giunse a elaborare le sue rivoluzionarie concezioni di spazio e tempo sulla base dell'esperimento mentale che associava il concetto di simultaneità a delle possibili misurazioni¹²². Questo non vuol dire «che l'esplicazione del significato pragmaticamente orientata doveva venire abbandonata a favore di un ritorno al puro mentalismo – poniamo di una dialettica dei concetti – ma significa che un'esplicazione della struttura profonda del significato deve andare oltre ogni uso *di fatto* verso l'uso *possibile* da parte di una immaginazione orientata al futuro»¹²³. La superiorità di Peirce rispetto a Wittgenstein risiede in questa concezione normativa del significato. Allo stesso modo il consenso va inteso come idea regolativa in base a cui ogni consenso fattuale deve essere considerato fallibile, spingendo la ricerca sempre in avanti, verso l'infinita approssimazione alla verità definitiva. Ma, secondo alcuni autori, la nozione di consenso è problematica sotto diversi punti di vista.

II.2.2 Due critiche della teoria apelianiana della verità

La teoria della verità apelianiana è stata sottoposta a diversi tipi di critiche. A titolo esemplificativo, illustreremo qui due critiche svolte da prospettive opposte: da una parte

¹²¹ Ivi, p. 93.

¹²² Cfr. APEL 2005 C, p. 261; cfr. APEL 1997 F, p. 245.

¹²³ *Ibidem*.

Wellmer rivolge alla teoria apeliiana l'accusa di essere eccessivamente metafisica, poiché essa si basa su un concetto di verità assoluta al di là della storia e che non coglie le peculiarità della nozione di verità; dall'altra parte Hösle rimarca il carattere criteriologicamente vuoto della teoria apeliiana: il consenso ideale non può essere considerato un criterio di verità dirimente poiché non è tale consenso che determina la verità delle nostre conoscenze, ma la verità che determina la razionalità del consenso. La riflessione di Hösle risulta interessante anche perché si basa su una critica dell'argomento di Wittgenstein circa l'impossibilità di un linguaggio privato, il quale esclude, a suo avviso, ogni concezione di verità oggettiva.

Nel saggio «Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen»¹²⁴, Albrecht Wellmer illustra le ragioni che hanno condotto Apel a sostenere la teoria della verità come consenso ideale; nella seconda parte del saggio Wellmer, invece, avanza delle critiche alla concezione della verità come idea regolativa, proponendo la sua alternativa a tale concezione.

Innanzitutto, Wellmer mostra i problemi inerenti alla teoria della verità come corrispondenza, risalente ad Aristotele, e che, nel Medioevo, è stata indicata con la formula di *adaequatio rei et intellectus*¹²⁵. Tale teoria si può riformulare utilizzando il seguente bicondizionale: “*p*” è vero se e solo se *p*, in cui il primo termine, tra virgolette, indica una determinata affermazione o convinzione sulla realtà, mentre il secondo termine *p*, devirgolettato, indica lo stato di cose espresso dal primo termine. Da una parte vi è l'affermazione e dall'altra lo stato di cose a cui deve corrispondere l'affermazione. La domanda che si pone rispetto a questa concezione della verità riguarda il modo in cui è possibile verificare l'avvenuta corrispondenza tra affermazione e stato di cose. Wellmer presenta l'esempio di un giudizio percettivo semplice: “entrambe le porte sono chiuse”¹²⁶. Guardando le due porte io posso stabilire se l'affermazione sia vera oppure falsa, ovvero se all'affermazione corrisponda lo stato di cose da essa descritto. Già in un caso elementare come questo bisogna presupporre che io posseda una competenza grammaticale e linguistica che mi consenta di afferrare il significato dei termini presenti nell'affermazione.

¹²⁴ WELLMER 2003.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 143.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 144.

Ma le cose si complicano quando si è di fronte a giudizi logici complessi, a giudizi morali o a giudizi estetici: in tal caso «l'idea di un paragone diretto di un'affermazione con la realtà in generale non ha più senso»¹²⁷, poiché in questi casi non disponiamo di una prova diretta come nel caso dell'esempio delle due porte. In tali frangenti siamo costretti a ricorrere a un procedimento indiretto di giustificazione, che si sostanzia nella ricerca di ragioni in riferimento all'affermazione avanzata, e la teoria della corrispondenza mostra la sua limitatezza. Quest'ultima «suggerisce un'immagine ingannevole: cioè l'immagine di una relazione di concordanza accertabile da qualche punto di vista – che non può essere il nostro, ma probabilmente di Dio stesso – tra affermazioni o convinzioni e un pezzo di realtà – o le cose stesse»¹²⁸. In altri termini, la teoria della corrispondenza non considera il legame tra verità e giustificazione: l'unico modo che abbiamo per verificare la corrispondenza tra le affermazioni e la realtà è quello di fornire delle ragioni che giustifichino tali affermazioni. Ci è impedita la possibilità di un accesso dall'esterno nei confronti della relazione tra affermazione e stato di cose, a meno che non si voglia ricorrere a forme di pensiero metafisiche. Dopo aver svolto queste considerazioni, Wellmer giunge a una riformulazione del bicondizionale che tenga conto dell'indissolubile legame tra verità e giustificazione:

Conformemente a ciò, ora possiamo leggere il bicondizionale così: qualcuno è legittimato ad affermare che p è vero, solo quando è legittimato ad affermare che p . E ciò si può nuovamente chiarire dicendo: dire che un'affermazione è vera non è nient'altro che dire che l'affermazione è legittima (fondata, giustificata). La verità sarebbe quindi «affermabilità fondata» («warranted assertibility» o anche «rational acceptability»). Il concetto di verità sarebbe quindi ricondotto a quello di giustificazione¹²⁹.

Ma in questa riformulazione, nota Wellmer, vi è qualcosa che non convince, e ciò perché verità e giustificazione, benché intimamente legate, rimandano a due significati diversi. Nella grammatica del termine “giustificazione” è presente un rimando a un tempo e a circostanze specifiche che possono variare, con il rischio che una giustificazione possa perdere il suo valore; nella grammatica del termine “verità”,

¹²⁷ Ivi, p. 145.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Ivi, p. 147.

invece, non è presente questo rimando: «la verità è trans-soggettiva e senza tempo»¹³⁰. La concezione della verità sostenuta da Apel (e da Habermas e Putnam in un certo periodo) vuole tenere conto sia del legame interno tra verità e giustificazione sia della differenza tra queste due nozioni. La soluzione dei tre filosofi consiste nel postulare delle condizioni di giustificazione ideali, sulla base delle quali un'affermazione possa essere dichiarata vera. L'idealità delle condizioni, nella cui cornice avviene la giustificazione di un'affermazione, è ciò che distingue un'affermazione soltanto giustificata da un'affermazione vera.

Come nota Wellmer in un altro testo, la via è molto stretta, poiché si è in presenza di quella che egli definisce “antinomia della verità”, costituita dalla presenza di due alternative, entrambe problematiche: da una parte il relativismo (ovvero la convinzione che non vi siano verità assolute, ma solo dipendenti dal contesto), che risulta inconsistente, e dall'altra l'assolutismo, che non può fare a meno di assunzioni metafisiche¹³¹. Il relativismo è inconsistente nella misura in cui non può essere avanzato come vero senza autocontraddizione, mentre l'assolutismo non conferisce il giusto peso al legame tra verità e giustificazione discorsiva. La teoria della verità di Apel tenta di trovare la via d'uscita da tale antinomia postulando delle condizioni ideali di giustificazione ma, secondo Wellmer, la concezione apeliana presenta ancora dei residui metafisici.

La critica di Wellmer si appunta sulla tesi apeliana che la verità è un'idea regolativa costitutiva già a livello della comunicazione ordinaria, ovvero che senza tale idea la stessa comunicazione ordinaria non possa avere luogo.

Wellmer afferma che l'idea di una verità assoluta, anche se di tipo regolativo, non è altro che un analogo del punto di vista di Dio¹³², ed esplicita quanto in essa contenuto:

Se si cerca di esaminare meglio la spiegazione di Apel del concetto di verità, allora diviene chiaro che in essa l'idea di una verità ultima, completa e assoluta è intrecciata con quella di un ordine moralmente perfetto e di una situazione comunicativa perfetta e trasparente. Ma questa idea, così io affermo, è metafisica: è l'idea di una comunità della comunicazione la quale – per esprimerlo con le parole di Derrida – sarebbe sfuggita «dal gioco e dall'ordine dei segni»; è l'idea di una condizione di perfetta trasparenza, di sapere assoluto e perfezione morale – in

¹³⁰ Ivi, p. 148.

¹³¹ Cfr. WELLMER 1998, p. 138.

¹³² Cfr. WELLMER 2003, p. 152.

breve: di una situazione comunicativa, la quale ha lasciato dietro di sé le costrizioni, l'opacità, la fragilità, la temporalità e la materialità delle forme comunicative umane finite¹³³.

Wellmer è convinto, con Derrida, che queste idealizzazioni non siano le condizioni di possibilità della comunicazione ordinaria quanto, al contrario, la loro negazione. Ciò determina il paradosso «che noi saremmo obbligati ad aspirare alla realizzazione di un ideale, la cui realizzazione sarebbe la fine della storia umana. Lo scopo è la fine, la comunicazione ideale sarebbe la morte della comunicazione»¹³⁴. Di conseguenza, nella prospettiva di Wellmer, ricorrere a simili idealizzazioni e alla nozione di un consenso ultimo non aiuta a spiegare il senso che assume il concetto di verità all'interno delle nostre pratiche discorsive. Quindi egli prova a fornire una sua soluzione allo spinoso problema della verità; una soluzione che tenga conto dell'intimo legame presente tra verità e giustificazione, ma che sia in grado, allo stesso tempo, di mostrare la differenza tra le due nozioni senza ricorrere ai concetti di idea regolativa e di verità assoluta.

Innanzitutto, Wellmer nota che senza la distinzione tra “considerare vero” ed “essere vero” non sarebbe possibile lo stesso concetto di verità¹³⁵. Tale distinzione è identica a quella tra “apparentemente giustificato” e “realmente giustificato”. L'errore di Apel e dei teorici delle condizioni ideali di giustificazione, tramite cui si esplicita il senso delle suddette distinzioni, è quello di non considerare la distinzione tra due diverse prospettive: quella di una persona nei riguardi di se stessa e quella di una persona nei confronti degli altri parlanti. Non dando il giusto peso a questa differenza di prospettive, i teorici delle condizioni ideali sono portati ad assumere una meta-prospettiva (dalla quale affermano la possibilità di giungere a una verità assoluta), che Wellmer considera metafisica¹³⁶. Non occorre postulare l'esistenza di una verità assoluta, ma descrivere il valore che assumono le affermazioni in riferimento alle sopraddette prospettive. Quando io faccio una affermazione basandomi su delle ragioni, automaticamente, dal mio punto di vista, quelle ragioni sono vere e determinano la verità della mia affermazione: «[I]e mie ragioni – che io assumo sempre come buone ragioni – sono eo ipso *buone* ragioni (questa è un'osservazione sulla grammatica di “buona ragione”); questo dovrebbe

¹³³ Ivi, p. 153.

¹³⁴ Ivi, pp. 153-154.

¹³⁵ Cfr. ivi, p. 156.

¹³⁶ Cfr. ivi, p. 157.

significare: per me le convinzioni fondate sono necessariamente convinzioni *vere*»¹³⁷. Per le altre persone, invece, le affermazioni che per me sono vere non sono automaticamente tali. La verità è un concetto trans-soggettivo e, in questo senso, ammette Wellmer, un consenso razionale è il *telos* dell'argomentazione; ma, precisa subito dopo, il consenso non può mai essere il criterio di ciò che esiste come buona ragione¹³⁸. Non si può stabilire dall'esterno quale qualità debbano avere le buone ragioni. La verità è lo spazio aperto dall'irriducibile differenza tra le prospettive dei diversi parlanti e, di conseguenza, Wellmer afferma che consenso e dissenso sono cooriginari: lo scopo delle contese sulla verità è un consenso non costrittivo; ma ogni consenso porta con sé il seme del dissenso. Wellmer riassume così la sua concezione della verità come contesa tra prospettive personali differenti:

Che la verità è trans-soggettiva significa allo stesso tempo che la verità è controversa. La disputa sulla verità è l'elemento in cui la verità ha il suo essere, un essere che ci invita sempre di nuovo a scoprire nuovamente la verità, a ricoprire una posizione nello spazio della verità, a dare e ad accettare ragioni. Solo sullo sfondo di una disputa cooperativa sulla verità sono possibili delle convinzioni riconosciute comunemente come fondate. In questo contesto, l'idea di un consenso ultimativo, ultimo, non ha senso: perché sarebbe l'idea di un silenzio della disputa, in cui la verità ha il suo essere; sarebbe l'idea di una fine della verità¹³⁹.

Wellmer sembra così sostenere la concezione di un fallibilismo universale che, dagli anni Settanta, costituisce uno degli obiettivi polemici principali di Apel. In realtà, richiamandosi alle tesi espresse da Wittgenstein in *Über Gewissheit*, afferma che la disputa sulla verità non riguarda ogni genere di convinzioni. All'interno dell'insieme delle convinzioni che guidano la nostra pratica discorsiva ve ne sono alcune che formano il paradigma su cui si basano i nostri giudizi e che, di conseguenza, sono indubitabili. Ma mentre Apel ritiene di poter fornire una fondazione ultima delle cognizioni implicate in ogni affermazione sensata (come, per esempio, l'esistenza di sé e degli altri e l'avanzamento delle quattro pretese di validità connesse con gli atti linguistici) – cognizioni, quindi, che dal punto di vista apeliano hanno una validità trascendentale e non sono dipendenti da un determinato contesto storico - , Wellmer,

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 159.

¹³⁹ *Ivi*, p. 160.

d'accordo con Wittgenstein, sostiene che si tratta di convinzioni ingiustificate, appartenenti a un determinato paradigma conoscitivo, e da cui derivano i criteri di giustificazione utilizzati nella disputa sulla verità. In altri termini, il loro essere indubitabili non comporta il loro essere fondate. In ogni caso, ammette Wellmer, le convinzioni alla base di un paradigma conoscitivo possono subire delle modifiche e delle revisioni e, dunque, non esiste un insieme di verità con valore trascendentale. Piuttosto, in ogni paradigma bisogna distinguere le convinzioni oggetto della disputa veritativa dalle convinzioni che forniscono gli standard di giudizio impiegati in tale disputa.

Concludendo il suo saggio, Wellmer torna sulla concezione apeliana della verità come idea regolativa. Apel è convinto che la sua teoria sia l'unica alternativa a un'impostazione assolutistica metafisica e, allo stesso tempo, all'autocontraddittorietà del relativismo radicale. Ma, ad avviso di Wellmer, sia il relativista sia Apel condividono il tentativo di giudicare il gioco della verità da una meta-prospettiva esterna¹⁴⁰, e ciò non permette di cogliere e di esplicitare la nozione di verità in modo convincente.

Nel saggio «Wahrheit als regulative Idee»¹⁴¹ Apel presenta delle risposte alle critiche di Wellmer, difendendo la sua concezione della verità come idea regolativa.

Innanzitutto, ripercorre le diverse critiche che Wellmer ha sollevato nei confronti della sua concezione, anche anteriori rispetto al saggio sopra analizzato, ed enuclea tre obiezioni principali rispetto all'idea di un consenso ultimo come meta del gioco della verità: 1) o esso rappresenta una realtà al di là del mondo storico umano sulla quale non si può dire nulla; 2) o si tratta di una condizione da inserire all'interno della storia umana, la qual cosa rappresenterebbe un'utopia metafisica; 3) oppure, infine, e questa è la critica presente nel saggio esaminato, si tratta di una idealizzazione performativa o pragmatica che accompagna ogni pretesa di verità. Wellmer non contesta tale idealizzazione quanto, piuttosto, l'assegnazione a essa di un valore universale o trascendentale¹⁴². L'idealizzazione a cui pensa Wellmer ha, per così dire, un valore grammaticale; è un rimando alla dimensione intersoggettiva della nozione di verità, e

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 169.

¹⁴¹ APEL 2003.

¹⁴² Cfr. APEL 2003, p. 183.

non implica l'idea di un consenso ultimo come necessario postulato delle dispute sulla verità.

Apel sostiene che già Kant con la sua concezione delle idee regolative ha escluso le prime due interpretazioni¹⁴³. Le idee della ragione non sono una realtà al di là della storia come nella teoria platonica, in cui le idee vengono ipostatizzate, e, allo stesso tempo, non indicano una condizione empirica realizzabile nello spazio-tempo. Piuttosto, esse rappresentano dei principi regolativi dell'esperienza che orientano verso un progresso indefinito della conoscenza. Quindi, secondo Apel, non è affatto vero che lo scopo della verità sarebbe la fine della verità, come sostenuto da Wellmer: in quanto semplice ideale normativo mai fattualmente realizzabile, l'idea regolativa di un consenso ultimo ha il valore euristico di spingere la ricerca sempre oltre, e non di renderla obsoleta.

Ma il punto reale di dissenso tra i due filosofi è costituito dalla nozione di una comunità ideale della comunicazione intesa come condizione di possibilità della stessa comunicazione ordinaria. Come abbiamo visto, tale nozione, nell'ottica di Wellmer, non è necessaria per rendere perspicua la nostra pratica linguistica. Secondo Apel, al contrario, senza la nozione di una comunità ideale (dal punto di vista epistemico ed etico-comunicativo) le asserzioni avanzate dai parlanti perderebbero il loro senso.

L'errore di Wellmer consiste nell'arrestare la sua riflessione alla dimensione della comunicazione quotidiana, senza rendersi conto che egli stesso parla da una meta-prospettiva filosofica. Solo da quest'ultima Wellmer può sostenere che la verità è intrinsecamente controversa, e che non ha senso l'idea regolativa di un consenso ultimo. Ma, ad avviso di Apel, affinché la sua tesi rimanga consistente, Wellmer deve ammettere il principio che intende negare, ovvero la riscattabilità futura delle nostre pretese di verità. Ogni tesi filosofica che propugna l'irrimediabile relatività della verità è, secondo Apel, inconsistente e, in quanto tale, non può essere accettata. I sostenitori della detrascendentalizzazione (ai quali appartiene Wellmer, ma anche Habermas, con il quale Apel condivide una grande parte di convinzioni filosofiche) ricadono necessariamente in una *autocontraddizione performativa*. Wellmer, affermando l'intrinseco essere controverso (*Strittigkeit*) della verità, non fa altro, ad avviso di Apel, che ricadere nell'inconsistenza del relativismo. Il fallibilismo, per essere sostenuto sensatamente, non può riguardare le presupposizioni dell'argomentazione e, tra queste,

¹⁴³ Cfr. *ivi*, p. 184.

le pretese di verità connesse alle asserzioni e l'idea regolativa di un consenso ultimo come ideale normativo da perseguire indefinitamente.

Vittorio Hösle ha sviluppato una critica alla teoria consensuale della verità da una prospettiva opposta rispetto a quella di Wellmer. Mentre quest'ultimo accusa Apel di assumere un punto di vista eccessivamente metafisico che annulla il carattere controverso e intersoggettivo della nozione di verità, Hösle sostiene che il consenso ideale non può essere considerato un effettivo criterio di verità, poiché è la verità che determina la razionalità del consenso e non il consenso che determina che cosa sia vero o meno. Le considerazioni di Hösle si basano sulla critica al decisionismo intersoggettivo di Wittgenstein, secondo cui, in ultima analisi, è corretto ciò che una determinata società reputa tale. Così, ad avviso di Hösle, si perde il piano normativo nella spiegazione della nozione di verità e si ricade in quello descrittivo. La teoria di Apel, come abbiamo visto, rifiuta la soluzione di Wittgenstein riguardo al problema del seguire una regola e utilizza il criterio del consenso ideale in una comunità illimitata della comunicazione come principio a cui ricorrere per la critica dei consensi fattuali. Ma in che senso il consenso ideale costituisce un effettivo criterio di verità? Apel sostiene apertamente che la sua teoria della verità è criteriologicamente rilevante ma, secondo Hösle, non riesce a fornire delle spiegazioni convincenti riguardo al ruolo di criterio di verità che dovrebbe svolgere il consenso. Gli appunti critici di Hösle si basano su un esperimento di pensiero volto a mettere in dubbio l'assoluta necessità della dimensione intersoggettiva nella determinazione della verità delle nostre conoscenze. L'esperimento di pensiero¹⁴⁴ è il seguente: si può immaginare l'esistenza di un individuo, non appartenente al genere *homo sapiens* - poiché le prestazioni intellettuali di quest'ultimo sono collegate a una dimensione intersoggettiva sin dall'infanzia - la cui attività mentale è determinata esclusivamente dall'incontro con l'oggettività e da atti di introspezione. Questo individuo è consapevole della propria mortalità ma durante l'arco della sua vita non viene mai a contatto con altri esseri spirituali come lui. Hösle, poi, concede ad Apel e Peirce che questo essere non abbia un pensiero slegato dal linguaggio, e che quindi anche per esso valga la categoria di terzità, ovvero la necessità dell'interpretazione linguistica delle qualità sensibili all'interno di un sistema

¹⁴⁴ Hösle è convinto che per la filosofia gli esperimenti di pensiero sono estremamente utili al fine di mettere in dubbio presunte necessità (cfr. HÖSLE 1990, p. 194).

segnico¹⁴⁵; ma questa concessione non implica che ci sia un passaggio all'intersoggettività. Inoltre, tale individuo è in grado di scrivere e ciò gli serve come mezzo per ricordare le sue esperienze. Assumiamo che, dopo la sua morte, giungiamo nell'isola dove ha vissuto questo essere e troviamo le sue annotazioni, e che riusciamo a decifrarle grazie all'ampiezza del materiale e al fatto che conosciamo alcuni oggetti presenti nell'isola e alla presupposizione che tale individuo pensi logicamente. Cosa esclude, si chiede Hösle, che possiamo giungere a risultati interessanti? Innanzitutto, potremmo trovare tra i suoi appunti molte osservazioni naturali, sia riguardo agli animali sia riguardo alle stelle. Per le sue osservazioni astronomiche egli ha fatto uso ovviamente della matematica e quindi è probabile che nel suo lascito siano presenti alcune dimostrazioni matematiche. Non si può escludere che questo individuo sviluppi argomenti riflessivi, con i quali assegna un primato alla ragione rispetto ad altre capacità, e questo in base alla circostanza che le dimostrazioni razionali che elabora resistono giorno dopo giorno alla prova dei fatti. In più egli potrebbe elaborare delle considerazioni etiche riguardanti i doveri verso se stesso e constatare, per esempio, che troppo spesso cede alla tentazione di mangiare dei frutti esotici piuttosto che esercitare la matematica e la filosofia¹⁴⁶: è consapevole che la limitazione dell'eccessivo uso di frutti esotici e un maggior esercizio di matematica e filosofia sono necessari per uno sviluppo migliore della sua mente. Chiaramente tale individuo non potrebbe sviluppare una riflessione inerente ai doveri morali verso gli altri. Secondo Hösle, Apel (e Kuhlmann, che più di Apel ha riflettuto sull'argomento di Wittgenstein circa l'impossibilità di un linguaggio privato), non può portare nessun argomento convincente contro questo esperimento di pensiero; tutt'al più si può concedere che, nel caso in cui questo individuo privato abbia esaminato la possibilità dell'esistenza di altri esseri razionali, allora crederà senz'altro che le sue dimostrazioni matematiche debbano essere riconosciute come vere anche dagli altri esseri razionali. Ma, sostiene Hösle, ciò non vuol dire che giungerebbe alla teoria consensuale della verità, e questo perché «constaterebbe a ragione che qualcosa, sotto condizioni idealizzate, incontrerebbe un consenso universale perché è vero, e non viceversa»¹⁴⁷. Almeno per la conoscenza fondata in modo ultimo riconoscerebbe che il ricorso a una comunità della comunicazione è superfluo. Di conseguenza, Hösle perviene a questa conclusione:

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 194-195.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 196.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 197.

In realtà non ci può essere alcun dubbio, che la teoria consensuale della verità o è tautologica oppure è falsa, almeno per il discorso teoretico, [...]. Giusta, ma giusta in un senso triviale, è la tesi che il Vero dovrebbe essere riconosciuto in un consenso razionale ultimo di tutti gli esseri razionali. Ma poiché questo consenso non può essere anticipato, poiché non possiamo mai sapere se ci sarà realmente, una teoria consensuale della verità così concepita è criteriologicamente vuota. Si potrebbe anche dire: è vero ciò che verrebbe riconosciuto vero da Dio o, in ogni caso, da uno spirito infallibile. Tuttavia, poiché a noi non è dato un accesso diretto a un Dio trascendente la coscienza, questa teoria non ci aiuterebbe nella soluzione alla domanda “questo o quello è vero?” – tanto poco quanto la teoria della verità metafisica della corrispondenza, che sicuramente non è falsa, ma è criteriologicamente vuota. Perché ha naturalmente senso assumere che ci sia una realtà distinta dalle teorie e dai dati dell’esperienza, ma abbiamo motivo di accettare che una teoria rispecchi questa realtà se essa integra tutti i *dati dell’esperienza* conosciuti in un *tutto* coerente¹⁴⁸.

Apel ha tentato di giustificare il ruolo del consenso come criterio di verità richiamando i casi in cui si verifica un conflitto tra altri criteri di verità ma, nota Hösle, anche in queste circostanze il consenso non costituisce un criterio oltre l’evidenza empirica e la coerenza concettuale: ciò che occorre è un compromesso tra questi due criteri sulla base di un meta-criterio che non può essere il consenso fattuale dei ricercatori, poiché il consenso e il compromesso sono razionali solo nella misura in cui rispondono a questo meta-criterio. Hösle elenca alcuni concetti che possono assumere un ruolo dirimente nei casi di conflitto sopra citati: la semplicità di una teoria (ovvero un numero ristretto di assiomi indipendenti), un certo grado di apriorità e perfino la bellezza¹⁴⁹. Nonostante ciò, Hösle ammette che la pragmatica trascendentale presenta un’intuizione corretta riguardo alla dimensione intersoggettiva anche se, come abbiamo visto, questa non può rivestire una funzione determinante nello stabilire la verità delle nostre conoscenze. Se l’individuo dell’esperimento di pensiero dovesse convincersi dell’esistenza di altri esseri razionali, allora dovrebbe tentare di entrare in contatto con loro per tre motivi. Innanzitutto, constatando la sua fallibilità egli dovrebbe desiderare di conoscere altri esseri che, nonostante siano fallibili come lui, hanno punti di forza e

¹⁴⁸ Ivi, pp. 197-198.

¹⁴⁹ Cfr. ivi, p. 200.

di debolezza diversi dai suoi. Questo scambio intellettuale intersoggettivo è un mezzo utile nello sforzo verso la ricerca della verità, ma ha valore come mezzo e non come fine in se stesso. In secondo luogo, egli potrebbe essere interessato all'intersoggettività anche se non potesse imparare nulla dagli altri. Infatti, assumendo che tale individuo sia un idealista oggettivo, ovvero pensi che l'individualità sia in un certo senso solo un'apparenza rispetto all'assoluto e che sia fondamentale che non per forza lui, ma che almeno un essere finito comprenda l'assoluto – poiché secondo la sua concezione ha meno valore un mondo naturale senza alcun essere razionale rispetto a un mondo con almeno un essere del genere – allora, non incontrando altri esseri come lui durante l'arco della sua vita, egli sarebbe portato a lasciare qualche tipo di messaggio contenente le conoscenze in suo possesso, nella speranza che qualcuno lo trovi e che esso possa aiutare nella comprensione concettuale del mondo. In questo caso l'Altro non viene concepito solo come mezzo nel rinvenimento della verità ma, piuttosto, la comunicazione della verità diventa un valore in sé, anche se la sua scoperta rimane un atto privato. Infine, l'individuo privato potrebbe giungere all'idea che, nel caso dell'esistenza di altri esseri razionali, con essi potrebbe essere realizzata una struttura superiore rispetto a quella realizzata tramite atti di conoscenza solitari. In tal caso l'intersoggettività viene considerata un valore più importante della soggettività, un valore in sé: l'individuo sviluppa una concezione gerarchica che pone sul gradino più basso l'inerzia della materia, su quello successivo l'autoconservazione delle piante, sul seguente la sorda autoreferenzialità degli animali, poi la struttura riflessiva della soggettività e, sul gradino più alto, l'intersoggettività. Questa è anche la concezione di Höhle, il quale riconosce la superiorità della struttura intersoggettiva rispetto a quella soggettiva e considera ciò un'intuizione corretta della pragmatica trascendentale. Ma questo non vuol dire, a suo avviso, che la verità sia esclusivamente dipendente dalla dimensione intersoggettiva, poiché in tal caso si ricadrebbe o nel decisionismo intersoggettivo di Wittgenstein oppure in una teoria della verità criteriologicamente vuota.

Sia Wellmer che Höhle criticano il criterio del consenso, il primo riconoscendo il carattere intersoggettivo della verità ma allo stesso tempo il suo essere intrinsecamente controversa, il secondo rilevando la non dipendenza della verità (in particolare delle verità derivanti dalla fondazione ultima e dalle dimostrazioni matematiche) dal suo riconoscimento intersoggettivo. A questo punto, per poter chiarire fino in fondo la

concezione della verità della pragmatica trascendentale apeliana, è necessario introdurre il tema del realismo. Solo così, a nostro avviso, è possibile analizzare nel dettaglio il concetto del consenso ideale in una comunità illimitata della comunicazione; d'altronde, nella prospettiva di pensiero apeliana verità e realtà sono due concetti quasi coincidenti: la realtà non è altro che l'opinione finale della comunità ideale della comunicazione anche se, come ribadito più volte dallo stesso Apel, tale opinione costituisce "solo" un'idea regolativa mai fattualmente raggiungibile.

II.2.3 Nominalismo e realismo concettuale

Nelle due introduzioni a un'edizione tedesca di alcuni testi peirceani, poi confluite in un volume indipendente, Apel appronta un'analisi dettagliata del pensiero dell'autore americano. Questo può essere suddiviso, secondo Apel, in quattro periodi: il primo (dal 1855 al 1871) comprende gli anni della giovinezza di Peirce, in cui è centrale il tema del realismo critico del senso, che emerge come conseguenza della critica a ogni forma di nominalismo, e in cui viene elaborata la dottrina delle tre categorie; il secondo periodo (dal 1871 al 1883) è il periodo del successo pubblico di Peirce, e va dalla fondazione del *Metaphysical Club* alle sue dimissioni dall'insegnamento alla Johns Hopkins University, e di cui fanno parte gli articoli che sanciscono la nascita del pragmatismo; il terzo periodo (dal 1883 al 1893 o al 1903) è caratterizzato dagli scritti di Peirce sulla logica e sulla metafisica, elaborati a Milford, in Pennsylvania, dove l'autore americano era andato a vivere; il quarto e ultimo periodo (dal 1898 o 1902 al 1914 – anno della morte) comprende il tempo in cui il pragmatismo ottenne un successo internazionale, in particolare nella forma sviluppata da William James, e in cui Peirce lavora alla definizione della sua proposta teorica, che egli definisce "pragmaticismo", per differenziarla dal pragmatismo di James¹⁵⁰. L'analisi verterà sulla prima fase del pensiero peirceano, che è determinante in riferimento alla pragmatica trascendentale, poiché in essa è già presente la trasformazione in senso semiotico del kantismo, e il nocciolo di una filosofia trascendentale posta su basi intersoggettive.

Uno dei tratti distintivi del pensiero di Peirce, fin dai primi scritti, è la critica al nominalismo, un concetto sotto cui egli riunisce la maggior parte dei pensatori a partire da Ockham. Ciò che l'autore americano rimprovera al nominalismo non è il rifiuto di riconoscere l'esistenza dei concetti generali *ante res*, quanto, piuttosto, di presupporre

¹⁵⁰ Cfr. APEL 1995, pp. 17-18.

una concezione secondo cui la coscienza sia un *receptaculum* affetto dalle cose, le quali, in loro stesse, rimangono inconoscibili: «[t]o put it in a more radical way, Peirce accuses Nominalism of having a bad metaphysics, one containing the nonsensical presupposition that there could or even must be things-in-themselves which are not representable in signs – which are, that is, unknowable. This presupposition is nonsensical for Peirce because, as a meaningful hypothesis, it must *itself* apply the function of sign representation to things-in-themselves»¹⁵¹. Secondo il nominalismo, che comprende autori come Cartesio, Locke e Kant, noi possiamo conoscere solo gli effetti delle cose in noi stessi, ma il reale, considerato indipendente dalla nostra conoscenza, rimane per noi un limite invalicabile. Peirce scorge l'insensatezza di questa assunzione, che pretende di parlare di qualcosa che viene dichiarato inconoscibile, e afferma che «dal momento che il significato di una parola è il concetto che essa veicola, l'assolutamente inconoscibile non ha significato, perché non vi si attacca nessun concetto: perciò “inconoscibile” è parola senza significato; e per conseguenza qualsiasi cosa sia designata da qualsiasi termine come “reale” è conoscibile in qualche grado, e così è anche della natura di una cognizione, nel senso oggettivo di questo termine» (CP 5.310)¹⁵². A partire da queste considerazioni, Peirce giunge a formulare il *realismo critico del senso* che Apel riprende e fa suo, e secondo cui la realtà va concepita come attualmente inconoscibile nella sua interezza, ma come conoscibile *in the long run*. La distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno mantiene il suo senso solo se viene declinata in termini di conoscenza fattuale, ottenibile in un dato momento, che non può mai essere completa, e conoscenza completa del reale raggiungibile in una comunità illimitata dei ricercatori, da intendere come *idea regolativa*:

E che cosa intendiamo con il reale? Reale è un concetto che dobbiamo avere avuto per la prima volta quando abbiamo scoperto che vi è un irriale, un'illusione; cioè quando per la prima volta abbiamo corretto noi stessi. Ora, il fatto di esserci corretti non richiedeva logicamente altro che la distinzione fra un *ens* relativo alle

¹⁵¹ Ivi, p. 21.

¹⁵² PEIRCE 2003, p. 106. Nelle pagine iniziali dello stesso saggio («Pensiero-segno-uomo», in PEIRCE 2003, pp. 81-109), Peirce scrive: «[o]gni filosofia non idealista presuppone un dato finale assolutamente inesplicabile, non analizzabile: insomma, qualcosa che risulta da mediazione, ma in se stesso non è suscettibile di mediazione ulteriore. Ora, che alcunché *sia* così inesplicabile si potrebbe scoprire soltanto per via di ragionamento tramite segni. Ma l'unico scopo proprio di un'inferenza, o ragionamento tramite i segni, è di giungere a una conclusione che spiega il fatto; mentre, supporre il fatto assolutamente inesplicabile, non è spiegarlo, e quindi questa supposizione non è mai ammissibile» (CP 5.265; PEIRCE 2003, p. 82).

determinazioni private interne, alle negazioni appartenenti all'idiosincrasia, e un *ens* che permanesse a lungo andare. Il reale, dunque, è ciò in cui, presto o tardi, alla fine si risolveranno le informazioni e il ragionamento, e che è quindi indipendente dagli erramenti di ogni singolo individuo. Così, l'autentica origine del concetto di realtà mostra che questo concetto implica essenzialmente la nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti, e capace di un incremento indefinito di conoscenza (CP 5.311)¹⁵³.

L'unico modo per intendere sensatamente l'indipendenza del reale, è quello di concepirlo come indipendente dalle cognizioni particolari, e temporalmente situate, dei singoli individui, ma allo stesso tempo in relazione alla possibile conoscenza umana. Il realismo critico del senso di Peirce/Apel costituisce una proposta teorica che rifiuta «sia un *idealismo della coscienza* (perché non si può pensare la coscienza interpretante senza il presupposto dei segni da interpretare e della realtà da designare), sia un *realismo naturalistico* o materialismo (perché non si può pensare il reale senza il presupposto epistemologico dei segni e della interpretazione dei segni)»¹⁵⁴; esso si contrappone anche al *realismo gnoseologico*, che concepisce la conoscenza come la semplice relazione soggetto-oggetto, ovvero come affezione causale dei sensi da parte di una realtà indipendente dalla coscienza¹⁵⁵. La filosofia di Peirce ha alla sua base un rigetto dello “spirito del cartesianesimo”, ovvero non ammette l'esistenza di alcuna conoscenza intuitiva e di qualsiasi forma di introspezione¹⁵⁶. Il pensiero è costituito da inferenze (abduzione, induzione e deduzione) e non esiste un pensiero che non sia segnico. Il ragionamento peirceano può essere così riassunto: la nostra conoscenza si basa su concetti che riducono a unità la molteplicità delle impressioni sensoriali; la formazione e l'applicazione dei concetti si fonda su delle inferenze, ovvero sul passaggio da una cognizione a un'altra; la formazione dei concetti universali è il punto di arrivo di un processo induttivo, che deve la sua validità all'impossibilità di concepire una realtà inconoscibile; deve quindi essere postulata la verità delle nostre induzioni *in the long run*, anche se questa rimane un'idea regolativa a cui nulla di empirico può corrispondere, in quanto non potremo mai applicare la regola, scoperta dall'induzione, a un numero infinito di casi. La sintesi dell'appercezione di Kant non può assicurare la

¹⁵³ Ivi, p. 107.

¹⁵⁴ PETRUCCIANI 1988, p. 44.

¹⁵⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁶ V. paragrafo II.1.3.

validità intersoggettiva della conoscenza, perché ogni sintesi dell'oggettività si basa su inferenze ipotetiche, e va sostituita, quindi, con la sintesi raggiunta dall'"opinione finale" in una comunità illimitata della ricerca.

La concezione di Peirce sottintende evidentemente un approccio scientifico al problema della conoscenza. Le critiche di Apel all'autore americano¹⁵⁷ concernono proprio questo aspetto, sottolineando come egli consideri il principio regolativo della comunità illimitata solo dal punto di vista delle possibili esperienze empirico-sperimentali. Il consenso dei membri di una comunità ideale, ovvero il criterio normativo richiesto per giustificare il processo della ricerca, non può limitarsi alle verità scientifiche. Esso abbraccia un campo più ampio del sapere, come quello inerente alle scienze dello spirito e, soprattutto, alla sfera morale, nel cui ambito vengono stabilite le norme di comportamento valide. Ma la trasformazione semiotica del kantismo elaborata da Peirce è fondamentale, nel pensiero di Apel, perché fornisce un modello di filosofia trascendentale posta su basi intersoggettive, e una concezione del linguaggio che ne considera le diverse dimensioni.

In *Verità e giustificazione* Habermas torna a confrontarsi, da un punto di vista teoretico, con i temi fondamentali del naturalismo, del realismo e della verità. In particolare, quest'ultimo concetto subisce un importante cambiamento, che porta Habermas ad abbandonare una concezione discorsiva di verità: «[i]n retrospettiva, mi rendo conto che il concetto discorsivo della verità è dovuto a una sovragereneralizzazione del caso particolare della validità di norme e giudizi morali. È vero che una nozione costruttivistica del dovere morale esige una nozione epistemica di giustizia normativa. Ma il concetto di verità dell'asserzione non può venire assimilato a questo senso di accettabilità razionale in condizioni pressoché ideali, se vogliamo rendere giustizia a intuizioni realistiche»¹⁵⁸. Quindi Habermas distingue, ora, più nettamente i concetti di verità e giustizia, di cui solo il secondo può essere definito in una prospettiva esclusivamente discorsiva, mentre il primo rimanda a condizioni non epistemiche, esterne a ogni genere di giustificazione discorsiva, anche in condizioni ideali. Bisogna sottolineare come Apel dissenta dalla concezione di Habermas non solo nella forma più realista che essa ha assunto negli ultimi anni, bensì anche nella forma precedente: quest'ultima presentava il difetto opposto rispetto alla prima, ovvero rientrava a tutti gli

¹⁵⁷ Cfr. APEL 1995, pp. 90-91.

¹⁵⁸ HABERMAS 2001, pp. 11-12.

effetti nel filone teoretico che identifica la verità con la coerenza concettuale. Habermas, infatti, seguendo Strawson, distingue tra *eventi* e *oggetti* da un lato, e *fatti* dall'altro: dei primi si ha esperienza e sono localizzabili nel tempo o nello spazio; i fatti, invece, appartengono alla sfera linguistico-concettuale e non sono oggetti che noi esperiamo. Per esempio, la morte di Cesare è un evento che ebbe luogo nel 44 a. C. e di cui non possiamo fare più esperienza; mentre *il fatto che* Cesare sia morto in quell'anno non appartiene al mondo dell'esperienza, ma è un'asserzione che rientra nell'ambito "logico"¹⁵⁹. La difficoltà che sorge da un siffatto dualismo è come gli oggetti possano entrare nel discorso; Habermas parlava, nella sua prima formulazione della teoria della verità, di "esperienza prediscorsiva" riferita al mondo della vita, alla quale si può ricorrere anche nella ricerca scientifica, quando la coerenza concettuale non è dirimente. Ma non si vede come tale esperienza possa integrarsi nel discorso, se i fatti sono già discorso e gli oggetti non possono diventarlo. Lo spazio incolmabile tra i due elementi conduce inevitabilmente Habermas all'idealismo linguistico coerentista¹⁶⁰.

Il dualismo tra oggetti dell'esperienza e fatti linguistici non viene revocato in *Verità e giustificazione*¹⁶¹. Habermas pensa che, dopo la svolta linguistica, si dia una scelta tra due sole concezioni della realtà: quella del nominalismo e quella del realismo concettuale. Il primo ritiene impossibile una "presa diretta" sugli oggetti, proprio per la suddivisione tra essi e i fatti: il linguaggio può avere a che fare solo con i fatti riferiti agli oggetti, ma mai direttamente con gli oggetti stessi, il cui insieme costituisce il mondo indipendente da noi. Dall'altro lato il realismo concettuale ha una concezione della realtà ben diversa: questa è struttura in sé proposizionalmente, ed è quindi l'insieme degli stati di fatto e non degli oggetti. Secondo Habermas il nominalismo presenta due vantaggi: da un lato è ontologicamente meno sospetto, nel senso che attribuisce agli oggetti un'esistenza al di fuori del linguaggio e non li confonde con i fatti; dall'altro non torna al modello della teoria metafisica della corrispondenza, che il pragmatismo ha avuto il merito di superare¹⁶². In una concezione che vede il mondo come proposizionalmente strutturato «l'esperienza funge da medium di una specie di trasposizione osmotica di stati di cose in corrispondenti contenuti di asserzioni»¹⁶³, e ciò è inconciliabile con un modello fallibilista della conoscenza.

¹⁵⁹ Cfr. APEL 1997 A, p. 106.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 113.

¹⁶¹ Cfr. HABERMAS 2001, p. 36. Habermas qui riprende l'argomento dell'assassinio di Cesare.

¹⁶² Cfr. *ivi*, pp. 36-37.

¹⁶³ *Ivi*, p. 37.

Il tema del realismo torna anche nel saggio in cui Habermas discute la pragmatica normativa di Brandom, di cui viene sottolineata anche l'affinità con la pragmatica trascendentale di Apel¹⁶⁴. Dopo aver elogiato la costruzione teorica del filosofo americano, considerata «una pietra miliare nella filosofia teoretica»¹⁶⁵, nell'ultima parte del saggio Habermas approfondisce i temi dell'oggettività e del realismo che emergono dal pensiero di Brandom. L'accusa che viene mossa a Brandom è quella di convergere verso il realismo concettuale, e quindi di abbandonare l'impostazione postmetafisica che caratterizza la tradizione pragmatista, abbracciando un impianto di pensiero di stampo hegeliano. Ciò ha come conseguenza negativa la circostanza che l'esperienza assume il ruolo di semplice mediazione passiva tra i concetti, esistenti di per sé, e la pratica discorsiva umana in cui questi vengono afferrati:

Brandom salva le intuizioni realistiche non ricorrendo alle limitazioni contingenti di un mondo supposto indipendente e identico, rielaborate dai partecipanti al discorso accordando le interpretazioni di stati ed eventi da loro costruttivamente formulate con la contingenza, esperita nella pratica, di confronti deludenti. Egli non concepisce il mondo con il quale ci confrontiamo affatto nominalisticamente, bensì – come del resto il vecchio Peirce - «realisticamente», purché si intenda l'espressione, a differenza del moderno realismo conoscitivo, nel senso di un realismo concettuale metafisico. Infatti Brandom scorge l'oggettività dei nostri concetti e delle nostre regole materiali d'inferenza ancorata in un *mondo che si è strutturato concettualmente*. [...].

Questa nozione «realistica» del mondo, secondo la quale sia i nostri pensieri discorsivamente acquisiti, sia il mondo afferrato nei pensieri, hanno per loro natura carattere concettuale, quindi sono fatti della stessa materia, lascia all'esperienza soltanto un ruolo di *mediazione passiva*. In questa prospettiva l'azione sui sensi non fornisce gli stimoli o gli impulsi di delusione, ai quali risponde con interpretazioni l'immaginazione di uno spirito che procede costruttivamente; essa non media i confronti sui quali uno spirito fallibile esamina e corregge le sue interpretazioni. Piuttosto, l'esperienza viene degradata a medium tramite il quale i concetti esistenti di per sé si imprimono nello spirito umano che li accoglie. Un mondo strutturato concettualmente impegna lo spirito concettualmente articolante dell'uomo¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 133.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ivi*, pp. 160-161.

Secondo Habermas, per poter mantenere la distinzione tra il “tener per vero” e l’“essere vero” Brandom si vede costretto a ricorrere al realismo concettuale, il quale non considera i concetti come delle costruzioni umane ma come esistenti nel mondo. In tal modo la semantica, che nelle intenzioni del filosofo americano dovrebbe essere sottoposta alla pragmatica, assume un ruolo di primo piano: le articolazioni concettuali che strutturano il mondo vengono rispecchiate nel discorso argomentativo umano, il quale perde i tratti di una pratica costruttiva che si basa sulla valutazione intersoggettiva di pretese di verità sollevate performativamente. Secondo Habermas, Brandom vuole giustamente rimarcare la distinzione tra consenso meramente fattuale all’interno di una comunità storica della comunicazione e consenso razionale, ovvero considera la possibilità che noi tutti potremmo sbagliarci riguardo a determinate conoscenze ritenute vere, scampando così al decisionismo intersoggettivo di Wittgenstein. Ma il realismo concettuale, a cui in ultima istanza approda la pragmatica normativa, non è l’unica via possibile per coniugare svolta linguistica e realismo¹⁶⁷. Habermas è convinto che il nominalismo sia la scelta migliore e cerca di spiegare come quest’ultimo possa salvaguardare le intuizioni realistiche senza depotenziare il ruolo fondamentale che spetta all’attività linguistica e comunicativa umane. La soluzione si trova nella nozione di “referenza”: «[i]l concetto di “referenza” deve spiegare in che modo il primato ontologico di un mondo oggettivo nominalisticamente concepito si possa conciliare con il primato epistemico del mondo della vita linguisticamente articolato. Giacché il primato epistemico non deve consumare quello ontologico, se dobbiamo poter comprendere in un senso realistico il fatto trascendentale dell’apprendere»¹⁶⁸. Richiamandosi alle idee di Putnam e di Lafont¹⁶⁹, Habermas afferma che il riferimento allo stesso oggetto deve essere possibile anche a partire da descrizioni differenti. La

¹⁶⁷ In realtà, secondo Habermas, il realismo concettuale annulla l’autorità epistemica della comunità linguistica e della comunicazione, finendo per revocare le acquisizioni della svolta linguistica: «l’assunzione di un mondo strutturato nel complesso concettualmente solleva, in un certo senso, lo spirito umano finito e fallibile dallo sforzo *costruttivo* di produrre in concetti *propri* interpretazioni dell’accadere del mondo. L’idealismo oggettivo sposta gli oneri della spiegazione dagli sforzi cooperativi di un mondo della vita costituito intersoggettivamente, alla costruzione dell’ente nel suo complesso. Secondo Brandom, il contenuto oggettivo dei rapporti concettuali esistenti non ha bisogno che di venire *dispiegato* in discorsi. Al posto dello “sforzo del concetto”, che sarebbe altrimenti affare dell’apprendere cooperativo di una comunità di comunicazione che procede costruttivamente, subentra il “movimento del concetto”, che si compie attraverso discorsi mediati dall’esperienza, ma sopra le teste della maggior parte dei partecipanti al discorso. Questo oggettivismo spoglia la comunità discorsiva dell’autorità epistemica (come pure dell’autonomia morale) che essa dovrebbe attribuire a se stessa, finché non ha la possibilità di un intervento diretto su un universo di idee *incontrate*» (ivi, pp. 166-167).

¹⁶⁸ Ivi, p. 39.

¹⁶⁹ V. paragrafo II.1.1.

presupposizione di un mondo oggettivo indipendente da ogni descrizione è ciò che accomuna l'agire comunicativo e l'agire orientato a uno scopo, e che spiega la possibilità del progresso e della rivedibilità dei risultati della ricerca scientifica, al di là della diversità dei paradigmi teorici. Ma ora bisogna capire cosa renda vera una descrizione rispetto ad un'altra, appurata l'invarianza del riferimento. Il problema è di difficile soluzione, considerato che per noi è possibile solo una giustificazione discorsiva della verità: il riferimento a un mondo oggettivo in questo caso non è di aiuto. Come si può sensatamente sostenere un concetto non epistemico di verità? Habermas è convinto che considerare la verità il risultato di un consenso ottenuto in condizioni ideali, come aveva fatto lui stesso in precedenza, allo stesso modo di Putnam - con la concezione del realismo interno - e di Apel, è una strada che non si può più percorrere. Se simili concezioni hanno il vantaggio di superare il contestualismo radicale di autori come Rorty, che non rende conto della possibile correzione della nostra conoscenza ed è condannato a una posizione antirealista, e di mantenere il legame interno tra verità e giustificazione discorsiva, d'altronde seguendo esse «non potremmo intendere la verità come una “qualità imperdibile” delle asserzioni»¹⁷⁰. La teoria consensuale della verità dà luogo a due possibili esiti, entrambi inaccettabili:

O il contenuto delle premesse pragmatiche dei discorsi razionali non è sufficiente per escludere la fallibilità di un consenso raggiunto discorsivamente in condizioni pressoché ideali; oppure le condizioni ideali di affermabilità razionale, che sono sufficienti per questo scopo, perdono la capacità di orientare il comportamento propria di un'idea regolativa, perché non possono essere soddisfatte nemmeno in via approssimativa da soggetti capaci di linguaggio e di azione quali noi li conosciamo. Queste obiezioni mi hanno indotto a una revisione che riferisce il concetto discorsivo mantenuto dell'accettabilità razionale a un concetto di verità inteso pragmaticamente, non epistemico, senza perciò assimilare la «verità» all'«affermabilità ideale»¹⁷¹.

La strategia del nuovo realismo di Habermas si basa sulla distinzione tra mondo della vita e discorso argomentativo sgravato dall'azione, in cui il primo elemento assume un ruolo di maggiore importanza. Nel contesto del mondo della vita, il linguaggio è strettamente correlato all'agire, sia esso orientato all'intesa oppure orientato al successo;

¹⁷⁰ HABERMAS 2001, p. 45.

¹⁷¹ *Ibidem*.

e l'agire all'interno del mondo della vita si svolge sulla base di alcune nozioni di sfondo considerate aproblematiche. In un contesto in cui in primo piano è l'azione di attori sociali non c'è spazio per un atteggiamento fallibilistico su vasta scala. Ma quando le certezze di sfondo che guidano l'azione non sono più in grado di farlo, subentra il discorso argomentativo, in cui la verità può solo essere il risultato di una discussione che premia l'argomento migliore. Una volta che un'assunzione sia stata «argomentativamente *tranquillizzata*»¹⁷² può ritornare a far parte dei presupposti di sfondo su cui fa leva l'agire nel mondo della vita. Il fatto che la verità trascenda la giustificazione è dimostrato, secondo Habermas, dalla «necessità *pratica* di affidarsi intuitivamente a ciò che si ritiene incondizionatamente vero»¹⁷³. Egli parla di un concetto di verità «bifronte», proprio perché da un lato noi dobbiamo accontentarci, sul piano argomentativo, di una giustificazione della verità interna al discorso, ma dall'altro, nel contesto di azione del mondo della vita, la verità trascende la giustificazione, in quanto costituisce un mezzo per «venire a capo del mondo»¹⁷⁴. La resistenza del mondo oggettivo, che si riscontra sul piano dell'azione, dimostra l'esistenza di una realtà indipendente da ogni giustificazione discorsiva, e determina la possibile fallibilità di tutte le verità. Il concetto pragmatico di verità privilegia dunque un'analisi orientata sul mondo della vita; l'argomentazione è un mezzo per ristabilire la certezza di convinzioni divenute problematiche, e non è il luogo principale in cui si ha a che fare con la verità.

Nel saggio «Pragmatismo come realismo critico del senso sulla base di idee regolative - In difesa di una teoria peirceana della realtà e della verità»¹⁷⁵ Apel sviluppa una critica al nuovo realismo e alla nuova concezione della verità di Habermas e, da tale critica, prende lo spunto per delineare con più chiarezza la sua concezione della verità come idea regolativa. Secondo Apel l'errore di Habermas è quello di instaurare «un confronto completamente *storico-astrattivo*»¹⁷⁶ tra il piano del mondo della vita e il piano del discorso argomentativo. Non si può affatto dire che la discussione argomentativa termini il suo compito una volta che si raggiunga un accordo discorsivo circa una convinzione divenuta problematica, e questa può tornare a far parte delle

¹⁷² Ivi, p. 255.

¹⁷³ Ivi, p. 257.

¹⁷⁴ Ivi, p. 286.

¹⁷⁵ APEL 2005 D.

¹⁷⁶ Ivi, p. 279.

certezze di sfondo del mondo della vita. Sicuramente, ammette Apel, «noi nella quotidianità dobbiamo *agire* sempre ancora nel senso dell'idealizzazione ingenuo-performativa delle nostre pretese di verità»¹⁷⁷, ma ciò non toglie che ogni nostra conoscenza debba essere considerata fallibile (eccetto i presupposti del fallibilismo medesimo). Il discorso argomentativo non è un semplice strumento al servizio del contesto di azione del mondo della vita; esso rappresenta, piuttosto, il solo luogo in cui una concezione post-metafisica può collocare il scoprimento della verità, senza che sia necessario identificare la verità con il consenso discorsivo fattuale. Al contrario, la proposta che intende la verità come un'idea regolativa, instaura un rapporto dialettico tra consenso fattuale e consenso ideale:

L'«idea regolativa» della ricerca (che non si orienta retrospettivamente alle idealizzazioni ingenuo-performative delle pretese di verità della quotidianità, ma prospettivamente ad una idealizzazione spazio-temporalmente irraggiungibile della pretesa di giustificazione in quanto pretesa di verità) ha la sua funzione *normativa* proprio nel fatto che ordina sia di ispirarsi a consensi fattuali mediante lo sfruttamento di tutte le condizioni di razionalità attualmente realizzabili e criteri disponibili, sia – al contempo – alla messa in questione di tutti i *consensi fattuali* mediante criteri ancora da mobilitare¹⁷⁸.

Il nuovo modello teorico habermasiano non può non ricadere in forme inaccettabili di metafisica esternalistica, poiché se non è il discorso a giustificare la verità di una proposizione, significa che lo può fare solo la realtà. Ma, come ha mostrato Peirce, non si può dichiarare sensatamente l'inconoscibilità della realtà, che è quanto fa Habermas quando afferma che essa rimane sempre al di là del discorso.

Non bisogna sottovalutare, però, le ragioni che hanno condotto Habermas ad abbandonare il concetto epistemico di verità. Come abbiamo visto, esse riguardano il fatto che le teorie discorsive della verità pongono il raggiungimento della verità «o troppo o non abbastanza distante dall'affermabilità giustificata»¹⁷⁹. La teoria sostenuta in precedenza da Habermas evitava questi problemi poiché idealizzava le procedure in cui si svolgeva l'argomentazione, considerando la verità l'esito di una discussione aperta e inclusiva in cui vigesse esclusivamente la «cogenza non coercitiva»

¹⁷⁷ Ivi, p. 282.

¹⁷⁸ Ivi, p. 283.

¹⁷⁹ HABERMAS 2001, p. 282.

dell'argomento migliore. La teoria consensuale di Apel ha una fisionomia diversa: non si tratta solo di idealizzare le condizioni di partecipazione alla discussione sulla verità, ma di affermare che la verità sarà l'esito di un'integrazione dei vari criteri disponibili, tra i quali l'evidenza e la coerenza rivestono la funzione più importante. Ma con la tesi dell'impossibilità di giungere fattualmente alla fine del processo conoscitivo, la teoria apeliiana rientra nelle concezioni che, secondo Habermas, pongono il fine della ricerca troppo distante, configurandosi come una concezione utopica. A nostro avviso, la coerenza di queste argomentazioni viene indirettamente riconosciuta da Apel allorché si pone la domanda di come sia possibile valutare l'approssimazione alla verità definitiva delle nostre attuali conoscenze, se queste non potranno mai arrivare alla meta a cui sono rivolte; nel saggio già nominato, in cui sono presenti le critiche a Habermas, Apel prova a fornire alcuni chiarimenti su questa delicata questione:

A partire da Kant, il concetto di «approssimazione» infinita appartiene al senso metodologicamente rilevante delle «idee regolative»; tuttavia come dovrebbe essere possibile riuscire a determinare un *criterio* direttamente applicabile per l'*avvicinamento* raggiunto? Qui rimase valido il principio aristotelico: «finiti et infiniti nulla proportio». Ma ciò non significa affatto che indirettamente non sarebbero disponibili criteri (indizi) per via dell'approssimazione. Per esempio, possiamo comparare le teorie sulla loro *capacità di spiegazione* con riferimento a meno o più dati di fatto, sulle loro potenzialità di *unificare* problemi, o meglio teorie ancora sconesse considerando quanti *tests* (diversi e sperimentali) permettono e quanti ne hanno superato. In questo modo, attraverso la ricostruzione della storia della scienza, possiamo *retrospettivamente* farci un quadro sulla possibilità di approssimazione della verità¹⁸⁰.

In tal modo Apel risponde indirettamente anche alle critiche di Höhle rispetto al ruolo del consenso come criterio di verità. Ma, a nostro avviso, permane un'ambiguità di fondo nella concezione realistica apeliiana: come sostiene Habermas, è necessario scegliere tra nominalismo e realismo concettuale, anche se si possono mettere in discussione gli argomenti che egli fornisce a favore del primo. Apel, difendendo un concetto epistemico di verità, propende verso il secondo anche se – probabilmente per timore di ricadere su un piano di speculazione metafisica – non si schiera mai

¹⁸⁰ APEL 2005 D, p. 296.

apertamente a favore di esso, limitandosi a rimarcare più volte il valore di idea regolativa che riveste la nozione di un consenso ultimo della comunità ideale della comunicazione. In questo modo, però, il concetto di consenso non rimane chiarito fino in fondo: Habermas considera i concetti una costruzione umana, che gli esseri umani utilizzano per interpretare una realtà indipendente e non concettuale; Apel rifiuta il nuovo realismo di Habermas ma non chiarisce in modo adeguato la sua posizione.

Apel riprende la teoria peirceana della verità e della realtà e, proprio per questo, può essere utile analizzare meglio il realismo di Peirce, gettando così nuova luce anche sul punto di vista apeliiano. A tal fine risulta assai utile il testo *From Realism to "Realicism". The Metaphysics of Charles Sanders Peirce* di Rosa Maria Perez-Teran Mayorga¹⁸¹, che ha come tema principale il peculiare realismo sostenuto da Peirce. Mayorga è convinta che per comprendere pienamente il realismo peirceano è necessario ricollegarlo al realismo scolastico, in particolare a quello di Duns Scoto. Il dibattito sul realismo, infatti, non è altro che il dibattito sul valore da attribuire agli universali e la disputa sugli universali è caratteristica della filosofia scolastica. Nel suo libro Mayorga ripercorre le tappe principali di tale disputa, soffermandosi in particolare su Duns Scoto, l'autore che ha maggiormente influenzato Peirce. Innanzitutto, Mayorga sottolinea la differenza fondamentale tra le due posizioni principali del dibattito: il realismo e il nominalismo, che forniscono risposte diverse alle seguenti domande: che cosa sono gli universali? In che senso gli universali sono reali (essi esistono)? Come sono collegati gli universali e i particolari?¹⁸². Nella posizione realista si possono distinguere due versioni diverse: la prima risale a Platone e considera gli universali delle entità immutabili e senza tempo, esistenti separatamente ed indipendentemente dai particolari (realismo trascendente); la seconda deriva da Aristotele e sostiene che gli universali hanno la loro base nei particolari (realismo immanente), anche se Aristotele non è molto chiaro nello spiegare il rapporto tra universali e particolari. Il realismo scolastico, essendo una sintesi dell'aristotelismo con la teologia cristiana, è di tipo immanentista, e scarta la posizione platonica per il suo estremismo.

Il nominalismo, opposto al realismo, sostiene che gli universali come tali non esistono: si tratta di semplici parole con funzione classificatoria. Si può anche identificare un terzo punto di vista, quello del concettualismo, considerato in realtà una

¹⁸¹ MAYORGA 2009.

¹⁸² Cfr. *ivi*, p. 9.

versione del nominalismo poiché, come quest'ultimo, nega l'esistenza degli universali. Il concettualismo ritiene che la funzione classificatoria non sia svolta da semplici nomi, ma dalle rappresentazioni mentali o idee, che però non corrispondono a entità realmente esistenti¹⁸³. Mayorga sottolinea come nello scontro tra nominalisti e realisti che contraddistingue la filosofia scolastica vi sia un minimo comune denominatore: entrambi sono convinti che la conoscenza umana si basa sugli universali e che solo i particolari hanno un'esistenza materiale. Il problema del nominalismo è quello di dimostrare che la conoscenza umana sia effettivamente una conoscenza reale: se la conoscenza si basa sugli universali e questi non hanno un'esistenza reale, come si può avere una conoscenza oggettiva del mondo? Il problema del realismo, invece, è quello di spiegare come un universale (che, per definizione, è una entità comune che comprende diversi oggetti particolari) possa mantenere la sua unità pur essendo presente in molte cose particolari. Per comprendere meglio il dibattito sugli universali è necessario fare chiarezza sui diversi significati che questo termine può assumere; Mayorga distingue quattro significati fondamentali:

- 1) U1: l'universale come la natura, la forma o l'essenza nella cosa particolare.
- 2) U2: l'entità astratta presente nella mente che può essere predicata di molte cose particolari.
- 3) U3: la caratteristica o proprietà "universalità", o l'essere predicato di molte cose.
- 4) U4: la natura in se stessa, né universale né singolare¹⁸⁴.

La natura della cavallinità nel cavallo è U1; il concetto di cavallo nella mente, applicabile a tutti i cavalli individuali, è U2; l'applicabilità o predicabilità di un concetto rispetto a molti oggetti individuali è U3. Avicenna ha riconosciuto e distinto questi significati del termine "universale" e ha introdotto il quarto al fine di risolvere il problema dell'uno e dei molti, ovvero dello spiegare come una singola entità possa mantenere la sua identità pur essendo presente in molte cose. Come spiegare la circostanza secondo cui la stessa entità è presente in modo astratto nella mente e allo stesso tempo ha un'esistenza nella cosa individuale? Avicenna sostiene che la natura

¹⁸³ Cfr. *ibidem*.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 33-34.

considerata in assoluto non è né universale né singolare, e quindi presenta una sorta di neutralità. Singolarità e universalità sono accidentali rispetto alla natura in sé, e questo toglie senso e quindi risolve il problema dell'uno e dei molti. Secondo Avicenna la natura ha due modi di esistenza, individuale e universale, e in sé ha un genere di essere proprio, né singolare né universale. Il problema è che la teoria di Avicenna non può essere accettata dagli scolastici, poiché secondo la loro concezione delle proprietà trascendenti ogni entità deve possedere tre caratteristiche: unità, verità e bontà. Avicenna sostiene che la natura in sé ha un proprio essere ma non ha unità, e ciò non può essere accolto dalla filosofia scolastica.

Duns Scoto cerca di risolvere il problema degli universali introducendo distinzioni e concetti che, in gran parte, saranno ripresi da Peirce. Innanzitutto, egli condivide con i nominalisti la convinzione che gli universali sono dipendenti dalla mente e che tutto ciò che realmente esiste è individuale¹⁸⁵; poi elabora una strategia concettuale che gli consenta di difendere una posizione realista. Il problema, come accennato, è il seguente: «either the nature in itself has being and unity (unacceptable because then it is one thing in many), or it has being and no unity (Avicenna), or it has no being but has unity (Aquinas), or it has no being and no unity (not possible because being encompasses everything, so there is nothing that has no being)»¹⁸⁶. La soluzione di Scoto risiede nell'affermare che la natura in sé possiede "essere" (ma solo in un certo senso) e unità (ma solo in un certo senso). Se tutte le unità reali fossero numeriche allora ci sarebbero solo cose completamente diverse l'una dall'altra e non ci sarebbe alcuna conoscenza (perché la conoscenza umana si basa su concetti astratti che classificano le cose individuali). Di conseguenza la natura ha un'unità "meno che numerica"¹⁸⁷: gli universali non sono semplici rappresentazioni mentali, ma sono il risultato di un processo di astrazione della natura individualizzata nelle singole cose. La natura ha due modi di esistenza: un'esistenza reale contratta nelle singole cose e un'esistenza mentale nella forma di un universale. Ma in sé, come sosteneva Avicenna, la natura non è né particolare né universale. Da tale concezione sembra conseguire che se, per esempio, tutte le rose individuali fossero distrutte, sarebbe distrutta anche la natura in sé dell'essere una rosa, perché la natura in sé può avere esistenza reale solo nelle cose individuali. Secondo Mayorga, però, non è incompatibile con il pensiero di Duns Scoto

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 42.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 50.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 51.

la considerazione che la natura in sé (U4) mantenga una sua indipendenza rispetto alle sue contrazioni nei particolari e, in più, nel caso sopra descritto, sopravviverebbe anche il concetto di rosa (U2): il concetto di Dodo, un uccello estinto, per esempio, sopravvive ancora oggi nonostante non si possano più incontrare dei Dodo viventi¹⁸⁸.

Il secondo concetto fondamentale introdotto da Scoto, dopo quello di “unità meno che numerica” della natura in sé, è il concetto di *distinzione formale*. Quest’ultimo viene utilizzato dal filosofo medievale per spiegare come una cosa individuale possa contenere in sé sia una propria eccellenza, ovvero il principio che la distingue da ogni altra cosa, sia la natura in sé, a partire da cui la mente umana estrae l’universale. Il concetto di distinzione formale acquisisce senso se confrontato con altri due tipi di distinzione: quella reale e quella razionale. La prima è quella che differenzia due cose individuali nel mondo esterno, mentre la seconda è una distinzione logica e mentale creata dal pensiero. La distinzione formale si colloca concettualmente a metà tra quella reale e quella razionale¹⁸⁹. Un esempio può essere utile: la differenza tra due opere di Scoto è una distinzione reale, mentre la differenza tra “Duns Scoto” e “il Dottor Sottile” è semplicemente una distinzione razionale, poiché le due espressioni si riferiscono alla medesima persona. La differenza tra l’eccellenza di Scoto, ovvero la differenza individuale che rende Scoto un individuo diverso da tutti gli altri, e la sua umanità, che consente di inserire Scoto nel concetto di essere umano insieme, per esempio, a Socrate e Platone, è una distinzione formale. Quest’ultima, in altre parole, si fonda sulla natura dell’oggetto individuale conosciuto, e non su una mera finzione della mente, nonostante essa sia dipendente dal processo astrattivo operato dall’intelletto umano. Le formalità di un individuo non sono realmente separate, ma la loro distinzione ha una base reale, e ciò garantisce l’oggettività della conoscenza umana.

Tra il 1867 e il 1868 Peirce venne a contatto con il pensiero di Duns Scoto¹⁹⁰ e questo evento fu di importanza fondamentale nello sviluppo della sua concezione realista. Peirce, nella sua maturità, si definiva “un realista scolastico estremo” per differenziare la sua posizione dal realismo moderato di Scoto. Infatti, pur riprendendo molti concetti dal filosofo medievale, Peirce giunge ad accusarlo di essere

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 53.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 62.

¹⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 87.

eccessivamente nominalista. Chiarire questo punto sarà fondamentale per comprendere pienamente il realismo di Peirce e, indirettamente, quello apeliiano.

Mayorga sottolinea come le più grandi difficoltà nell'interpretazione del realismo di Peirce derivino dalla mancanza di familiarità con il pensiero di Duns Scoto e dalla comprensione della relazione intercorrente tra realismo, idealismo e pragmatismo, tre concezioni che Peirce adotta nonostante possano sembrare reciprocamente incompatibili¹⁹¹. Secondo Mayorga, Peirce riesce brillantemente a conciliare queste tre concezioni.

Il realismo peirceano è in rapporto diretto con quello di Duns Scoto perché come quest'ultimo Peirce è convinto che gli universali sono reali, anche se non esistenti allo stesso modo delle cose individuali. La differenza tra “reale” ed “esistente” e l'attribuzione del primo termine agli universali è ciò che distingue il realismo scolastico moderato (moderato poiché rifiuta la concezione platonica degli universali esistenti di per sé) dal nominalismo. Secondo quest'ultimo ciò che non è distinto realmente non è affatto distinto e, quindi, gli universali sono solo rappresentazioni mentali. Come abbiamo visto, Scoto introduce il concetto di distinzione formale per spiegare come una distinzione dipendente dalla mente abbia, nonostante ciò, una base nella realtà e nella natura delle cose individuali. Peirce, però, adotta un concetto di realtà assai diverso da quello medievale, identificando il reale con l'ultima opinione raggiunta *in the long run* dall'umanità. Il problema di questa concezione, così come di quella apeliiana, deriva dalla seguente obiezione: come può qualcosa che non esiste attualmente e, forse, mai esisterà, avere un effetto reale nel momento presente? Si tratta, come si può ben capire, della stessa obiezione che Höhle rivolge alla teoria consensuale della verità sostenuta da Apel. Mayorga spiega la risposta di Peirce a questa obiezione, basata su un paragone tra la forza di gravità e l'influenza esercitata dall'opinione finale sulla conoscenza attuale:

Even if something does not fall to the ground if its support is never taken away, and as a result its “heaviness” is not put to the test, nevertheless we consider it to have been “heavy” all the time. Peirce wants to apply this analogy to the future final opinion and its relation to the present thought. He wants to say that the final opinion has being now, in the sense that gravity has being now even when it is not put to the test. It may be objected, however, that gravity is an actual force in nature while the final opinion is only a theoretical possibility. But Peirce disagrees that the

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 89.

final opinion is only theoretical. He wants to claim that the drive towards a consensus is as much a force, or a law, or “power” as the gravitational one; it is a tendency that guides thought in one “fated” or determined direction, the truth, just as falling is a tendency that guides objects towards the center of the earth¹⁹².

Già qui emerge una differenza non trascurabile tra la concezione apeliiana e quella di Peirce, che non si limita a considerare il consenso ultimo come idea regolativa. La verità non è il prodotto del consenso finale ma, piuttosto, viene scoperta e diventa l’oggetto di tale consenso. Ma su questo punto torneremo a breve.

L’aspetto idealistico nel pensiero di Peirce risiede nel fatto che egli pensa che il reale non sia completamente indipendente dal pensiero. L’indipendenza del reale è garantita dal fatto che esso non è affetto dal pensiero di un singolo individuo o di molti individui in un determinato momento ma, nonostante ciò, la realtà è strettamente legata al pensiero e ciò deriva dal rifiuto peirceano della cosa in sé, ovvero dell’assolutamente inconoscibile, che risulta concettualmente insostenibile.

Nell’interpretazione del realismo di Peirce non si può fare a meno di analizzare la sua teoria delle categorie, che fornisce la chiave per comprendere in modo chiaro ogni aspetto del suo pensiero. Primità, secondità, e terzità sono i nomi che Peirce attribuisce la maggior parte delle volte alle categorie, le quali hanno un valore psicologico, logico, matematico, semiotico e metafisico, e quindi investono ogni aspetto della realtà. L’esempio classico fornito da Peirce per la primità è la qualità di un colore, per rendere l’idea di immediatezza che la caratterizza. Primità e secondità non possono essere colte nella loro purezza, poiché ogni loro descrizione introduce un elemento di terzità. La primità costituisce una sorta di via di mezzo tra il nulla e l’esistenza e, anche per questo, viene associata da Peirce al concetto di possibilità¹⁹³: essa in se stessa è un puro poter-essere. Affinché possa esistere, la primità necessita della secondità, la categoria dell’esistenza, la forza che si manifesta esercitandosi su qualcos’altro. Mentre le qualità appartenenti alla primità vengono percepite dai sensi, la secondità viene esperita come resistenza all’ego ed è associata al concetto di necessità, perché la resistenza riscontrata dall’ego non può essere in alcun modo eliminata. Gli oggetti individuali e i fatti sono esempi di secondità. La terzità, infine, può assumere varie forme: leggi, abiti, pensieri, cognizioni, razionalità, segni, relazioni, infinità, sono tutti esempi di terzità.

¹⁹² Ivi, p. 97.

¹⁹³ Cfr. ivi, p. 117.

Quest'ultima viene associata al concetto di necessità condizionale (la legge è un esempio tipico di terzità): date certe premesse, una legge controlla il comportamento di determinati fenomeni. La primità è generale ma solo in senso negativo, poiché è pura potenzialità, mentre la secondità è necessaria incondizionatamente ma non segue nessuna legge.

Mayorga sostiene che le tre categorie peirceane possono essere associate a determinati concetti del pensiero di Duns Scoto. La primità comprende la nozione della natura in sé (U4), presentando le stesse caratteristiche di essa: l'“unità meno che numerica” di cui parla Scoto corrisponde perfettamente al modo di essere della primità, ovvero la potenzialità che si colloca tra il nulla e l'esistenza¹⁹⁴. La secondità corrisponde al concetto scotiano di eccetità, ovvero il principio che differenzia un individuo da ogni altro e lo rende unico. In realtà eccetità ed esistenza (secondità) non sono perfettamente identiche, poiché l'esistenza spetta a ogni cosa individuale e queste le renderebbe tutte uguali. Si può affermare, allora, che l'eccetità ha la forma della secondità, senza identificarsi perfettamente con essa.

Più difficile risulta trovare un corrispettivo della terzità nel pensiero di Duns Scoto e questo perché è proprio in riferimento a questa categoria che si evidenziano le differenze tra Peirce e Scoto che hanno condotto il primo a sostenere che il pensiero del secondo è fin troppo nominalistico. Secondo Mayorga, l'universale *in re* non può essere il giusto candidato e questo perché Peirce utilizza il concetto di legge come esempio classico di terzità. Una legge, infatti, controlla o determina il comportamento dei fenomeni individuali a cui si riferisce ma non è contenuta o incorporata al loro interno: «[a] real law cannot be completely embodied because its being does not consist in the sum total of its actual manifestation. A law, in order to be a law, must not just hold sway over how things have been and how they are presently, but also how they will be»¹⁹⁵. Uno dei tratti fondamentali della terzità è questo riferimento al futuro, anche se Peirce respinge uno stretto necessitarismo, poiché ammette la presenza di un elemento di puro caso (primità) che può condurre a modificare leggi e abitudini esistenti. Mayorga però crede di trovare un corrispettivo della terzità peirceana nei concetti scotiani di “realtà” e “formalità”, che per il filosofo medievale risultano sinonimi: una formalità è la caratteristica della cosa individuale che viene astratta dall'intelletto ma

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 122.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 127.

che, nonostante ciò, è presente effettivamente nella cosa¹⁹⁶. Nella versione “aggiornata” di Peirce le formalità sono incarnate dai segni che strutturano ogni forma di pensiero e razionalità: quest’ultima è la capacità di produrre segni mentali che simboleggiano e classificano gli oggetti individuali (secondità), sottoponendoli a un’idea razionale, e tale processo avviene scientificamente, ovvero tramite una ricerca cooperativa caratterizzata da un metodo razionale mirata a stabilire se i nostri concetti non siano vuoti, ovvero corrispondano alle cose esistenti. Se la mente è l’origine dei segni con cui pensiamo, ci si può chiedere se abbiamo una reale conoscenza del mondo esterno; Peirce è convinto che è così, e che i segni non sono dei meri nomi. Mayorga spiega la posizione peirceana:

I believe what Peirce means is this: because we are thinking creatures, we deal with signs – that is what thinking is. Now if we want to be efficient in our relation with the external world (to have knowledge of it) there must be correspondence between the signs which we create and their objects (which can also be referred to as signs). But is a two-way relationship: the sign is a product of our thought (we create the name “fish”) but whether the different objects can be classified under the concept will depend on the meaning we give to the word, and whether the different objects meet the stipulated characteristics of the class. If whales are to be included in the class of fish, for example, an adjustment to the meaning of “fish” might be needed. This is how meaning “moulds reactions”, how the mind “adds immensely” to the senses; in other words, this is an explanation of intelligibility, the mode of being of Thirdness¹⁹⁷.

La differenza fondamentale tra il realismo di Peirce e quello di Duns Scoto risiede nella concezione di individualità. Peirce giunge ad affermare che l’individualità assoluta non esiste, e questa affermazione è stata oggetto di molta discussione. La tesi di Mayorga è che con essa Peirce non voglia negare l’effettiva presenza reale dell’individualità (garantita dalla categoria di secondità) ma intenda che «our attempt at getting at what exists will always be a conception, or a Third. If it is a true conception (a genuine third, a real law), that will be the closest we will come to it»¹⁹⁸. In altre parole, noi non possiamo comprendere ciò che Scoto definiva l’ecceità, ovvero l’individualità

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 128.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 129.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 132.

assoluta degli oggetti che incontriamo e, in questo senso, l'individualità assoluta non esiste. L'errore del realismo scolastico è quello di fondare la realtà nell'assolutamente individuale: la realtà ha la forma del generale, ovvero della terzità. Fondare la realtà nell'individualità significa ricadere nel nominalismo, proprio perché l'assolutamente individuale risulta inconoscibile. Il ruolo dell'individualità è garantito dalla secondità, ovvero dalla resistenza che esercitano gli oggetti individuali, e non aver dato importanza a questa dimensione è uno degli errori, per esempio, dell'idealismo hegeliano.

Ciò che rimane da spiegare nella concezione di Peirce è la relazione tra realismo, fallibilismo e pragmatismo. Se la realtà ha il modo di essere della terzità e corrisponde all'oggetto dell'opinione finale dei ricercatori, come si può evitare il relativismo? La chiave per comprendere in che modo il fallibilismo peirceano non produca esiti relativistici risiede, secondo Mayorga, nel concetto di *sinechismo*. Quest'ultimo indica l'idea di continuità e infinità che contraddistingue l'universo. Il sinechismo non è altro che il fallibilismo oggettivato: come il fallibilismo sostiene che la nostra conoscenza non è assoluta, ma naviga in un *continuum* di incertezza e indeterminatezza, così il sinechismo afferma che tutte le cose navigano in un flusso continuo¹⁹⁹. Il motivo per cui gli esseri umani hanno conoscenza dei principi della natura risiede nel fatto che essi si sono evoluti come parte di questa natura e hanno acquisito tramite l'evoluzione la capacità di conoscere la realtà, come gli uccelli quella di volare. In altri termini, Peirce sostiene una concezione monistica dell'universo, secondo cui la natura e la mente umana non sono ontologicamente differenti, ma sono strettamente connesse. Da qui deriva la convinzione che la forza che spinge la conoscenza umana verso l'opinione finale, e quindi verso la verità, è paragonabile alla forza di gravità, ovvero è una forza naturale. Sussiste uno stretto parallelismo tra il movimento dell'universo e quello delle menti umane: «[j]ust as the universe tends towards organization, or law, the mind tends toward rationality (if we can call that progress in answering questions). It is all the same continuous process, synechism, a process that intertwines reality and our knowledge of it»²⁰⁰.

Se la conciliabilità tra fallibilismo e realismo è garantita dal concetto di sinechismo, quella tra pragmatismo – o meglio, pragmaticismo, come definisce Peirce la sua teoria per distinguerla da altre correnti del pragmatismo – e realismo si può spiegare concependo il primo come modo di manifestarsi del secondo. Il pragmaticismo è un

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 143-144.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 146.

metodo volto a spiegare in termini efficaci il significato dei nostri concetti, che risiede, secondo la massima pragmatica, negli effetti che essi esercitano nella condotta della vita. Come il realismo non prevede la presenza di cose in sé inconoscibili, così il pragmaticismo ricorre a un metodo di chiarificazione dei nostri concetti senza appellarsi a nozioni a loro volta inspiegabili. Mayorga utilizza il termine *realicismo*²⁰¹ per definire il realismo di Peirce al fine di evidenziarne la peculiarità, consistente nella capacità di tenere brillantemente insieme concezioni apparentemente discordanti.

Questo *excursus* sul realismo di Peirce ha come obiettivo quello di mostrare come nel suo pensiero dimensione epistemologica e dimensione metafisica non siano nettamente separabili. Per evitare i controsensi del nominalismo Peirce giunge a una concezione che unisce analisi riguardanti il nostro modo di conoscere le cose con analisi riguardanti l'evoluzione dell'universo. La terzità, ovvero la generalità che contraddistingue i nostri concetti, non è semplicemente un prodotto della nostra mente, ma è un modo della realtà. Il realismo apeliano si basa su quello di Peirce, anche se rifiuta ogni dimensione metafisica. In tal modo però, a nostro avviso, presta il fianco alle critiche riguardo all'ambiguità del concetto di consenso. Apel non sceglie fino in fondo da che parte schierarsi, se optare per il nominalismo o per il realismo concettuale. Il concetto di consenso come semplice idea regolativa può risultare insoddisfacente da due opposti punti di vista: da un lato può essere ritenuto superfluo nella spiegazione delle nostre pratiche discorsive e conoscitive quotidiane (Wellmer), dall'altro può essere considerato superfluo nella determinazione della verità e oggettività della conoscenza (Hösle). Solo ammettendo, come fa Peirce, che il consenso non sia una semplice idea regolativa, ma abbia un fondamento nella struttura della realtà, si può dare un senso chiaro a questa nozione. A nostro avviso, considerato il rifiuto apeliano del nuovo realismo di Habermas, si può affermare che la filosofia apeliana è maggiormente compatibile con il realismo concettuale di stampo peirceano, anche se quest'ultimo non viene ripreso fino in fondo, per timore di ricadere su un piano di discussione metafisico, che Apel vuole in ogni modo evitare. Ma, come afferma Peirce, si può dire che metafisica (in senso negativo) sia la tesi del nominalismo che, in ultima analisi, si ritrova costretto a fondare la sua dottrina sul concetto di una realtà inconoscibile, le cui contraddizioni il filosofo americano non si stanca mai di evidenziare.

²⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 152.

III

FONDAZIONE E APPLICAZIONE DELL'ETICA DEL DISCORSO

In questo capitolo si analizzerà l'etica del discorso (*Diskursethik*) sviluppata da Apel. Come sottolineato all'inizio del primo capitolo, la *Letztbegründung* nasce inizialmente in riferimento alla filosofia pratica, nel tentativo di escogitare un metodo di fondazione post-metafisico del punto di vista morale; si può sostenere che la filosofia pratica abbia la priorità, nell'architettura di pensiero apeliiana, rispetto alla filosofia teoretica, e che la fondazione dell'etica sia il compito più importante che la filosofia deve assolvere.

Nella prima parte del capitolo (**III.1**) verrà affrontata la questione della fondazione dell'etica, rimasta sostanzialmente identica a partire dal primo saggio etico di Apel del 1973¹, anche se essa è stata sottoposta a precisazioni e chiarificazioni in scritti successivi. Di conseguenza, si ricostruiranno i passaggi fondamentali di questo saggio che configurano la strategia argomentativa apeliiana volta alla fondazione di una norma morale fondamentale (**III.1.1**). Successivamente, si approfondirà il tema del rapporto tra discorso argomentativo esonerato dall'azione e mondo della vita, indispensabile per comprendere l'impostazione apeliiana. Inoltre, si esaminerà il condensarsi della strategia di fondazione dell'etica intorno all'analisi filosofica della domanda "perché essere morali?", a partire da cui è possibile, secondo Apel, dimostrare a chiunque la pone che egli ha già riconosciuto la validità delle norme morali dell'argomentazione (**III.1.2**).

Nella seconda parte (**III.2**) si esamineranno gli aspetti critici della strategia fondativa apeliiana. Inizialmente si discuterà la critica di Karl-Heinz Ilting al tentativo di Apel di fondare la validità delle norme morali sulla base delle presupposizioni dell'argomentazione: Ilting afferma, a tal proposito, che Apel incorre in una "fallacia intellettualistica". Poiché quest'ultima è una forma speciale di fallacia naturalistica, si analizzeranno le considerazioni di Kuhlmann e di Apel riguardo a questo concetto (**III.2.1**). Successivamente, si discuterà nel dettaglio la critica di Gerhard Schönrich, secondo cui l'etica del discorso non è in grado di spiegare il problema del male: la causa

¹ APEL 1977 D.

di ciò è un'interpretazione inadeguata della dimensione dell'autonomia e della libertà della volontà. Per comprendere meglio il rapporto tra inaggirabilità dell'argomentazione e autonomia morale si confronterà l'etica del discorso con la filosofia del dialogo di Guido Calogero (III.2.2).

Nella terza parte (III.3), infine, si discuterà il tema dell'applicazione dell'etica discorsiva. Inizialmente, si delinea l'architettura dell'etica del discorso apeliana e la sua suddivisione nella parte A, dedicata alla fondazione delle norme morali, e la parte B, che si occupa dei problemi di applicazione dell'etica nelle situazioni storiche concrete (III.3.1). In seguito, si affronterà la critica di Apel alla teoria di Habermas sviluppata in *Faktizität und Geltung* e si analizzerà la posizione apeliana sul rapporto tra morale, diritti umani e principio democratico (III.3.2). Infine, si discuteranno le osservazioni di Smail Rasic sulla difficoltà teorica di derivare la parte B dell'etica dalla parte A, come vorrebbe Apel, e la sua proposta alternativa di mediazione tra la fondazione apeliana dell'etica dall'alto, partendo dalle presupposizioni argomentative, e la fondazione habermasiana dal basso, partendo dal mondo della vita (III.3.3).

III.1 Fondazione dell'etica del discorso

III.1.1 La fondazione della norma morale fondamentale

Il saggio fondamentale per comprendere l'etica del discorso di Apel, e a cui bisogna sempre tornare, è quello finale di *Transformation der Philosophie*, in cui per la prima volta egli affronta il problema della fondazione dell'etica e in cui appare il concetto di *Letztbegründung*. La strategia argomentativa apeliana rimarrà sostanzialmente immutata anche nei numerosi successivi testi dedicati all'etica del discorso². La riflessione etica di Apel prende le mosse dalla constatazione di un paradosso³: da un lato emerge con forza la necessità di un'etica universale, che consenta di regolare le attività umane nel momento in cui queste hanno assunto un potenziale distruttivo mai raggiunto nella storia; dall'altro, in base alla corrente di pensiero dominante, si considera impossibile la fondazione di una norma morale vincolante universalmente.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Apel sottolinea le novità costituite dalle conseguenze tecnologiche della scienza, in particolare la potenza distruttiva degli

² Cfr. MARZOCCHI 2001, pp. 225-226.

³ Cfr. APEL 1977 D, p. 205.

armamenti nucleari e la crisi ecologica. Per mostrare la differenza tra le nuove tecnologie militari e quelle precedenti, Apel ricorre al paragone fatto da Konrad Lorenz tra l'essere umano dell'età della pietra e il pilota che ha sganciato la bomba atomica su Hiroshima: già per l'essere umano primitivo, armato di amigdala, avevano perso efficacia gli istinti inibitori, funzionanti per i suoi antenati animali, rispetto all'uccisione di individui della stessa specie; ma, nonostante ciò, subentravano altri istinti inibitori, costituiti dalla circostanza che egli era costretto a confrontarsi faccia a faccia con il suo nemico. Tale confronto viene a mancare nel caso del pilota di Hiroshima: né l'aggressione né gli istinti inibitori dell'aggressione giocano un ruolo nel suo agire, che risiede "semplicemente" nel premere un bottone seguendo degli ordini, al riparo dall'incontro fisico con i suoi nemici⁴. Già qui emerge l'insufficienza della morale amico-nemico ancora oggi presente in tutti i popoli, che poteva appellarsi alle emozioni residuali derivanti dalla vita in gruppi ristretti. Ma non solo risulta insufficiente la morale di ciò che Apel definisce microambito (famiglia, matrimonio, vicinato); anche la morale del mesoambito (riferita alla politica nazionale), e che si riduce in ultima istanza all'egoismo di gruppo⁵, non può tenere il passo rispetto al cambiamento intervenuto nel significato del concetto di guerra: «[s]e fino a poco tempo fa, si poteva, ad esempio, interpretare la guerra come uno strumento di selezione biologica e, tra l'altro, di espansione territoriale della razza umana attraverso lo spostamento dei più deboli in territori non colonizzati, questa concezione è superata definitivamente dall'invenzione della bomba atomica. Da allora il rischio di distruzione delle azioni belliche non è più limitato al micro- o mesoambito degli effetti possibili, ma minaccia l'esistenza dell'umanità in blocco»⁶.

Il secondo fenomeno che Apel mette in rilievo è quello della crisi ecologica e dell'inquinamento ambientale. L'essere umano è artefice dell'alterazione dell'equilibrio naturale tramite l'inquinamento prodotto dalle società industrializzate e con ciò rischia di mettere a repentaglio – allo stesso modo di un'eventuale guerra nucleare – la vita sulla Terra. È divenuto chiaro che la natura non può essere oggetto dell'intervento sfrenato dell'essere umano senza subirne delle conseguenze; ma questa consapevolezza è assai tardiva: ciò che è mancato durante la storia è la messa in relazione delle posizioni di scopo soggettive degli esseri umani con i sistemi funzionali della natura, i

⁴ Cfr. APEL 1990 A, p. 17.

⁵ Cfr. APEL 1977 D, p. 206.

⁶ Ivi, p. 207.

quali, senza il nostro agire, co-determinano anche la vita della specie umana⁷. A questa mancanza corrisponde una mancanza di riflessione giuridica ed economica: per esempio, non si è mai riflettuto su due beni fondamentali come l'acqua e l'aria, appartenenti a tutti gli esseri umani, ma che non rappresentano un capitale permanente e inesauribile e che, nonostante ciò, vengono consumati costantemente dall'industria.

La nuova consapevolezza dovrebbe condurre, sostiene Apel, a un restringimento dei conflitti interumani ma, invece, bisogna aspettarsi il contrario⁸. Innanzitutto, la gravità della crisi ecologica non viene accettata da tutti gli scienziati nella sua intera portata e, in più, il tema non è ancora penetrato realmente nella discussione politica quotidiana. Questo determina che i conflitti di classe all'interno delle società industrializzate che nel Novecento, a dispetto delle previsioni di Marx, sono stati incanalati in compromessi di classe istituzionalizzati, e i conflitti tra cittadini del primo e del terzo mondo, anch'essi tenuti sotto controllo con il presupposto della continua crescita economica e il concetto di politica dello sviluppo, potrebbero riscoppiare con grande veemenza⁹. I primi nel caso in cui, a dire il vero poco probabile, gli Stati industrializzati decidessero di porre dei limiti alla crescita economica con l'obiettivo della redistribuzione della ricchezza a favore dei Paesi in via di sviluppo¹⁰; i secondi se le nazioni più ricche continuassero imperterrite lo sfruttamento dei Paesi più poveri per elevare ulteriormente il loro standard di vita.

Dalle considerazioni svolte risulta evidente, a parere di Apel, la necessità di sviluppare un'etica universalistica che possa fornire un orientamento razionale e normativo in una situazione così delicata. Si può rilevare che la disamina apeliana rimane valida ancora oggi, anche se i problemi inerenti alla crisi ecologica sono entrati a far parte maggiormente della coscienza collettiva e i dati scientifici in tal senso sono sempre più numerosi ed evidenti. Apel, e con lui Hans Jonas con l'opera *Il principio responsabilità*¹¹, mettono in evidenza il fondamentale cambiamento del rapporto essere umano-natura determinato dalle nuove tecnologie: la natura non costituisce più lo sfondo incontaminato dell'azione umana volta a controllarla. L'essere umano, per la

⁷ Cfr. APEL 1990 A, p. 18.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 19.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 20-21.

¹⁰ Apel fa notare che in questo caso i conflitti potrebbero essere evitati tramite delle riforme sistemiche e rendendo chiaro che la redistribuzione della ricchezza su scala mondiale è indispensabile per la comune sopravvivenza del genere umano (cfr. *ivi*, pp. 21-22).

¹¹ L'etica della responsabilità proposta da Jonas costituisce un punto di riferimento per la riflessione etica apeliana degli anni Ottanta, anche se Apel si distanzia criticamente da alcuni convincimenti teorici dell'autore de *Il principio responsabilità* (JONAS 2009).

prima volta nella storia, è in grado di condizionare l'equilibrio naturale e la vita delle altre specie viventi. Apel e Jonas vedono con lucidità la grande novità e le sfide fondamentali di ciò che oggi viene chiamato Antropocene. Si tratta della denominazione data a una nuova epoca della storia¹², quella caratterizzata dall'intervento massiccio dell'essere umano sulla natura e dagli effetti di vasta portata causati da tale intervento. Il dibattito sull'Antropocene è molto vasto e riguarda numerose discipline, compresa la filosofia morale: quest'ultima si interroga sulle sfide che questa nuova epoca porta con sé e sulle possibili soluzioni. Apel, di conseguenza, si può considerare un antesignano rispetto a questo tema e la sua proposta per far fronte alle novità introdotte dall'Antropocene è quella di intraprendere il tentativo di fondare un'etica universale o, come egli la definisce, una macroetica planetaria, che fornisca una direzione razionale e responsabile all'agire umano collettivo. Marzocchi fa notare che questo modo di impostare il problema etico è sintomatico dell'approccio post-convenzionale scelto da Apel, il quale preferisce non partire da un'analisi della coscienza morale diffusa poiché ciò significherebbe presupporre l'esistenza del fenomeno morale come già data e semplicemente da ricostruire¹³. Così Apel si schiera contro la metaetica analitica che si pone lo scopo di analizzare in termini neutrali la struttura logica del discorso morale; inoltre, rifiuta le etiche che fanno appello ai sentimenti (considerate pre-convenzionali¹⁴) poiché su di essi non si può basare una fondazione razionale dell'etica e, in più, risultano inadeguati alle sfide planetarie che i nuovi problemi etici impongono. Ciò non vuol dire che i sentimenti siano completamente inutili: essi possono svolgere un importante ruolo motivazionale nell'osservanza delle norme morali, ma i sentimenti delle etiche tradizionali hanno un impatto a livello del microambito e del mesoambito. Per questo motivo Apel sostiene la necessità, oltre alla fondazione razionale dell'etica, della «mobilitazione di una *specifica fantasia morale*, che dovrebbe essere in grado di

¹² Gianfranco Pellegrino e Marcello di Paola definiscono l'Antropocene come «l'epoca in cui l'azione degli esseri umani può cambiare il corso naturale delle cose» (DI PAOLA-PELLEGRINO 2018, pp. 14-15). Il termine è stato coniato dal biologo Eugene Stroemer negli anni Ottanta, ma è entrato con forza nel dibattito scientifico nel 2000, quando venne utilizzato in un Convegno in Messico dal chimico dell'atmosfera e premio Nobel Paul Crutzen. Molti considerano l'Antropocene una nuova epoca geologica, che mette fine all'Olocene, iniziato circa 11500 anni fa alla fine dell'ultima glaciazione della Terra del Pleistocene. Nell'Olocene si è svolto lo sviluppo della civiltà umana, a partire dalla rivoluzione agricola di circa 10000 anni fa. Nel 2009 la Commissione Internazionale di Stratigrafia ha istituito l'*Anthropocene Working Group* con il compito di verificare la presenza di evidenze geologiche che consentano di ratificare l'introduzione di una nuova epoca geologica. La proposta del gruppo di lavoro è quella di datare l'inizio dell'Antropocene a metà del Novecento, ovvero a partire dal momento in cui si può constatare la presenza di elementi radioattivi nelle rocce derivanti dallo scoppio della prima bomba atomica della storia.

¹³ Cfr. MARZOCCHI 2001, p. 230.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 232.

generalizzare l'amore per il prossimo nella direzione dell'amore per il più lontano»¹⁵. Ma al tentativo di una fondazione etica razionale si oppone la corrente di pensiero dominante.

Apel illustra i due sistemi di pensiero dominanti (almeno negli anni Settanta, ma il primo ancora assai presente) a partire dai quali risulta impossibile ogni tentativo di attuare la fondazione di principi etici vincolanti. Il primo è il “sistema di complementarità occidentale”, secondo cui «la possibilità della validità intersoggettiva degli argomenti va in generale tanto lontano quanto la possibilità dell'oggettività scientifica nell'ambito delle scienze formali logico-matematiche e nell'ambito delle scienze positive empirico-analitiche»¹⁶. Tale assunzione è alla base del pensiero democratico liberale e della filosofia morale delle società occidentali moderne e determina l'alleanza o la complementarità di due sistemi ideologici solo apparentemente contrastanti: la filosofia analitica e l'esistenzialismo¹⁷. La separazione tra scienza valutativa, l'unica in grado di fornire conoscenze oggettivamente fondate, e l'ambito etico delle decisioni soggettive infondate, corrisponde alla distinzione liberale tra sfera pubblica e sfera privata. Secondo questo sistema ideologico la conoscenza scientifica può tutt'al più prevedere gli effetti di determinate decisioni ma non può fondare razionalmente la loro validità; in ultima analisi, le decisioni sono atti isolati della coscienza. Affinché le decisioni dei singoli possano accordarsi tra loro si può solo ricorrere al convenzionalismo delle deliberazioni tramite votazione. Da questo punto di vista risulta inutile la fondazione filosofica di un'etica universale; l'unica mediazione possibile tra l'ambito privato delle decisioni di coscienza dei singoli e l'ambito pubblico della conoscenza scientifica oggettiva viene svolta dalle convenzioni: «[l]e convenzioni fattuali sembrano in certo modo poter costituire la sintesi normativamente rilevante tra l'ambito delle decisioni private (esistenziali) e l'ambito della validità oggettiva»¹⁸. Apel non vuole criticare la necessità della convenzione della deliberazione collettiva come metodo di esercizio della libertà democratica; il problema che evidenzia è quello di una mancanza di giustificazione rispetto alla necessità di giungere a un accordo su questioni pratiche: «è possibile indicare e giustificare una norma etica fondamentale che obblighi ogni singolo ad avere di mira per principio, in tutte le questioni pratiche, un accordo vincolante con gli altri esseri umani e ad attenersi poi all'accordo preso oppure, se ciò

¹⁵ APEL 1990 A, pp. 17-18.

¹⁶ APEL 1977 D, p. 208.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 213.

¹⁸ *Ivi*, p. 218.

non è possibile, ad agire almeno nello spirito di un accordo anticipato? Ora, questa esigenza non è in alcun modo fondata o addirittura adempiuta dal mero rimando al dato di fatto della convenzione»¹⁹. L'unica via che il sistema di complementarità occidentale ha a disposizione per giustificare la convenzione di un accordo intersoggettivo è quella di ricorrere alla teoria hobbesiana del contratto, in cui la necessità di quest'ultimo deriva da considerazioni di tipo strategico-prudenziale, ovvero come metodo razionale per evitare gli esiti distruttivi della guerra di tutti contro tutti. Il problema di questo approccio risiede, ad avviso di Apel, nel fatto che, non fondando l'obbligatorietà morale delle convenzioni, non si può neanche fondare il carattere vincolante del diritto positivo, il quale così risulta solo effettivo; ma questa effettività rischia alla lunga di venire a mancare se non è supportata da un riconoscimento morale nella società. Inoltre, «[s]e non si dà un principio etico che sia vincolante tanto normativamente che intersoggettivamente, la responsabilità etica non è in grado per principio di trascendere la sfera privata»²⁰.

Il secondo sistema ideologico che impedisce la fondazione di un'etica universale della responsabilità è quello che Apel denomina "sistema di integrazione orientale", che caratterizza il marxismo ortodosso. L'aspetto positivo del marxismo risiede nel postulare l'esigenza che «gli uomini assumano, nella solidarietà dell'azione, le responsabilità della storia»²¹; ma il suo problema è quello di appiattare la distinzione tra essere e dover essere, in particolar modo nella sua versione ortodossa. La prassi umana, infatti, diviene oggetto di un'analisi scientifica oggettivo-materialistica che elimina la libertà dei singoli nelle decisioni etiche: scienza ed etica vengono integrate cancellando l'autonomia morale dei soggetti che agiscono. Il risultato è che:

L'esigenza tanto evidente d'una assunzione solidale di responsabilità per la prassi storica da parte della società umana diviene palesemente, nell'ambito di dominio dell'ortodossia, assunzione del potere da parte di quella classe di funzionari di partito che hanno monopolizzato – a partire da Lenin – l'idea della necessità del processo storico e con ciò la guida della corretta mediazione tra teoria e prassi. Non è che in questo modo la responsabilità etica del singolo sia estesa fin dentro il momento politico; essa viene invece sensibilmente limitata perfino in quell'ambito

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 219.

²¹ Ivi, p. 209.

delle decisioni relative alla visione del mondo che il liberalismo moderno aveva sottratto all'autorità della chiesa e dello stato²².

Tirando le fila del discorso, il problema di Apel è quello di evitare sia la mediazione totale di teoria e prassi tipica del marxismo ortodosso sia la mediazione solo convenzionale tra i due ambiti. In altre parole, egli vuole trovare una soluzione al problema etico che garantisca l'autonomia morale delle decisioni etiche ma che, allo stesso tempo, non releghi tale autonomia all'ambito privato, infondato, della coscienza isolata dei soggetti interagenti.

Apel elenca i tre presupposti teorici, caratterizzanti la filosofia analitica, che impediscono la fondazione razionale di un'etica della responsabilità:

- 1) L'impossibilità di derivare norme dai fatti;
- 2) La convinzione che la scienza, e quindi la conoscenza oggettiva, si limita alla dimensione dei fatti e quindi è impossibile una fondazione scientifica dell'etica;
- 3) L'idea che solo la scienza procura un sapere oggettivo e che questo ha validità intersoggettiva; dunque, risulta impossibile la fondazione valida intersoggettivamente di un'etica normativa²³.

Nel saggio del 1973 Apel illustra due strategie argomentative volte allo scardinamento di tali presupposti: la prima mette in dubbio l'importanza del primo presupposto mostrando come non tutte le scienze con contenuto empirico siano avalutative dal punto di vista morale; la seconda non dubita della neutralità della scienza, ma la presuppone, ponendo, però, la questione se l'oggettività avalutativa della scienza possa essere compresa filosoficamente senza presupporre la validità intersoggettiva delle norme morali. Apel sottolinea che le due strategie possono integrarsi tra loro e che solo la seconda può dimostrare la possibilità di una fondazione razionale dell'etica²⁴.

La prima strategia si sostanzia nella messa in luce del carattere non neutrale delle scienze umane. Pur riconoscendo che il concetto moderno di scienza sperimentale è nato grazie alla rinuncia a una comprensione valutativa dei processi naturali e, quindi, a

²² Ivi, pp. 212-213.

²³ Cfr. ivi, p. 221.

²⁴ Cfr. ivi, p. 222.

una considerazione teleologica della natura²⁵, Apel sostiene che tale rinuncia si rivela impossibile rispetto all'oggetto di ricerca delle scienze umane, dove si tratta «della ricostruzione comprendente di azioni, opere e istituzioni umane, in breve: dell'autocomprensione della prassi di vita umana in base alla sua storia [...]»²⁶. Come esempio paradigmatico di scienza umana che non può evitare una comprensione valutativa del proprio oggetto di ricerca, Apel cita la storia: qui risulta evidente come l'appartenenza dello storico alla storia e quindi la sua posizione non esterna a quanto egli tematizza, è determinante nell'analisi delle azioni umane e dei motivi che hanno portato ad esse, e conducono all'apprezzamento di specifiche persone ed epoche storiche secondo una prospettiva non neutrale. Secondo Apel, la comprensione delle azioni umane non può mai essere avalutativa: «[r]iguardo a ciò vorrei rammentare, nella prospettiva di un'ermeneutica non neutrale dal punto di vista normativo, anzi tutto, che chi vuol comprendere le azioni umane (compresi gli “atti linguistici”) deve – anche se ciò accade con la riserva metodica d'una successiva estraneazione e neutralizzazione – impegnarsi comunicativamente, almeno dal punto di vista euristico, nel senso d'una corresponsabilità delle intenzioni dell'azione»²⁷. Ma, sostiene Apel, il circolo ermeneutico tra comprensione e valutazione non può bastare alla fondazione di un'etica normativa: ciò è reso evidente dagli esiti relativistici che caratterizzano le impostazioni teoriche di molte scienze umane. Ciò che manca è proprio una fondazione normativa del comprendere valutativo caratterizzato eticamente. Apel, a tal proposito, si riferisce in particolar modo all'ermeneutica di Gadamer che dichiarava possibile solo il “comprendere altrimenti”, escludendo la possibilità di “comprendere meglio”²⁸: se è pur vero che non si dà un punto di vista esterno da cui valutare neutralmente il proprio oggetto di ricerca e che, per poterlo comprendere – usando una terminologia wittgensteiniana - si deve partecipare, almeno parzialmente, allo stesso gioco linguistico

²⁵ In realtà, anche le scienze naturali presuppongono un interesse che guida la conoscenza e che condiziona la costituzione dell'oggetto di ricerca: l'interesse tecnico volto al controllo della natura (cfr. APEL 1977 B, p. 108). Negli anni Sessanta Apel sviluppa una dottrina della scienza in chiave gnoseoantropologica che ha di mira un ampliamento della «questione kantiana circa le “condizioni di possibilità” della conoscenza», nel senso che trovino un'indicazione non soltanto le condizioni d'una rappresentazione del mondo unitaria, oggettivamente valida, per una “coscienza in generale”, bensì tutte le condizioni che rendono possibile un'impostazione problematica scientifica come impostazione significativa» (ivi, p. 105). Tra queste condizioni rientrano l'Apriori corporeo e l'intervento strumentale nella natura, che ogni esperimento presuppone. La teoria degli interessi-guida della conoscenza viene sviluppata più nel dettaglio nel testo dedicato al rapporto tra spiegazione e comprensione (APEL 1984).

²⁶ APEL 1977 D, p. 223.

²⁷ Ivi, p. 226.

²⁸ La critica al relativismo dell'ermeneutica gadameriana costituisce un passaggio teorico fondamentale nell'evoluzione del pensiero di Apel, che lo porterà a elaborare il concetto di *Letztbegründung*.

che lo caratterizza, contemporaneamente è necessario distaccarsi da esso per poterlo ricostruire in maniera storico-oggettiva. Apel sostiene la necessità di un'integrazione del metodo ermeneutico con quello della critica dell'ideologia:

L'ermeneutica pura dimentica che la realtà sociale, la sua vita vissuta nella prassi tecnica e politico-economica, non si esprime in maniera sufficiente né adeguata nello "spirito oggettivato" della tradizione linguistica, nel senso più lato del termine. Lo «spirito oggettivato» interpretabile ermeneuticamente può e deve venire interrogato in profondità, nel senso della critica dell'ideologia, proprio alla luce di un impegno normativo-etico, confrontando, in maniera metodicamente cosciente, con la mediazione ermeneutica della tradizione gli aspetti non manifestati linguisticamente della storia sociale e delle sue condizioni di vita reali, anche contrapponendoli come correttivo a tale mediazione²⁹.

L'integrazione dei due metodi, che consente lo sviluppo di un'ermeneutica normativa, può avvenire con successo, però, solo se già si presuppone un'etica normativa. La critica dell'ideologia, infatti, per non essere arbitraria, deve basarsi su dei principi etici che ne orientino la direzione e in base a cui si può conseguire una migliore comprensione rispetto a quella caratterizzante la tradizione fatta oggetto di ricerca.

A questo punto, Apel fa notare che le considerazioni svolte riguardo allo statuto metodologico delle scienze umane hanno raggiunto l'obiettivo di mostrare come non sia sostenibile la netta separazione tra oggettività avalutativa della scienza e morale soggettiva privata; ma, allo stesso tempo, hanno sottolineato che la fondazione dell'etica deve essere realizzata prima di entrare a far parte del bagaglio metodico delle scienze umane. Qui si rende necessaria la seconda strategia argomentativa proposta da Apel caratterizzata dalla «*tesi secondo cui l'“oggettività” della stessa scienza avalutativa presuppone ancora la validità intersoggettiva delle norme morali*»³⁰. Questa strategia non intende negare l'oggettività della scienza (che, come mostrato dalla prima strategia, almeno riguardo alle scienze umane, non può fare a meno di essere valutativa), ma ha l'intenzione di mettere in luce che la stessa oggettività delle scienze empirico-analitiche presuppone la validità intersoggettiva di determinate norme morali. In tal modo viene scardinato il principio secondo cui risulta impossibile una fondazione dell'etica poiché questa non avrebbe nulla a che fare con l'oggettività scientifica. Il nodo fondamentale

²⁹ APEL 1977 D, pp. 229-230.

³⁰ Ivi, p. 235.

del ragionamento apeliiano è costituito dalla tesi secondo cui il distanziamento teorico che rende possibile l'oggettività delle conoscenze scientifiche incontra un limite invalicabile nel gioco linguistico dell'argomentazione razionale, che assume così un valore trascendentale. Questa tesi viene dimostrata confutando il solipsismo metodico³¹:

Non si può controllare la validità logica degli argomenti, senza presupporre in linea di massima una comunità di pensatori capaci della comunicazione e della formazione del consenso intersoggettivi. Perfino il pensatore di fatto solitario può esplicitare e controllare la sua argomentazione solo in quanto è in grado, nel «colloquio» critico «dell'anima con se stessa» (Platone), di interiorizzare il dialogo di una potenziale comunità dell'argomentazione. Qui è chiaro che la *validità* del pensiero solitario dipende per principio dalla giustificazione delle asserzioni linguistiche nella comunità attuale dell'argomentazione³².

Il rapporto soggetto-oggetto, che caratterizza l'impostazione scientifica, presuppone l'intersoggettività di una comunità reale dell'argomentazione. L'oggettività si dischiude sempre nell'orizzonte di significatività del mondo (*l'als etwas* heideggeriano) già data e i significati dei segni linguistici non possono essere stabili senza una fissazione convenzionale, pubblica, di essi (come dimostra l'argomento di Wittgenstein circa l'impossibilità di un linguaggio privato). La dimensione intersoggettiva presupposta dal rapporto soggetto-oggetto comprende anche una norma morale fondamentale: «[i]nsieme con la comunità reale dell'argomentazione, però, la giustificazione logica del nostro pensiero presuppone anche l'osservanza d'una norma morale fondamentale. Il mentire, ad esempio, renderebbe chiaramente impossibile il dialogo degli argomentanti; ma lo stesso vale anche per il rifiuto della comprensione critica o dell'esplicazione e giustificazione degli argomenti. In breve: nella comunità dell'argomentazione si presuppone il riconoscimento reciproco di tutti i membri come *partner* di eguale diritto della discussione»³³.

Apel riporta una possibile obiezione decisiva contro la possibilità di fondare norme etiche sulla base della considerazione che ogni scienza presuppone l'argomentazione umana: si può dire che, nonostante si riesca a dimostrare che determinate norme etiche sono presupposte dalla scienza, in tal modo si riuscirebbe tutt'al più a fondare solo degli

³¹ V. paragrafo I.3.1 sul superamento apeliiano del solipsismo metodico.

³² APEL 1977 D, p. 238.

³³ Ivi, pp. 238-239.

imperativi ipotetici; questi avrebbero la forma seguente: se ci deve essere scienza, allora si devono rispettare alcune norme etiche. Ciò che manca è la dimostrazione che ci debba essere scienza. Per superare questo scoglio problematico Apel ricorre, già in questo saggio, alla teoria degli atti linguistici: la dimensione intersoggettiva è connessa con la componente performativa degli atti linguistici i quali rappresentano, pure nel caso delle asserzioni, delle azioni comunicative. Il punto che vuole sottolineare Apel è che l'etica dell'argomentazione non si riferisce all'uso logicamente corretto dell'intelletto, ma al «*riconoscimento reciproco delle persone come soggetti della argomentazione logica*»³⁴. Tale riconoscimento è implicito nella componente performativa degli atti linguistici; Apel giunge ad affermare che tutte le manifestazioni linguistiche e, in più, tutte le azioni significative (in quanto verbalizzabili) possono essere considerate degli argomenti virtuali³⁵.

In ultima analisi è il superamento del solipsismo metodico che consente di dimostrare «se e perché la logica e, oltre ad essa, la scienza *debbono essere*»³⁶. L'argomento di Apel diventa più chiaro quando egli si rivolge alla teoria di Popper secondo cui la decisione a favore della razionalità si rivela infondata, un atto di fede non giustificabile razionalmente. Secondo Apel, a ciò si può ribattere che tutte le azioni significative e tutte le scelte razionali presuppongono le condizioni logiche e morali della comunicazione critica³⁷. Chi prende la decisione contro la razionalità rinuncia, in tal modo, alla possibilità dell'autocomprensione. Di conseguenza, è l'identificazione di pensiero e argomentazione razionale che rende la norma morale fondamentale un imperativo categorico e non ipotetico. Per quanto riguarda l'ulteriore obiezione, secondo cui ogni tipo di fondazione presuppone la logica ed è destinata a ricadere in uno dei tre corni del *Trilemma di Münchhausen*, Apel la contrasta ricorrendo al concetto di fondazione riflessiva, analizzato nel primo capitolo. In questo saggio ancora non compare la nozione di "stretta riflessione", che Apel riprenderà da Kuhlmann a partire dagli anni Ottanta, ma si parla di "competenza riflessiva" e "sapere autoriflessivo" dei soggetti argomentanti³⁸ e di riflessione trascendentale che si attua con il procedimento della critica del senso.

³⁴ Ivi, p. 239.

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 242.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 251.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 245.

Nell'ultima parte del saggio, Apel si domanda che cosa si ottiene concretamente riflettendo sulle norme morali implicite nel presupposto della comunità della comunicazione, in particolare rispetto all'assunzione di una responsabilità morale collettiva nell'epoca della scienza³⁹. La conclusione a cui giunge Apel è la seguente:

Chi argomenta riconosce implicitamente tutte le possibili *pretese* di tutti i membri della comunità della comunicazione che si possono giustificare tramite argomenti razionali (altrimenti la pretesa dell'argomentazione limiterebbe se stessa tematicamente) ed egli s'impegna al tempo stesso a giustificare tramite argomenti tutte le proprie pretese nei confronti degli altri. Inoltre, i membri della comunità della comunicazione (e cioè, implicitamente, tutti gli esseri pensanti) sono, a mio avviso, obbligati anche a tener conto di tutte le pretese virtuali di tutti i membri virtuali – vale a dire di tutti i «bisogni» umani in quanto essi potrebbero porre *pretese* al prossimo. I «bisogni umani» sono eticamente rilevanti come «pretese» comunicabili interpersonalmente; essi si possono riconoscere in quanto possono venire giustificati interpersonalmente tramite argomenti. [...]. Il senso dell'argomentazione morale si potrebbe esprimere senz'altro nel principio – non proprio nuovo – secondo cui tutti i *bisogni* degli uomini – in quanto pretese virtuali – devono trasformarsi in richieste della comunità dell'argomentazione che si possono armonizzare, per il tramite dell'argomentazione, con i bisogni di tutti gli altri. [...]. La norma fondamentale indicata consegue la sua obbligatorietà non solo attraverso il *riconoscimento effettivo* di coloro che stringono un accordo («modello del contratto»); piuttosto, essa obbliga tutti coloro che, attraverso il processo di socializzazione, hanno conseguito la «competenza comunicativa» a ricercare, in ogni occasione che investa gli interessi (le *pretese* virtuali) degli altri, un accordo allo scopo d'una solidale formazione del volere; e soltanto questa *norma fondamentale* – e non ad esempio il *fatto* di un accordo determinato – assicura ai singoli accordi conformi alla norma l'obbligatorietà morale⁴⁰.

Nella lunga citazione sono condensati i principi fondamentali della riflessione morale apeliiana, che rimarranno tali nonostante numerosi successivi aggiustamenti e precisazioni. La norma morale fondamentale è connessa al concetto di comunità ideale della comunicazione: il consenso ideale non è solo il presupposto implicito dell'argomentazione teoretica che ha di mira la ricerca della verità; esso è anche il

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 258.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 259-260.

criterio del riscatto della pretesa di giustezza normativa sollevata dagli atti linguistici. Apel è consapevole che la parità di diritto di tutti i membri della comunità della comunicazione è un presupposto idealizzato, non negabile, dell'argomentazione, e che non tiene conto della situazione concreta in cui vivono le persone e in cui si determina il conflitto degli interessi. In realtà, nel concetto di argomentazione sono presenti sia la dimensione ideale sia quella reale, in rapporto dialettico tra loro:

Infatti, chi argomenta presuppone già sempre due cose contemporaneamente: in primo luogo, una *comunità reale della comunicazione*, di cui egli stesso è diventato membro attraverso un processo di socializzazione, e, in secondo luogo, una *comunità ideale della comunicazione* che sia in grado per principio di comprendere adeguatamente il senso dei suoi argomenti e di giudicare definitivamente della loro verità. L'elemento singolare e dialettico di questa situazione sta però in ciò, che egli in certo modo presuppone la comunità ideale *in* quella reale, e cioè come possibilità reale della società reale, benché egli sappia che (nella maggior parte dei casi) la comunità reale, ivi compresa la sua, è assai lontana dall'assomigliare alla comunità ideale della comunicazione⁴¹.

La peculiare dialettica vigente tra comunità reale e comunità ideale della comunicazione conduce alla formulazione di due principi regolativi: il primo prescrive di considerare nell'agire la sopravvivenza del genere umano; il secondo di impegnarsi per la realizzazione della comunità ideale all'interno di quella reale. Questi due principi verranno successivamente riassunti da Apel nel principio di integrazione (*Ergänzungsprinzip*), sviluppato in connessione all'applicazione dell'etica discorsiva e alla sua suddivisione in una parte A, dedicata alla fondazione della norma morale fondamentale, e una parte B, dedicata ai problemi di applicazione di esso nelle situazioni storiche concrete⁴².

III.1.2 Argomentazione e mondo della vita

Marzocchi distingue due strategie argomentative utilizzate da Apel nella fondazione dell'etica discorsiva, anche se la struttura di base dell'argomentazione rimane sempre la stessa. La prima, presente nel primo saggio sull'etica che abbiamo appena esaminato, consta di tre passaggi: mostrare la dipendenza dei significati e dei concetti dalla

⁴¹ Ivi, p. 263.

⁴² La discussione riguardo alla parte B dell'etica del discorso viene svolta in III.3.

comunità reale della comunicazione, dimostrare come con quest'ultima sia connesso il concetto di una comunità ideale della comunicazione (che costituisce il criterio per il riscatto delle pretese di verità della scienza) e, infine, evidenziare come ogni agire significativo (anche l'autocomprensione) presupponga una comunità reale della comunicazione approssimante quella ideale⁴³. La seconda, invece, riassume in un'unica mossa gli ultimi due passaggi e si basa sull'evidenziare le pretese di validità che ogni argomentare sensato avanza: gli argomentanti, tramite stretta riflessione, possono scorgere l'evidenza delle pretese di validità sollevate con una semplice domanda. Quest'ultima viene formulata in questo modo da Apel: perché essere morali? Secondo il nostro, chi pone questa domanda ha già riconosciuto la validità dell'Apriori dell'argomentazione e delle norme etiche da esso implicate.

Innanzitutto, Apel distingue due sensi della domanda *Warum moralisch sein?*: un senso esistenziale e un senso meta-logico o meta-etico⁴⁴. Solo nel primo caso, che riguarda la vita buona o la felicità individuale, si deve ricorrere a considerazioni religiose o metafisiche. Nel secondo, invece, la filosofia può fornire una risposta razionale post-metafisica che consente di dimostrare l'inaggrabilità delle norme etiche dell'argomentazione. Affinché ciò sia possibile è necessario scartare le due presupposizioni che conducono alla convinzione che una fondazione ultima sia impossibile: che sia possibile solo una fondazione logica (derivando qualcosa da qualcos'altro) o una decisione irrazionale a favore del principio di razionalità. Apel fa notare che già Aristotele aveva affermato l'impossibilità di rispondere alla domanda "perché essere razionali?" ricorrendo al principio di razionalità⁴⁵. La soluzione prospettata da Apel è quella della riflessione degli argomentanti sull'azione argomentativa, tramite cui risulta evidente l'impossibilità di ridurre la razionalità comunicativa (e le norme etiche che essa porta con sé) alla razionalità strategica:

Chi solleva seriamente una di queste domande dubitative (*Warum-Fragen*) ha già calpestato, in questo modo, il terreno del discorso argomentativo, e ciò significa: egli si può convincere, tramite la riflessione sul senso del suo agire, che ha già necessariamente riconosciuto le regole, ovvero le norme, dell'argomentazione razionale cooperativa e con ciò, contemporaneamente, le norme etiche di una

⁴³ Cfr. MARZOCCHI 2001, p. 286.

⁴⁴ Cfr. APEL 1990 D, pp. 345-348. Questo saggio viene indicato da Apel come uno di quelli in cui viene svolta la fondazione ultima dell'etica del discorso (Cfr. APEL 1990 C, pp. 217-218).

⁴⁵ Cfr. APEL 1990 D, p. 352.

comunità della comunicazione. Non si può, per esempio, volere discutere con qualcuno e allo stesso tempo assumere un atteggiamento *strategico* di fronte al proprio partner; egli sa già sempre che non si possono risolvere i problemi della validità intersoggettiva di pretese di verità o di pretese di giustizia morale tramite *trattative* (cioè tramite offerte e minacce) o tramite un *utilizzo del linguaggio suggestivo-manipolativo*. In breve: attraverso la riflessione pragmatico-trascendentale sulle condizioni di possibilità normative del pensiero come argomentazione, che non è aggirabile per il serio dubitante, si può perfettamente attuare una *fondazione ultima* specificamente *filosofica* dell'essere logici e dell'essere morali, anzi in generale dell'essere razionali⁴⁶.

La stretta riflessione rappresenta la nozione teorica fondamentale tramite cui Apel cerca di risolvere anche la fondazione ultima dell'etica. In particolare, essa viene adoperata anche per rispondere a un'obiezione rilevante rivolta all'etica del discorso: ammesso che le norme etiche risultino inaggirabili per chiunque faccia un passo nel discorso argomentativo, non si può dimostrare che esse debbano valere anche al di fuori di esso, ovvero nella risoluzione dei conflitti di interessi nel mondo della vita.

Apel, nel saggio in cui, a nostro avviso, viene delineata e approfondita con più chiarezza la struttura concettuale dell'etica del discorso⁴⁷, sottolinea come questa obiezione possa essere considerata valida solo ammettendo due presupposti: in primo luogo, il discorso argomentativo deve essere inteso solo come un'impresa razionale rispetto a uno scopo; in secondo luogo, accettato il primo presupposto, si devono mettere sullo stesso piano un'impresa cooperativa strategica del mondo della vita e l'impresa del discorso argomentativo⁴⁸. Innanzitutto, Apel fa notare che il discorso argomentativo non è un'impresa strategica paragonabile alle altre: non si può, in questo caso, distinguere l'interesse egoistico e l'interesse generale al riscatto delle pretese di validità. Se si contravviene alle norme del discorso, i perdenti sono tutti i partecipanti ad esso che mirano al scoprimento della verità e, di conseguenza, anche lo stesso trasgressore. Nel caso di altre imprese strategiche, invece, la trasgressione di una norma può essere considerata contraria alla morale, ma compatibile con lo scopo strategico che si vuole raggiungere.

⁴⁶ Ivi, pp. 353-354.

⁴⁷ APEL 1992.

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 40.

Conviene soffermarsi sulla concezione di Apel riguardante la razionalità peculiare del discorso argomentativo e il suo rapporto con la razionalità strategica che caratterizza il mondo della vita. A partire da ciò emerge la differenza fondamentale tra la fondazione del punto di vista morale che Apel vuole ottenere dall'alto (*von oben*) rispetto a quella di Habermas attuata dal basso (*von unten*). Habermas distingue il mondo della vita dal discorso argomentativo sgravato dall'azione. All'interno del primo l'autore parla di due modalità dell'agire: agire orientato al successo (nelle sue varianti strumentale e strategico) e agire orientato all'intesa (comunicativo):

Gli attori, nella misura in cui sono orientati elusivamente verso il *successo*, cioè verso le *conseguenze* del loro agire, tentano di conseguire gli scopi delle loro azioni influenzando dall'esterno, con le buone o con le cattive, con minacce o allettamenti, la definizione della situazione e le decisioni o i motivi della loro controparte. La coordinazione delle azioni di soggetti che in tal modo si trattano a vicenda *strategicamente*, dipende dalla maniera in cui si intrecciano fra loro i calcoli utilitari egocentrici. Il grado di cooperazione e di stabilità risulta allora dalle situazioni di interesse dei soggetti partecipanti. Io parlo, invece, di agire *comunicativo* quando gli attori si impegnano a concordare internamente l'uno con l'altro i loro piani d'azione e a perseguire i loro rispettivi scopi soltanto alla condizione di un *accordo*, esistente o da patteggiare, sulla situazione e sulle conseguenze che se ne attendono. In entrambi i casi, la struttura teleologica dell'azione è presupposta, in quanto si attribuisce agli attori la capacità di agire in vista di fini e l'interesse ad attuare i loro progetti d'azione⁴⁹.

L'agire comunicativo, nel contesto del mondo della vita, poggia su quelle che Habermas definisce "certezze di sfondo", ovvero «una scorta di ovvietà culturali dalla quale i soggetti che partecipano alla comunicazione attingono modelli interpretativi leciti per svolgere i loro sforzi interpretativi»⁵⁰. Tali certezze hanno il ruolo fondamentale di garantire la fluidità della comunicazione quotidiana, costituendo una base di intesa non problematizzata all'interno di una data società. La problematizzazione del sapere di sfondo cui fa riferimento il mondo della vita, avviene sul piano del discorso argomentativo, dove l'obiettivo non è il coordinamento delle azioni tra gli individui, bensì un confronto che riconosce diritto soltanto alla coazione

⁴⁹ HABERMAS 1985, p. 142.

⁵⁰ Ivi, p. 144.

dell'argomento migliore. La dimensione del *Diskurs* permette di superare il relativismo dei diversi mondi della vita, poiché sia secondo Habermas che secondo Apel, è possibile esplicitare le strutture universali che ineriscono all'argomentazione ma, come accennato, i due autori intendono in modo affatto diverso lo statuto teorico del proprio pensiero. La tesi di Habermas, che a noi interessa in questa disamina, è che, già sul piano del mondo della vita, si riveli il parassitismo dell'agire strategico nei confronti dell'agire comunicativo, tesi rigettata da Apel:

A mio avviso, è semplicemente falso sostenere che, *sul piano della prassi comunicativa e della interazione nel mondo della vita*, l'intesa e la coordinazione sociale delle azioni abbiano luogo, normalmente, in forza della "sociale forza legante", prodotta da *pretese di validità accettate*, ovvero alla luce di criteri di validità generalmente riconosciuti (come, ad esempio, norme legali o morali). In un simile asserto risiede una *idealizzazione*, che, se spacciata per un risultato descrittivo di tipo quasi-fenomenologico, invece di esser portata a consapevolezza e giustificata, conduce a una *idealistic fallacy*. Viene cioè ignorato il fatto che, sul piano della prassi di interazione del mondo della vita, la "coordinazione delle azioni" (e perfino la formazione di consenso, linguisticamente mediata, che la rende possibile) risulta altrettanto spesso, o in pari misura, da *trattative apertamente strategiche* o da *suggerimenti comunicative nascostamente strategiche*, in modo tale che i destinatari accettano gli atti linguistici non a motivo della "sociale forza legante", esercitata dalle *pretese di validità* degli atti stessi, bensì per *ragioni di opportunità*⁵¹.

L'agire strategico si può svolgere in due differenti modalità: apertamente, con l'utilizzo esplicito di minacce o la prospettazione di vantaggi/svantaggi, o segretamente, utilizzando un linguaggio persuasivo che maschera le vere intenzioni del parlante. Apel sostiene che al livello della comunicazione ordinaria, si può mostrare esclusivamente il parassitismo dell'agire segretamente strategico nei confronti dell'agire comunicativo, basato sull'accettazione di pretese di validità. Infatti «(c)hi intende aver successo, *persuadendo* in modo retorico, deve suscitare nel destinatario l'impressione di volerlo *convincere* con argomenti (e)... in tal modo, questi riconosce implicitamente il *primato normativo della forza illocutiva del discorrere, basata su pretese di validità*»⁵². Se,

⁵¹ APEL 1997 B, p. 180.

⁵² Ivi, p. 181.

dunque, con Habermas, Apel è convinto che in tal modo si ottenga un riconoscimento della superiorità normativa dell'agire comunicativo su quello segretamente strategico⁵³, contro Habermas pensa che lo stesso non valga per l'agire apertamente strategico: «[c]hi, infatti, in *trattative apertamente strategiche*, si rivolge ai destinatari con minacce o offerte di vantaggi, costui soddisfa senz'altro – a differenza di colui che vuol *persuadere, simulando di convincere* – le condizioni della comunicazione “orientata all'intesa”; egli rinuncia del tutto all'*uso linguistico segretamente strategico* e tuttavia non riconosce *in actu* il primato normativo della razionalità non-strategica come tale, in quanto non si rimette affatto a una discussione sulle pretese di validità»⁵⁴. Apel sembra quindi dare ragione a chi accusa Habermas di sostenere un concetto enfatico di intesa, idealizzando in tal modo la realtà dei fatti. In realtà la strategia apelianiana mira allo stesso obiettivo di quella habermasiana, ma per una via diversa: rimarcando la differenza tra mondo della vita e piano del discorso argomentativo, si può arrivare senza ambiguità alla dimostrazione del primato normativo dei presupposti dell'argomentazione. Per comprendere meglio la diversità delle due impostazioni, è illuminante il modo in cui i due autori considerano la posizione dello scettico. Mentre Habermas riconosce un valore argomentativo a colui che si rifiuta di argomentare, Apel reputa quest'ultimo alla stregua di una pianta, sulla scia di Aristotele. Apel è convinto che lo scettico, per poter sostenere la sua posizione contro il primato normativo dell'argomentazione, deve per forza di cose entrare nella situazione argomentativa, riconoscendo implicitamente quei presupposti che nega esplicitamente e incorrendo così in una auto-contraddizione performativa: «chi argomenta contro il primato normativo dei criteri di validità rispetto ai criteri della razionalità strategica, presuppone egli stesso, in modo performativo, il primato normativo dei criteri di validità e deriva, quindi, la comprensione della propria pretesa di validità dalla prassi comunicativa, di cui contesta il primato»⁵⁵. Al contrario, se lo scettico si rifiuta di argomentare, si autoelimina come soggetto all'interno della discussione sul primato normativo dell'argomentazione e, aggiunge Apel, non può in

⁵³ «Da ciò però non consegue, a mio avviso, come Apel tende invece a concedere, il riconoscimento da parte del persuasore occulto del primato normativo della comunicazione orientata all'intesa, operante sulla scorta di pretese di validità, rispetto alla comunicazione orientata al successo anche da parte del persuasore occulto. Quest'ultimo ne riconosce sì, a mio avviso, la superiorità, non però in termini di normatività, bensì di utilità, di efficacia rispetto al conseguimento dei propri scopi. La comunicazione sinceramente orientata all'intesa è dal suo punto di vista un puro mezzo, che egli è infatti pronto ad abbandonare, per passare all'uso della minaccia o della costrizione, nel caso in cui o l'una o l'altra siano a sua disposizione» (MARZOCCHI 2001, p. 130).

⁵⁴ APEL 1997 B, p. 182.

⁵⁵ Ivi, p. 186.

realtà neanche comprendere la propria decisione, poiché è possibile prendere una decisione al cospetto di una alternativa solamente sulla base dei presupposti inaggirabili dell'argomentazione:

Chi non accetta la discussione, non può neppure argomentare (a sostegno di nessun punto di vista, qualsiasi esso sia). Egli, insieme ai suoi possibili motivi, può figurare solo da *oggetto* della produzione di teoria da parte di chi argomenta, ma non come soggetto che produce argomenti. Se, astraendo dal caso irrilevante di colui che si sottragga strategicamente all'argomentazione (e che, quindi, ha già ammesso la superiorità degli argomenti dell'avversario), si considera, quale oggetto di teorie, colui il quale rifiuta *in linea di principio* il discorso, si deve supporre necessariamente che quest'ultimo rifiuta anche il discorso di autocomprensione. In tal senso, si ha ragione di supporre in lui l'esistenza di un processo patologico di *autodistruzione*⁵⁶.

Riassumendo, la posizione di Apel si configura così: il discorso argomentativo, orientato all'intesa sulla base del riscatto di pretese di validità, vanta un primato normativo nei confronti dei criteri della razionalità strategica, orientata al successo (fin qui Apel e Habermas concordano); ma, per dimostrare tale primato, è necessario separare il piano del mondo della vita da quello dell'argomentazione. Infatti è sempre possibile per il singolo rifiutare di entrare a far parte di una discussione argomentativa, fatto comune nel mondo della vita, ma tale rifiuto non può configurarsi come argomento bensì, tutt'al più, come oggetto di discussione. Se, invece, si vuole contestare seriamente il primato dell'argomentazione, lo si può fare solamente argomentando, incorrendo in una autocontraddizione performativa, e riconoscendo implicitamente il primato dei criteri che rendono sensata l'argomentazione. Così, mentre Apel è convinto che solo partendo dal discorso argomentativo sgravato dall'azione (dall'"alto") sia possibile una fondazione filosofica delle pretese di validità del linguaggio umano, Habermas, scartando come metafisica la concezione della fondazione ultima, è costretto a dimostrare il primato della dimensione comunicativa del linguaggio basandosi su un'analisi della razionalità vigente al livello del mondo della vita (dal "basso") ma, così facendo, idealizzandolo in modo improprio. Si può dire che Habermas, dal punto di

⁵⁶ APEL 1997 C, pp. 228-229.

vista apeliiano, contravviene al principio di Hume secondo cui è impossibile derivare norme dai fatti e, inoltre, fornendo un'analisi dei fatti idealizzata.

Sottolineando la distanza intercorrente tra discorso argomentativo e razionalità strategica del mondo della vita, però, Apel rischia di rendere più difficoltosa la possibilità di dimostrare come le norme morali implicite nell'argomentazione debbano valere anche al di fuori di essa. Assodato il carattere peculiare della razionalità argomentativa e come, al suo interno, la razionalità strategica risulti subordinata a quella comunicativa, resta da capire perché quest'ultima debba orientare ogni agire umano: «[v]a ancora data una risposta alla domanda, se le norme del discorso, supposte come già sempre riconosciute (giustizia in quanto parità di diritti, solidarietà e corresponsabilità di tutti i partner del discorso), possano venir considerate come a priori determinanti anche per le norme di risoluzione dei conflitti, correntemente intese come morali nel mondo della vita, ovvero nel mondo dei genuini contrasti di interesse; oppure se esse, in quanto norme del discorso “esonero dall'azione”, non abbiano nulla a che vedere con quel mondo»⁵⁷.

La risposta di Apel fa appello alla natura biface del discorso, ovvero al fatto che in esso si intrecciano dimensione reale e dimensione ideale: da un lato, «[l']*inaggrabilità* del discorso argomentativo e delle sue norme riposa così sul fatto che il discorso è *idealiter* – ed in tal senso vi ricorriamo nella fondazione riflessiva – *del tutto esonerato dall'azione*»⁵⁸; dall'altro, però, è evidente che un discorso del genere non esiste e che i discorsi reali non sono affatto sgravati dall'azione e che in essi sono intrecciati l'interesse al conseguimento della verità e interessi all'autoaffermazione. Le norme del discorso ideale devono fungere da criteri per la regolazione dei conflitti insorgenti nei discorsi reali tra interessi contrastanti. L'argomentazione non è altro che la forma riflessiva della comunicazione umana e porta con sé dimensione ideale e dimensione reale:

Emerge così a mio avviso che il rapporto tra discorsi *reali* e il discorso *ideale*, presupposto come idea regolativa ed anticipato anzi in senso controfattuale come esistente dai primi, contiene in sé la risposta alla questione riguardante la *funzione di criterio delle norme del discorso argomentativo in generale per la regolazione dei conflitti di interesse nel mondo della vita fuori dal discorso*. Il fatto che il

⁵⁷ APEL 1992, p. 44.

⁵⁸ Ivi, pp. 44-45.

discorso argomentativo partecipi contemporaneamente sia della *realtà* degli interessi in conflitto sia dell'*idealità* trascendentale delle norme per la regolazione dei conflitti, fa sì che esso possa costituire l'*istituzione cui è rimesso il possibile esame (la critica e la soddisfazione)* di pretese di validità confliggenti nel mondo della vita (in quanto, per così dire, meta-istituzione di ogni problematizzabile istituzione del mondo della vita)⁵⁹.

Come già sottolineato in riferimento alla domanda “perché essere morali?”, Apel si affida alla stretta riflessione degli argomentanti sul loro sapere d'azione per dimostrare il già avvenuto riconoscimento delle norme etiche del discorso argomentativo e la loro funzione di criterio per la risoluzione dei conflitti di interessi nel mondo della vita:

Ogni serio argomentante sa già sempre di partecipare a quella forma di comunicazione (autoriflessiva) che – a differenza ad esempio della lotta aperta, della trattativa o della manipolazione retorica – è la sola in grado di risolvere i conflitti escludendo la violenza, per affidarsi invece alla decisione delle pretese di validità. Egli quindi sa anche che le norme fondamentali, le quali risultano a priori determinanti per le procedure del discorso argomentativo ideale, lo sono anche per la regolazione discorsiva, ovvero per la risoluzione, di ogni conflitto di interessi nel mondo della vita⁶⁰.

A questo punto, per delineare meglio la posizione apeliana è utile considerare le principali critiche che le sono state rivolte, per poi trarre delle conclusioni sulla strategia argomentativa proposta da Apel per la fondazione di un'etica universale della responsabilità.

III.2 Disamina critica della strategia fondativa apeliana

III.2.1 L'accusa di fallacia intellettualistica

La prima critica che si esaminerà è quella di Karl-Heinz Ilting, che accusa Apel di commettere una “fallacia intellettualistica” nella fondazione dell'etica del discorso. Ciò che risulta problematico nella concezione apeliana è, secondo Ilting, il suo nucleo

⁵⁹ Ivi, pp. 45-46.

⁶⁰ Ivi, p. 46.

teorico, ovvero il tentativo di fondare la validità delle norme morali tramite la riflessione sulle presupposizioni dell'argomentazione razionale. Le norme morali hanno il compito di regolare i rapporti vitali degli esseri umani, mentre nel concetto di una comunità ideale dell'argomentazione le normali condizioni che caratterizzano la convivenza collettiva vengono annullate, e proprio per questo risulta sorprendente prendere la comunità della comunicazione come modello dei rapporti vitali regolati in senso morale⁶¹. Ilting riassume i passaggi argomentativi della concezione apeliana delineata nel suo primo e fondamentale saggio etico del 1973, formulandolo nella forma di un sillogismo le cui due premesse sono:

- 1) In ogni discussione riguardo a un problema viene presupposta la comunità attuale dell'argomentazione;
- 2) Nella comunità dell'argomentazione viene presupposta la norma fondamentale del riconoscimento reciproco dei partner della discussione.

Da cui segue la conclusione:

- 3) In ogni discussione riguardo a un problema viene presupposto il riconoscimento reciproco dei partner della discussione.

Inoltre, la conclusione viene allargata fino a includere tutte le azioni sensate:

- 4) Tutte le azioni sensate possono essere interpretate come argomenti;
- 5) Per tutte le azioni sensate vale, quindi, la premessa 2).
- 6) Di conseguenza, in tutte le azioni sensate viene presupposto il riconoscimento reciproco dei partner della discussione, ovvero il riconoscimento reciproco come persone.

Poiché tutti gli esseri umani possono essere autori di azioni significative, ne deriva:

- 7) In ogni azione sensata vengono riconosciuti tutti gli esseri umani come persone.

⁶¹ Cfr. ILTING 1982, p. 615.

Dai precedenti passaggi si giunge alla conclusione finale:

- 8) In ogni discussione riguardo a un problema tutti gli esseri umani vengono riconosciuti come persone⁶².

Ilting sostiene che per vagliare criticamente la proposta apelianiana occorre soffermarsi sui primi tre passaggi e che, dal suo punto di vista, sia la prima che la seconda premessa del sillogismo sono errate: la prima in quanto implica una fallacia pragmatica; la seconda a causa di una fallacia intellettualistica⁶³. La prima deriva dal fatto che Apel fa dipendere la verità di un argomento dalla sua giustificazione nella comunità della comunicazione, mentre, secondo Ilting, sussiste una differenza categoriale tra verità e pretesa di verità riscattabile discorsivamente⁶⁴. Ma, in questo contesto, ciò che ci interessa è la fallacia intellettualistica che Ilting imputa alla concezione apelianiana. Per dimostrarla, egli ricorre all'esempio di Apel sul mentire, che quest'ultimo considera un atto che rende impossibile l'argomentazione e, di conseguenza, reputa che il divieto di mentire costituisca una norma morale. Ilting formula alcuni esempi per dimostrare come il mentire (definito come il dire intenzionalmente falsità) sia in alcuni casi accettabile: nel fare uno scherzo il mentire viene considerato accettabile, e pure nel caso in cui non si vuole ferire una persona (per esempio negando la propria presenza in casa nel caso in cui non si voglia vedere un visitatore)⁶⁵. Un altro esempio è quello di una persona che si rifiuta di tradire un innocente e, per fare ciò, è costretto a mentire. Secondo Ilting, ciò dimostra che solo in determinate circostanze le menzogne sono riprovevoli. Si potrebbe pensare, allora, che una menzogna non è mai consentita per ragioni morali se, per propria stessa ammissione, essa viene ritenuta inammissibile. Ma anche questo è un errore e lo si può mostrare con altri esempi:

- 1) In un gioco qualcuno dà una risposta falsa.
- 2) Nell'analisi di una partita di scacchi non conclusa qualcuno afferma falsamente di aver già vagliato una determinata variante.
- 3) Un uomo sposato dice a una ragazza di non essere sposato.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 616-617.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 618.

⁶⁴ Ilting, però, sostiene erroneamente che Apel afferma la dipendenza della validità di un argomento dalla sua giustificazione nella comunità attuale dell'argomentazione. In realtà, la verità viene identificata con il consenso *ideale* (e non attuale) della comunità della comunicazione.

⁶⁵ Cfr. ILTING 1982, p. 620.

4) In un tribunale qualcuno accusa un'altra persona con una falsa testimonianza⁶⁶.

In riferimento al primo esempio Ilting fa notare che la possibilità di mentire fa parte delle regole di alcuni giochi e, anche se non dovesse essere così, chi mente può essere accusato di rendere impossibile il gioco e non per ragioni morali. Il secondo caso, invece, può essere paragonato al tentativo di risolvere insieme un compito di matematica: per raggiungere tale scopo è necessario rispettare alcune regole, tra le quali rientra quella di non fornire false informazioni. Chi lo facesse andrebbe contro l'interesse comune alla cooperazione nella risoluzione del problema e quindi la menzogna viene considerata inammissibile rispetto allo scopo, non per ragioni morali. Solo nel terzo esempio si può affermare che la menzogna non è accettabile moralmente: non è inammissibile poiché ostacola il raggiungimento di uno scopo di azione comune, ma lo è perché uno scopo egoistico viene perseguito con l'inganno contro gli interessi di un'altra persona, facendo leva sulla fiducia dell'altro. Così emergono le condizioni che rendono una menzogna inammissibile moralmente, ovvero quando si abusa della fiducia di un'altra persona e la si impiega nel perseguimento di scopi egoistici o malevoli⁶⁷. Anche nel quarto esempio la menzogna è da ritenere riprovevole dal punto di vista morale, con l'aggiunta che in questo caso oltre a una norma morale si infrange anche la legge.

Secondo Ilting, la concezione di una comunità della comunicazione proposta da Apel può essere accostata al secondo esempio: solo in riferimento allo scopo comune del raggiungimento del consenso sulla validità di un determinato argomento si può affermare che la menzogna è inammissibile. Ma questo, come evidenziano i precedenti esempi, non ha a che fare con la morale: si tratta di un imperativo ipotetico-problematico o, tutt'al più, di un imperativo ipotetico-assertorio: «questo imperativo ipotetico è problematico perché si può, ma non si deve, perseguire lo scopo di azione inerente al discorso; e anche se si dovesse – cosa non vera – allora da problematico diverrebbe solo un imperativo ipotetico-assertorio»⁶⁸. Anche la tesi del riconoscimento reciproco della parità di diritto dei partner dell'argomentazione risulta, secondo Ilting, non solo non fondabile come norma morale a partire dal concetto di comunità della

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 621.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 622.

⁶⁸ *Ivi*, p. 623.

comunicazione ma, in più, neanche un imperativo ipotetico-problematico connesso a tale concetto: fra essi rientra la necessità di dare priorità alla competenza specifica dei partecipanti al discorso, alla rilevanza oggettiva degli argomenti, senza prestare attenzione alle persone e ai loro interessi e bisogni o, tutt'al più, considerandoli solo nella misura in cui una mancanza di attenzione rispetto ad essi comprometterebbe lo scopo dell'impresa discorsiva: nella comunità della comunicazione orientata alla risoluzione di un problema i partecipanti si riconoscono non come partner di uguale diritto alla discussione, ma semplicemente come partecipanti. A tal proposito, per sottolineare ancora una volta la distanza tra il concetto di comunità della comunicazione e il punto di vista morale, Ilting giunge ad affermare che anche un computer potrebbe essere considerato un membro di una comunità argomentativa⁶⁹. Dalle precedenti argomentazioni Ilting trae la seguente conclusione:

La tesi «che l'*argomentazione razionale*, presupposta in ogni discussione problematica, già presuppone la validità di norme etiche universali» è perciò confutata, perché tutte queste presupposizioni si sono dimostrate degli imperativi ipotetico-problematici – non poteva essere altrimenti secondo questa impostazione del tentativo di fondazione. Considerato formalmente, l'errore decisivo per questo fallimento risiede nel confondere l'obbligatorietà delle norme morali (un imperativo categorico) con la razionalità strategica di «regole dell'abilità» (imperativi ipotetico-problematici). Invece, se si guarda alla base fondazionale di questo tentativo, allora si può ricondurre il suo fallimento a una fallacia intellettualistica: invece di derivare l'obbligatorietà delle norme morali dalle condizioni dell'agire moralmente responsabile, questo tentativo si appoggia alle condizioni dell'argomentazione razionale, perciò alle condizioni dell'utilizzo del nostro intelletto⁷⁰.

Senza entrare nel dettaglio della *pars construens* della concezione di Ilting, ci limitiamo ad osservare che il suo tentativo è quello di derivare la ragione di validità delle norme morali dalle condizioni dell'agire moralmente responsabile. Ciò significa, secondo Ilting, che le norme di qualsiasi tipo non sono né dei fatti naturali né delle proposizioni analitiche e, per questo, non sono affatto incontestabili; piuttosto, esse sono dei giudizi sintetici apriori: esse esigono che noi limitiamo la sfera delle azioni

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 625.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 626-627.

possibili, contro il nostro desiderio, alle azioni di volta in volta consentite, e ciò persino quando potremmo agire secondo i nostri desideri senza temere conseguenze indesiderate. Sono proposizioni sintetiche in quanto tale limitazione non può essere dedotta dal concetto del nostro interesse ad agire; sono a priori in quanto la determinazione di distinguere le azioni possibili e quelle consentite nell'ambito del nostro agire deve essere considerata indipendente da ogni scopo pratico. Si tratta di giudizi pratici sintetici a priori perché non si basano sulle condizioni della nostra conoscenza, ma su quelle del nostro agire⁷¹. Le norme nascono dalla necessità di limitare la nostra libertà affinché sia possibile una convivenza umana pacifica ma, allo stesso tempo, devono rispettare l'irrinunciabilità della pretesa alla libertà che caratterizza il nostro agire. A partire da qui, Ilting sviluppa una fondazione normativa su più livelli che va dal più astratto al più concreto.

Apel ha dedicato un saggio alla critica di Ilting e alla sua confutazione. In particolare, nell'ultima parte risponde nel dettaglio all'accusa di fallacia intellettualistica mossa all'etica del discorso. Il punto centrale della critica di Ilting è costituito, secondo Apel, dall'equiparazione del discorso argomentativo con un compito cooperativo di risoluzione di un problema (come, per esempio, una partita di scacchi o un problema matematico): partendo da tale equiparazione Ilting giunge a formulare l'accusa di fallacia intellettualistica. Ma, sostiene Apel, nella lista di esempi formulata da Ilting non compare il discorso argomentativo come da lui inteso, ovvero non come un progetto contingente, ma come ciò che «rappresenta la condizione di possibilità e validità, *già sempre* (cioè *necessariamente*) riconosciuta liberamente *da chiunque discuta razionalmente* – qualunque sia il problema -, di ogni considerazione etica sulla ragionevole esigibilità (*Zumutbarkeit*) di particolari posizioni di scopo cooperative e delle relative convenzioni, regole del gioco e imperativi ipotetici»⁷². L'errore di Ilting consiste nel ridurre il discorso argomentativo all'utilizzo monologico dell'intelletto e alle regole logiche che definiscono tale utilizzo; anche secondo Apel se si parte da una simile concezione non si può fondare la validità di determinate norme morali. Ma l'argomentazione non è riducibile alle operazioni logiche adoperate nella risoluzione di uno specifico problema (la qual cosa renderebbe anche un computer un possibile membro della comunità dell'argomentazione). L'argomentazione è la forma riflessiva dell'interazione umana e una prosecuzione di essa, l'unica in grado di sospendere

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 628.

⁷² APEL 1998 C, p. 266.

l'interazione strategica che caratterizza lo scontro degli interessi nel mondo della vita e di trasformarlo in un confronto di pretese di validità giustificabili tramite argomenti. Inoltre, con il passaggio al discorso argomentativo gli interessi delle persone non vengono affatto cancellati, ma «rimangono come motivi vitali dei partner *reali* del discorso e vengono allo stesso tempo sottoposti alla modalità non violenta della difesa di pretese di validità, riconosciuta necessariamente nel discorso»⁷³. Con questa tesi Apel vuole respingere la motivazione di base della critica di Ilting, ovvero quella di una distanza incolmabile tra norme argomentative e norme regolanti i conflitti di interessi nel mondo della vita. Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, il rapporto tra argomentazione sgravata dall'azione e mondo della vita è fondamentale per l'intera struttura dell'etica del discorso. Anche nel saggio di risposta a Ilting Apel ricorre alla stretta riflessione degli argomentanti che si pongono la domanda “perché essere morali?”⁷⁴, alla quale si deve rispondere così:

La risposta a questa domanda risiede evidentemente nel fatto che la persona condotta alla tentazione di assolutizzare la razionalità astrattivo-strategica (in particolare la persona giovane moderna) riflette in modo riflessivo-trascendentale sulla circostanza che egli, come essere di ragione, il quale può porre in discussione la questione sulla ragione dell'essere morali, ha già sempre riconosciuto un principio della razionalità della comprensione comunicativa – e solo in questa misura della razionalità dell'autocomprensione – limitante la razionalità astrattivo-strategica⁷⁵.

Oltre ad evidenziare come Ilting non colga la vera natura del discorso argomentativo, Apel sostiene che anche nei casi 1 e 2 sopra illustrati (ovvero la non osservanza della regola di un gioco) la menzogna presenta un carattere eticamente rilevante, poiché sono riportabili alla struttura della non osservanza di un contratto. Ma, soprattutto, sono moralmente rilevanti i casi in cui la menzogna è concessa, se non addirittura richiesta, come quello in cui ci si rifiuta di dire la verità per evitare di tradire un innocente. Apel, a differenza di Kant, afferma che mentire è necessario nei casi in cui si sia costretti ad agire strategicamente per difendere un innocente, allorché non sono garantite le condizioni per il dispiegamento della razionalità comunicativa. Questa tesi rimanda alla

⁷³ Ivi, p. 269.

⁷⁴ Cfr. ivi, p. 267.

⁷⁵ Ivi, p. 271.

divisione dell'etica apeliana in una parte A, dedicata alla fondazione ultima di una norma morale fondamentale, e una parte B, che si occupa dei problemi di applicazione di tale norma morale nelle situazioni concrete. Come si vedrà nell'ultima parte del capitolo, Apel sostiene la necessità di integrare l'impostazione deontologica dell'etica con quella teleologica, la quale prevede la possibilità di agire strategicamente, ma con l'obiettivo finale dell'instaurazione di condizioni in cui ciò non sia più necessario. Con l'introduzione della parte B dell'etica del discorso Apel riconosce la differenza qualitativa tra le condizioni normative del discorso argomentativo e le condizioni morali dell'agire responsabile nel mondo della vita⁷⁶ ma, a differenza di Ilting, sostiene anche la continuità tra queste due dimensioni e la necessità di una fondazione ultima dell'etica che si svolge sul piano del discorso argomentativo.

A nostro avviso, come nota giustamente Apel, la critica di Ilting non coglie in modo adeguato la concezione apeliana dell'argomentazione e della doppia struttura performativo-proposizionale del linguaggio umano, il quale non è caratterizzato solamente dal rapporto soggetto-oggetto ma anche da quello soggetto-soggetto. Ma l'accusa di fallacia intellettualistica può mantenere il suo senso anche prescindendo dalla particolare interpretazione del discorso argomentativo attuata da Ilting. Quest'ultimo, infatti, considera insoddisfacente la strategia apeliana anche se si riconosce l'inaggirabilità delle norme argomentative per il pensiero razionale:

Che le condizioni necessarie dell'argomentazione razionale debbano essere contemporaneamente la condizione sufficiente dell'obbligatorietà universale delle norme morali appare poco plausibile anche se si acconsente all'interpretazione secondo cui ogni discussione problematica vada considerata in relazione a una comunità della comunicazione ideale e universale. Il già sempre presupposto riconoscimento (presunto) di norme morali conduce certamente a un ideale di comunicazione universale, ma non in realtà a una *ragione di validità* delle norme morali, a meno che non si voglia innalzare la razionalità a scopo in sé stesso o a un valore assoluto⁷⁷.

Questa critica può risultare sensata anche ammettendo che sussista un'identificazione di argomentazione e pensiero, argomentazione e autocomprensione. Apel non si stanca

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 277.

⁷⁷ ILTING 1982, p. 628.

mai di sottolineare come l'argomentazione e la comunicazione non siano semplicemente dei fatti, ma la struttura fondamentale della razionalità. La domanda è: questo può bastare per confutare l'obiezione di Ilting? Anche Pedroni pone tale questione:

Ma perché mai i presupposti dell'argomentazione dovrebbero essere anche imperativi morali? Adottando la prospettiva di Moore, potremmo chiederci con che diritto si possa ricondurre l'«esser buono» (come qualità «non naturale») all'argomentazione (alla razionalità, al pensiero valido). Resterebbe, infatti, da chiedersi se l'argomentazione sia effettivamente «buona». E saremmo dunque da capo. I presupposti dell'argomentazione sono obblighi morali se l'argomentare, oltre a essere condizione della razionalità e di ogni opzione morale sostenibile razionalmente, è già presupposto come «buono»⁷⁸.

La fallacia intellettualistica può essere considerata, da questo punto di vista, come un caso speciale di fallacia naturalistica⁷⁹: si tratta sempre di una derivazione del dover essere dall'essere, anche se quest'ultimo non è un fatto naturale ma è costituito dalle condizioni di possibilità dell'argomentazione. Apel sostiene la validità del principio secondo cui non si possono derivare proposizioni normative da proposizioni descrittive, ed è convinto che la fondazione pragmatico-trascendentale dell'etica discorsiva non violi tale principio, rinviando al valore trascendentale del linguaggio e dell'argomentazione, che non possono essere concepiti come semplici fatti sullo stesso piano degli altri⁸⁰. Secondo Pedroni, Apel esibisce un'interpretazione troppo ristretta

⁷⁸ PEDRONI 1999, p. 188. Petrucciani sostiene che la critica di Ilting non è convincente dato il carattere non ipotetico dell'argomentazione: l'obiezione di Ilting «considera le norme dell'argomentazione non come imperativi etici, ma come imperativi ipotetici validi solo sul presupposto che si voglia argomentare, e cioè discutere con altri soggetti intorno a pretese di verità o di validità [...]; ma l'obiezione non mi sembra convincente, perché [...] l'argomentazione non è qualcosa che si possa scegliere o rifiutare, ma fa tutt'uno con l'autocomprensione sensata del soggetto, che dunque tale è solo in quanto riconosce da sempre la validità delle norme dell'argomentazione» (PETRUCCIANI 1988, pp. 82-83). Pedroni, a proposito della tesi di Petrucciani, afferma che «se è certamente vero che il rifiuto dell'argomentazione mette in discussione l'autocomprensione sensata del soggetto, ciò non significa ancora che avere un'autocomprensione sensata (ad esempio coerente sul piano filosofico) di sé sia anche un dovere morale» (PEDRONI 1999, p. 188).

⁷⁹ Secondo Marzocchi le critiche all'etica del discorso che si basano sull'accusa di fallacia naturalistica sono molto deboli «in quanto Apel pretende di mettere in luce non i presupposti di fatto sempre nutriti e osservati dall'argomentante, bensì quelli che l'argomentante in quanto argomentante dovrebbe riconoscere e osservare, per mantenersi coerentemente tale» (MARZOCCHI 2001, pp. 289-290). Ma, come specificato da Pedroni e da Ilting, in riferimento alla fondazione dell'etica bisognerebbe dimostrare che il dovere di argomentare abbia una connotazione morale positiva e non sia semplicemente un dovere inaggrabile.

⁸⁰ In un ampio saggio del 1976 Apel delinea il suo tentativo di fondare l'etica del discorso basandosi sulla teoria degli atti linguistici sviluppata da Austin e Searle. In particolare, intraprende un confronto con la concezione di Searle criticando le obiezioni che quest'ultimo elabora rispetto al principio

della fallacia naturalistica⁸¹, perché pur ammettendo il dover essere delle norme dell'argomentazione, il loro carattere vincolante per la razionalità umana, ci si può sempre chiedere perché l'argomentazione sia buona⁸².

Anche Kuhlmann ha analizzato il concetto di fallacia naturalistica come possibile obiezione all'etica del discorso. Secondo tale principio non si possono derivare norme fondamentali tramite il ricorso a qualcosa al di là di esse, ovvero a una fonte di validità esterna; si può, tutt'al più, tentare di scoprire se vi siano delle norme ultime valide: «se non ci sono *già sempre* obbligazioni vincolanti, allora non si può giungere, tramite qualsiasi tipo di sforzo, a qualcosa come un'obbligazione»⁸³. Ma questo è proprio il tratto caratteristico della pragmatica trascendentale, che sostiene la possibilità di scoprire riflessivamente l'inaggrabilità e, quindi, il già avvenuto riconoscimento di alcune norme fondamentali. Ma, nota Kuhlmann, si può utilizzare il principio della fallacia naturalistica anche contro un simile procedimento: «[s]i può infatti obiettare: il nostro risultato consiste nell'idea che abbiamo già sempre riconosciuto le suddette norme. Ma proprio questo è solamente un fatto, che può essere espresso in una proposizione puramente descrittiva. Ma un semplice fatto non vale – come detto – come base di un'etica normativa. Questo è esattamente il contenuto del principio che vieta la fallacia naturalistica»⁸⁴. Innanzitutto, Kuhlmann, come Apel, risponde a questa obiezione sottolineando la particolarità del fatto su cui si basa la pragmatica trascendentale, ovvero l'incontestabilità delle norme argomentative. Per illustrare meglio questo punto Kuhlmann formula quattro proposizioni:

- 1) X ha un sapore dolce (perciò dovrebbe essere coltivato più intensamente).

dell'impossibilità di derivare norme dai fatti. Apel difende tale principio mostrando come gli esempi illustrati da Searle non partano da proposizioni descrittive ma da proposizioni valutative e che, di conseguenza, la sua critica al concetto di fallacia naturalistica risulta infondata (cfr. APEL 1998 D, pp. 329-341). La strategia apeliana per sfuggire alla fallacia naturalistica è quella di affermare il ruolo trascendentale del linguaggio, che non può essere considerato un fatto istituzionale sullo stesso piano degli altri: le pretese di validità sollevate dagli atti linguistici non sono le condizioni di possibilità di un fatto, ma le condizioni di possibilità del pensiero razionale e di ogni tentativo di derivazione di norme. Di conseguenza, Apel sostiene che «non occorre derivare norme dai fatti per mettere nella giusta luce il significato del linguaggio e della teoria (filosofica) degli atti linguistici.; piuttosto, *si può mostrare che determinate norme devono essere da noi già sempre necessariamente riconosciute e perciò sono a disposizione come premesse pragmatico-trascentali di ogni derivazione di norme*» (ivi, pp. 356-357).

⁸¹ Cfr. PEDRONI 1999, p. 189.

⁸² Altre critiche rispetto all'identificazione di razionalità argomentativa e moralità sono state svolte da Wellmer e da Tugendhat (v. WELLMER 1986, pp. 51-113; v. TUGENDHAT 1987, pp. 83-101).

⁸³ KUHLMANN 1985 A, p. 217.

⁸⁴ *Ibidem*.

- 2) H ha promesso di fare x (quindi H è obbligato a fare x).
- 3) Abbiamo appena promesso di fare x (quindi siamo obbligati a fare x).
- 4) Abbiamo già sempre necessariamente riconosciuto (come argomentanti) che x deve essere (quindi x deve essere)⁸⁵.

Gli esempi, afferma Kuhlmann, sono ordinati in modo tale che passando dalla prima proposizione alla quarta diventa sempre più difficile non essere d'accordo con le conclusioni: mentre nei primi due casi siamo liberi di riconoscere o meno il principio normativo alla base delle proposizioni, nel terzo ciò risulta più complicato, anche se non impossibile, considerando, per esempio, la presenza di un ostacolo che non ci consenta di mantenere la promessa. Nel quarto caso, invece, non siamo più liberi: non possiamo non riconoscere che x deve essere. Ma il riferimento alla particolarità della quarta proposizione non è ancora sufficiente, poiché il principio del divieto della fallacia naturalistica non prevede eccezioni: «né tramite definizione né tramite deduzione solamente può essere aggiunto un momento prescrittivo, inizialmente non disponibile, a momenti puramente descrittivi»⁸⁶. Se non sono concepibili eccezioni al principio, l'unica alternativa rimanente è quella di conciliare le acquisizioni della pragmatica trascendentale con tale principio mostrando che le norme dell'argomentazione non sono affatto, come inizialmente potrebbe sembrare, proposizioni puramente descrittive. Per fare ciò Kuhlmann introduce un altro esempio:

- 5) Hans sa che deve fare x (o che x è buono).

Come prima impressione si potrebbe pensare che anche in questo caso si tratta di una proposizione puramente descrittiva ma, secondo Kuhlmann, non è così, e questo risulta evidente confrontando la proposizione 5 con quest'altra:

- 6) Hans crede di dover fare x.

Nella proposizione 5 è possibile distinguere una componente descrittiva costituita dalla frase "Hans ha la convinzione di dover fare x" e una componente valutativa costituita dalla frase "la convinzione di Hans è valida, essa sussiste con diritto". Se le

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 217-218.

⁸⁶ *Ivi*, p. 218.

proposizioni come la 5 possiedono una dimensione valutativa, allora, conclude Kuhlmann, «non si può ottenere da esse nessun controesempio rispetto al principio del divieto della fallacia naturalistica»⁸⁷ e quindi sono compatibili con esso. Anche la proposizione 4 contiene una dimensione valutativa: essa è il risultato della dimostrazione che *dobbiamo* già sempre riconoscere necessariamente determinate cose, considerare vere determinate proposizioni e giuste determinate norme e questo altro non vuol dire che dobbiamo già sempre sapere determinate cose⁸⁸.

Cercando di enucleare la parte essenziale del ragionamento di Kuhlmann, si può dire che questo consiste nel far dipendere la doverosità (anche etica) delle norme dell'argomentazione dal sapere necessario che possiedono i soggetti argomentanti rispetto ad esse. Ma questa strategia ha alla base la nozione di "stretta riflessione", la cui problematicità è stata evidenziata nel primo capitolo. Qui non è il caso di tornare su questo tema. Piuttosto, vogliamo concentrarci su un'altra obiezione esposta da Kuhlmann e che sorge anche accettando i risultati della sua analisi della fallacia naturalistica. Tale obiezione può essere divisa in due sottoinsiemi:

- 1) È falso che non si possano non riconoscere le norme etiche argomentative e ciò è dimostrato da un numero elevato di esempi.
- 2) Anche ammesso che si possa confutare la precedente proposizione, e che quindi non si possono non riconoscere le norme etiche, ciò sarebbe ancora più grave per l'impostazione dell'etica del discorso, perché il riconoscimento delle norme fondamentali non costituirebbe più un merito, ovvero una decisione della volontà da valutare moralmente: la distinzione volontà buona/volontà cattiva perderebbe il suo senso e la fondazione pragmatico-trascendentale dell'etica la sua giustificazione⁸⁹.

Prima di vedere le risposte di Kuhlmann e Apel a questo tipo di obiezione, è necessario analizzarla più nel dettaglio, perché qui entra in gioco il rapporto tra dimensione cognitiva e dimensione volitiva, fondamentale per ogni riflessione etica.

⁸⁷ Ivi, p. 220.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 221.

III.2.2 Il rapporto problematico tra autonomia morale e inaggrabilità dell'argomentazione

La disamina più chiara della questione del rapporto tra autonomia della volontà e validità delle presupposizioni argomentative è stata fornita, a nostro avviso, da Gerhard Schönrich, il quale sostiene che l'etica del discorso, a causa della sua impostazione di fondo, non riesce ad affrontare adeguatamente il problema del male. Per dimostrare la sua tesi Schönrich parte dal problema di poter identificare i casi in cui una persona sta agendo effettivamente moralmente, con l'obiettivo di rendere possibile il dispiegamento sempre più ampio delle norme etiche discorsive, oppure se le sue azioni sono solo apparentemente morali, mentre in realtà nascondono un interesse egoistico. Questo problema, ad avviso di Schönrich, è fondamentale per l'etica del discorso, in particolare per la parte B sviluppata da Apel, riguardante i problemi di applicazione delle norme argomentative. Come si vedrà meglio nell'ultima parte del capitolo, i singoli soggetti sono autorizzati, secondo Apel, ad agire strategicamente quando le condizioni del contesto di azione concreto renderebbero irresponsabile l'agire etico-comunicativo, anche se l'obiettivo a lungo termine dell'agire strategico necessario deve essere quello di promuovere il più possibile l'instaurazione di condizioni adatte affinché non si debba ricorrere ad esso e si possa agire moralmente senza temere conseguenze indesiderate. La parte B dell'etica del discorso può essere riassunta nella massima "agire strategicamente quando si deve, agire moralmente quando si può". A proposito della possibilità di poter distinguere azioni realmente morali e azioni solo apparentemente tali, Schönrich cita un passo di Apel in cui quest'ultimo, basandosi su un procedimento di critica del senso, afferma che di principio non si può ammettere che non sia possibile sapere se qualcuno agisce moralmente; tutt'al più, si può dire che nei singoli casi non lo si può mai stabilire con sicurezza apodittica⁹⁰. Se il concetto di moralità deve mantenere il suo senso, deve essere possibile distinguere (almeno di principio) le azioni morali da quelle che non lo sono. Ma il problema, sostiene Schönrich, è che "conoscibilità di principio" significa "conoscibilità a lungo termine" e che, invece, risulta fondamentale poter sapere nei singoli casi se chi abbiamo di fronte stia agendo moralmente o ci stia

⁹⁰ Il passo citato da Schönrich è il seguente: «[d]eve essere possibile spiegare con degli esempi il senso linguistico di "buono" e "cattivo" e, perciò, il senso dell'osservanza di una pretesa doverosa; perché il significato di "buono" e "cattivo" deve essere conoscibile. Ma se questo deve essere possibile, allora non si può presupporre che forse le persone non agiscono mai *moralmente*, ma solo *apparentemente in modo doveroso*; non si può presupporre che *di principio* non sia possibile sapere se qualcuno agisce moralmente ma, al massimo, che ciò non si può mai stabilire con sicurezza certa nel singolo caso» (APEL 1990 B, p. 74).

ingannando, perché questo determina la nostra linea di comportamento nelle situazioni concrete. Qui entra in gioco la questione del male e, afferma Schönrich, «[c]ome ogni etica cognitivista, anche l'etica del discorso è mal preparata di fronte alla possibilità del male»⁹¹. Secondo la concezione di Apel e di Habermas, a prescindere dalla diversità delle loro strategie concettuali, le norme dell'argomentazione hanno valore non solo in riferimento al discorso sgravato dall'azione, ma anche nel mondo della vita. Chi partecipa al discorso ha già riconosciuto le norme etiche argomentative; come si spiega allora l'azione maligna? Schönrich sostiene che, partendo da tali premesse, «[i]l male – così sembra – può essere spiegato, allora, solo come lapsus cognitivo, come fraintendimento della volontà comune»⁹². Da una parte Apel sostiene che si può decidere di non agire moralmente, dall'altra che abbiamo già sempre riconosciuto le norme discorsive e non siamo liberi di prendere una decisione che vada contro di esse. L'etica del discorso, seguendo l'impostazione kantiana, attua un'equiparazione di ragione pratica e volontà autonoma, che ritradotta nei suoi termini si trasforma nell'equiparazione di libertà e ragione discorsiva⁹³. Da ciò consegue che il rifiuto del discorso viene concepito come un'autodistruzione patologica. Schönrich giunge ad affermare che il discorso assume le sembianze di un "Dio trascendentale" e che nella società secolarizzata chi si rifiuta di aderire alla pratica discorsiva non viene più scomunicato, ma terapizzato⁹⁴. Secondo Schönrich, occorre analizzare la concezione kantiana del male per chiarire al meglio anche i problemi dell'etica del discorso inerenti a tale questione. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant stabilisce l'identità di libertà e legge morale la quale, però, ha delle conseguenze paradossali: solamente le azioni moralmente buone sono considerate libere e viene tolta ogni responsabilità rispetto alle azioni moralmente o legalmente cattive. Ma, soprattutto, si annulla il senso della valutazione morale delle azioni, perché non vi è nessun merito nell'agire morale se solo quest'ultimo è libero e non si può liberamente scegliere di agire contro la morale⁹⁵; in tal modo perde il suo senso anche il concetto di libertà. La concezione kantiana si basa su una peculiare interpretazione del concetto di autodeterminazione: quest'ultima significa che la volontà si impone autonomamente la legge morale: la volontà è contemporaneamente la fonte e il destinatario della legge. A partire da qui emerge

⁹¹ SCHÖNRICH 1994, p. 114.

⁹² Ivi, p. 115.

⁹³ Cfr. ivi, p. 117.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

⁹⁵ Cfr. ivi, p. 119.

l'ambivalenza, dimostrata dalla possibilità di due interpretazioni fondamentalmente differenti: una radicale e una quietistica⁹⁶. La prima sostiene la priorità concettuale della libertà rispetto a ogni regola, inclusa la legge morale: la volontà si impone liberamente la legge, ma non è costretta a farlo; il prezzo di questa concezione è l'assunzione dell'indeterminatezza della volontà. La seconda, invece, afferma che non sussiste nessuna libertà dalla legge morale, ma solo la libertà verso la legge morale: la conseguenza è che le deviazioni dalla legge morale, fattualmente non negabili, possono essere concepite solo in maniera privativa, come una mancata autodeterminazione in qualità di esseri razionali⁹⁷; da questo punto di vista, non è pensabile la libera volontà di non imporsi la legge morale. Schönrich, quindi, analizza i tentativi kantiani di spiegare il male partendo dall'interpretazione quietistica, i quali, però, incorrono in difficoltà insormontabili; alla fine Kant si vede costretto ad appoggiare l'interpretazione radicale e a sciogliere l'identità di libertà e legge morale, dando priorità al primo concetto. Ciò è dimostrato dal discorso kantiano concernente l'"azione intelligibile". Quest'ultima è intesa come l'azione indeterminata che mette fine al regresso nella ricerca delle ragioni riguardo ai motivi che determinano la volontà: è la presa di posizione originaria rispetto alla legge morale, «una presa di posizione che, tuttavia, si può concepire solo come un Sì indeterminato o un No indeterminato e non come un Sì determinato, che si riserva delle deviazioni occasionali. Per questa decisione non si può certamente indicare nessuna ragione; ma essa conferisce a tutte le massime successive la qualità che le rende massime morali o immorali, buone o cattive»⁹⁸. L'azione intelligibile non può essere concepita come un'azione nel senso usuale della parola: non possiede l'aspetto esteriore di un movimento fisico e non la si può trovare in un punto temporale preciso. Tale nozione risolve anche il problematico concetto di un "fatto della ragione" (*Faktum der Vernunft*), a cui aveva fatto appello Kant per spiegare la presenza e la doverosità della legge morale per ogni soggetto razionale: quest'ultima, al pari del male, è una conseguenza dell'azione intelligibile originaria. Tale concezione, secondo Schönrich, è in grado anche di scalzare le due obiezioni che possono essere sollevate rispetto alle sue conseguenze, ovvero quella circa l'indeterminatezza della volontà e quella sul suo essere determinata da cause esterne e, quindi, eteronoma: la volontà, se fosse indeterminata, si risolverebbe nel nulla, sarebbe una "non cosa" (*Unding*), come afferma

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 120.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 121.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 129-130.

Kant⁹⁹; ma, allo stesso tempo, la sua determinazione originaria deriva da essa stessa e non da cause empiriche esterne, in quanto essa è capace di mettere in moto del tutto spontaneamente una serie di fatti. Schönrich trae la seguente conclusione: «[d]eterminazione (*Bestimmung*) e determinatezza (*Bestimmtheit*) sono quindi cooriginarie, se la determinatezza viene concepita come la necessità di determinarsi. Anche la negazione della legge morale sarebbe essa stessa un tale auto-determinarsi, cioè un atto positivo e niente affatto una semplice privazione»¹⁰⁰.

Come già accennato, Schönrich rileva che le premesse teoriche dell'etica del discorso sono le stesse dell'impostazione kantiana, in particolare l'equiparazione di moralità e ragion pratica libera¹⁰¹. Anche in questo caso, per risolvere il problema della comprensione del male, occorre riconoscere la libertà del rifiuto del discorso senza relegare tale azione in una dimensione patologica. In questa prospettiva, all'azione intelligibile kantiana corrisponde, nell'etica discorsiva, l'azione originaria prediscorsiva di approvazione (*Zustimmung*) o rifiuto del discorso¹⁰². Da questa concezione deriva una differenza fondamentale tra l'interpretazione esterna (delle azioni degli altri individui) e l'auto-interpretazione: in quest'ultimo caso è possibile risalire, nel processo di interpretazione dei segni, all'azione originaria; nel primo, invece, non si può avere l'assoluta certezza che le azioni altrui siano genuinamente morali o solo apparentemente tali. L'indeterminatezza morale dell'interpretazione esterna non si può liquidare, ma si può restringere: «più azioni osserviamo, più diventa sicuro il nostro giudizio. Fa differenza se giudichiamo solo due o tre azioni, per dedurre la moralità dalla loro legalità, oppure se possiamo ricorrere a centinaia o migliaia di simili azioni. Se nessuna di esse è contro il principio di legalità, allora diventa già meno rischiosa la presupposizione della libera approvazione del discorso. Tuttavia, la sicurezza non è mai

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 131.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 133.

¹⁰¹ Apel prende posizione rispetto alla nozione kantiana di "Io intelligibile", affermando che non occorre ricorrere ad essa, ed entrare su un piano teorico metafisico, per salvaguardare la libertà dell'Io: «[l]a "libertà trascendentale" dell'Io che, secondo Kant, in qualità di volontà autonoma dell'Io intelligibile, fonda il dovere della legge morale nei riguardi dell'Io empirico non è in tal modo né contestata né lasciata inosservata. Perché chi argomenta seriamente è in grado di comprendere riflessivamente anche questo: che egli, proprio come argomentante, ha già sempre riconosciuto in libertà (*aus Freiheit*) la meta-norma del discorso pratico come norma fondamentale dell'etica. Tuttavia, a questo punto non è più necessario ricondurre la fondazione ultima del dovere, tramite una sorta di *spiegazione metafisica* della "realtà" della legge morale, all'"Io intelligibile". È sufficiente l'accertamento riflessivo del fatto che io ho necessariamente riconosciuto la norma fondamentale in libertà» (APEL 1998 B, p. 219). Ma il nodo problematico messo in luce da Schönrich riguarda proprio il rapporto tra necessità e libertà: se abbiamo già sempre riconosciuto *necessariamente* le norme etiche dell'argomentazione, allora non si vede come esse possano essere state riconosciute in libertà. La teoria kantiana dell'azione intelligibile ha lo scopo di risolvere questo problema.

¹⁰² Cfr. SCHÖNRICH 1994, p. 135.

assoluta»¹⁰³. Da questo punto di vista, «[i]l discorso non sarebbe solo l'occasione, ma l'unico procedimento che ci rende disponibile, in modo controllabile, il principio morale»¹⁰⁴. Ma proprio perché l'accertamento dell'azione originaria richiederebbe un processo di interpretazione continuativo e infinito, essa non si può riguadagnare sul piano discorsivo ma, piuttosto, costituisce l'atto che mette in moto il processo interpretativo. Poiché i segni possono ingannare, il discorso pratico con gli altri ha il ruolo di evitare un possibile autoinganno e di stabilire l'effettiva moralità della libera approvazione del discorso: «[e]sso è l'occasione che, per l'interesse rispetto alla qualità di questa approvazione, non posso lasciar passare. Tuttavia, l'approvazione stessa, come mostrato, rimane un'azione che non si può cogliere e controllare discorsivamente. Discorsiva è solo la prova (*Bewährung*) di questa approvazione nella critica di tutti»¹⁰⁵. Secondo Schönrich, la conclusione che si deve trarre dai precedenti argomenti è che l'azione di libera approvazione o rifiuto del discorso ha una priorità concettuale rispetto a quest'ultimo: dobbiamo già avere la volontà verso il discorso prima di entrare nel suo terreno¹⁰⁶. Questa concezione si ripercuote anche sulla nozione apeliana di *Letztbegründung*: l'azione originaria determina ciò che presuppone la discussione sulla validità di pretese argomentative, ovvero che non ci deve essere contraddizione. Non si può obiettare nulla rispetto a questa azione, poiché ogni obiezione arriverebbe troppo tardi e si approfitterebbe proprio di questa azione contro cui si obietta. Essa consente di colmare la lacuna che si apre tra *know-how* e *know-that*, di rendere ragione del successo del trasferimento delle regole implicitamente riconosciute nel primo sul piano proposizionale: «[o]gnuno deve già eseguire l'azione in questione da solo per sé; essa non è indimostrabile. Nella misura in cui la eseguo, colmo la lacuna del trasferimento tra il sapere-come utilizzato e il sapere-che, tra moralità e legalità come moralità affermata. La fondazione ultima è possibile – se tu lo vuoi. Il prezzo della fondazione ultima è la moralità divenuta finalmente certezza»¹⁰⁷.

A questo punto, può risultare illuminante confrontare la posizione di Apel e quella di Guido Calogero. Petrucciani ha esaminato le grandi affinità che sussistono tra

¹⁰³ Ivi, p. 136.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 139.

¹⁰⁶ Cfr. ivi, p. 162.

¹⁰⁷ Ivi, p. 179.

l'impostazione apeliiana e quella del filosofo italiano¹⁰⁸, nonostante non risulti che Apel fosse a conoscenza del pensiero calogeriano¹⁰⁹. Nella *Filosofia del Dialogo* Calogero presenta degli argomenti molto simili a quelli apeliiani per dimostrare ciò che egli chiama il “principio del colloquio”, definito come «il vero *absolutum*, nel senso di essere “assolto” da ogni necessità di conferma altrui, nello spazio e nel tempo»¹¹⁰. L'indiscutibilità della volontà di intendere (altra locuzione che Calogero usa per riferirsi al principio del dialogo) è dimostrata dal fatto che risulta impossibile ottemperare alla richiesta di un interlocutore di non essere inteso perché, per farlo, occorre prima intendere la sua richiesta: nessuno può convincermi ad abbandonare la volontà di intendere, perché ogni tentativo in questa direzione presuppone tale volontà. Senza entrare nel dettaglio delle argomentazioni calogeriane sulla dimostrazione dell'inconfutabilità del principio dialogico, si può notare la forte affinità tra esse e quelle apeliiane, in particolare rispetto alla nozione di autocontraddizione performativa. Calogero, infatti, a proposito dell'impossibilità di aprirmi all'intendimento altrui e, allo stesso tempo, accettare la sua richiesta di chiudermi al dialogo, parla dell'impossibilità di due comportamenti simultanei e opposti, utilizzando l'espressione “contra-fare”¹¹¹. Calogero, quindi, affronta l'obiezione secondo cui la validità del principio del dialogo dipenderebbe dalla validità del principio di non-contraddizione, confutandola affermando che quest'ultimo regola lo svolgimento del dialogo mentre il primo deve farlo essere¹¹²; anche Apel sostiene la non riducibilità dell'autocontraddizione performativa al principio logico di non-contraddizione. Tuttavia, l'aspetto del confronto tra Calogero e Apel che vogliamo mettere in luce riguarda una differenza significativa, pur all'interno di una cornice teorica affine, tra i due approcci teorici. Infatti, Calogero, a differenza di Apel, non afferma l'inaggrabilità assoluta del dialogo argomentativo,

¹⁰⁸ PETRUCCIANI 1997.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 227.

¹¹⁰ CALOGERO 2015, p. 39.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 44.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 41; Petrucciani riassume così la tesi di Calogero sulla priorità concettuale del principio del dialogo rispetto al principio di non contraddizione: «[n]ella prospettiva di Calogero, insomma, il principio del dialogo può essere detto indiscutibile non per la ragione che chi lo discute sostiene una posizione autocontraddittoria (se fosse così il principio del dialogo verrebbe a fondarsi sul principio del logico); ma piuttosto per la ragione che mi è impossibile accettare l'altrui richiesta di non intendere, poiché per accettarla dovrei appunto “intendere”, e non mi è possibile “intendere” e “non intendere” al tempo stesso. In altre parole, il principio del dialogo è indiscutibile poiché nel discuterlo si dà luogo alla situazione dell’“intendere”, ed essa, in quanto è quella determinata situazione, e non un'altra, non può essere una situazione di “non intendere”. E ciò sta a significare per Calogero, che alla radice non c'è il principio di non- contraddizione (ovvero, nella lettura un po' riduttiva di Calogero, il dovere di non disdire ciò che si è appena detto) ma semmai il principio di determinazione, ovvero l'onnipresente necessità in forza della quale la mia esperienza ha sempre una figura determinata, che proprio perché determinata è quella e non un'altra» (PETRUCCIANI 1997, p. 238).

quanto, piuttosto, dell'alternativa tra egoismo e altruismo, tra chiusura e apertura all'intendimento altrui. A proposito della differenza intercorrente tra principio del dialogo e principio di non-contraddizione, Calogero afferma che quest'ultimo è un imperativo ipotetico, dipendente dalla volontà di dire qualcosa o di ragionare, ovvero da una scelta contingente; mentre la scelta tra egoismo e altruismo è ineludibile:

La differenza tuttavia c'è, ed è essenziale. Nell'altro caso (del principio di non-contraddizione, LC) ci si può sottrarre al dilemma; in questo, no. Nell'altro caso si può rinunciare a discorrere, e anche ad argomentare nella propria mente. Si possono guardare le nuvole nel cielo, o ascoltare musiche, tutte cose alle quali non si applica la logica del sì e del no, o la formulazione di giudizi con soggetto e predicato. Si è fuori dall'alternativa, non se n'è scelto né l'un corno né l'altro. In questo caso, invece, non si sfugge alla necessità di essere o nell'una o nell'altra situazione. O hai di fronte a te altri, o non li hai: o vivi un'esperienza di ricostruzione della coscienza altrui nella tua coscienza, o non la vivi. O sei mera egoità, o sei un'egoità che comprende un'egoità altrui. Tutto può accaderti, ma, qualunque cosa ti accada, tu non potrai mai essere che nell'una o nell'altra di quelle due situazioni. Ciò significa, in altri termini, che la scelta tra egoismo e altruismo non è contingente, ma onnipresente¹¹³.

Questo, secondo Calogero, significa che è la morale che determina la logica e non il contrario. Calogero, quindi, ammette la possibilità di scegliere l'egoismo e questo perché, in caso contrario, perderebbe di senso il concetto di autonomia. La scelta è libera e incondizionata: se non fosse così, e se l'imperativo etico categorico dipendesse da ragioni teoriche, allora si trasformerebbe in un imperativo ipotetico¹¹⁴. Ma ciò non vuol dire che la scelta altruistica e quella egoistica siano sullo stesso piano: la prima, infatti, incarnata dal principio del dialogo, possiede una peculiare consistenza concettuale: chiunque entri nel dialogo argomentativo non potrà mai persuadermi ad abbandonare questo terreno, perché ogni persuasione o tentativo di convincere presuppone il principio del dialogo che si vorrebbe contestare. Chi attua la scelta egoistica, in altre parole, non potrà mai dimostrare con argomenti la bontà della sua scelta; piuttosto, riconosce implicitamente, nel suo tentativo di convincimento, l'incontestabilità del principio del dialogo e, di conseguenza, dell'altruismo. Calogero,

¹¹³ CALOGERO 2015, p. 43.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 58.

quindi, cerca di tenere insieme la dimensione dell'autonomia della scelta morale e quella della dimostrazione della superiorità concettuale dell'opzione altruistica. Come afferma Petrucciani, Calogero evita «sia l'esito del puro decisionismo, dove egoismo e altruismo sono opzioni egualmente valide, sia la soluzione opposta, e cioè quella dove la scelta morale viene "fondata" in base a un qualche ragionamento logico. Una via, quest'ultima, che appare a Calogero del tutto impercorribile, in quanto farebbe dipendere la scelta etica da qualcos'altro (da una sorta di costrizione logica) e quindi le toglierebbe il pregio della sua autonomia, del suo valere per se stessa»¹¹⁵.

Qui emerge una differenza rilevante tra Apel e Calogero, che Petrucciani ha analizzato nel dettaglio. Nell'etica del discorso, sia apeliana che habermasiana, è impossibile non riconoscere la validità delle norme comunicative eticamente rilevanti. Nella prospettiva di Calogero, invece, si può anche decidere di non instaurare il dialogo. Però, nota Petrucciani, se è chiaro cosa significhi l'egoismo, non lo è altrettanto che cosa significhi il rifiuto di intendere gli altri, ovvero la ritraduzione in termini calogeriani della scelta egoistica¹¹⁶. Seguendo i testi di Calogero essa si può identificare con la manipolazione delle coscienze altrui, ovvero con quello che nell'etica del discorso viene definito "agire strategico"¹¹⁷. Per manipolare gli altri, però, è necessario interagire linguisticamente con loro; di conseguenza, nota Petrucciani, la domanda che sorge è la seguente: «è possibile l'interagire linguistico senza presupporre la *validità della regola* per cui si deve dare ascolto all'argomento migliore?»¹¹⁸. Secondo Petrucciani, non è possibile: senza le regole comunicative dell'interazione linguistica, quest'ultima non può avere luogo. Chi decide di manipolare gli altri deve prima comprenderli e riconoscere la validità delle regole che presiedono all'intesa linguistica. La conclusione che trae Petrucciani è la seguente:

Quando l'alternativa è tra intendere e non intendere, insomma, le cose si dispongono in modo diverso da quello che ci si presentava quando i poli dell'alternativa erano egoismo e altruismo: scegliere di non essere altruisti è possibile, anzi è la cosa più semplice e più naturale del mondo. Scegliere di non intendere gli altri è più complicato, poiché anche per manipolarli dobbiamo in una qualche misura comprenderli, dobbiamo instaurare lo scambio linguistico con essi

¹¹⁵ PETRUCCIANI 2015, p. 3.

¹¹⁶ Cfr. PETRUCCIANI 1997, p. 242.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁸ Ivi, p. 243.

e quindi dobbiamo riconoscere la validità delle regole che lo rendono possibile. Ciò che possiamo tranquillamente fare, invece, è non ottemperare a queste regole, o meglio trasgredire quando ci torni comodo, ovvero quando la regola dell'argomento migliore e dell'ascolto delle ragioni altrui non dia il risultato che piacerebbe al nostro Io [...] ¹¹⁹.

Quindi, secondo Petrucciani, si deve dire che onnipresente non è solo la scelta tra altruismo ed egoismo, e contingente ognuno dei due poli; piuttosto, onnipresente è il dovere di intendere, la cui validità non può in alcun modo essere smentita, e contingente rimane la scelta personale di conformarsi o meno a tale dovere. Calogero teme che l'affermazione dell'onnipresenza del dovere di intendere possa inficiare due caratteristiche fondamentali della moralità, ovvero il dover essere e l'autonomia. Ma, sostiene Petrucciani, il dover essere non viene affatto compromesso con l'ammissione dell'impossibilità di non riconoscere la validità del dovere di intendere: con quest'ultima, infatti, è compatibile la possibilità per chi agisce di non rispettarlo. Inoltre, anche il concetto di autonomia non viene distrutto: la validità del dovere di intendere è una validità razionale, non metafisica o trascendente, e quindi posta autonomamente dai soggetti razionali della comunicazione linguistica ¹²⁰.

Petrucciani si schiera, riguardo a questo aspetto, dalla parte di Apel: anche secondo quest'ultimo la validità delle norme argomentative non può essere in alcun modo elusa. Come abbiamo visto nelle pagine precedenti ¹²¹, l'agire manipolatorio, ovvero, nella terminologia apeliana, l'agire segretamente strategico, è parassitario rispetto all'agire comunicativo basato sul riscatto di pretese di validità argomentative. Ma, come rilevato anche da Marzocchi ¹²², chi agisce in modo segretamente strategico non riconosce la superiorità normativa delle regole dell'interazione linguistica, quanto, piuttosto, la loro superiorità in termini di utilità al fine di ottenere i propri scopi egoistici. Apel, d'altronde, ammette che solo sul piano del discorso argomentativo sgravato dall'azione si può dimostrare in modo inconfutabile la superiorità normativa della razionalità argomentativa rispetto a quella strategica: in questo caso, infatti, per ogni serio argomentante è impossibile contestare le norme argomentative senza incorrere in una autocontraddizione performativa. Inoltre, chi trasgredisce le norme del discorso

¹¹⁹ Ivi, p. 244.

¹²⁰ Cfr. ivi, p. 245.

¹²¹ V. paragrafo III.1.2.

¹²² V. nota 53 di questo capitolo.

andrebbe contro il proprio stesso interesse in qualità di partecipante all'argomentazione mirante alla scoperta della verità¹²³. Ma, come nota lo stesso Apel¹²⁴, un discorso completamente esonerato dall'azione non esiste nella realtà: nei discorsi reali si intrecciano sempre ragioni morali e ragioni egoistiche di autoaffermazione. Questo però, dal punto di vista apeliano, comporta solo che le norme ideali dell'argomentazione rappresentano i criteri cui devono conformarsi il più possibile i discorsi reali.

Apel, a proposito delle critiche di Schönrich sulle difficoltà dell'etica del discorso di rendere ragione della libera volontà del male risponde che quest'ultimo assume ingiustificatamente:

[C]he la libera e irriducibile decisione della buona o cattiva volontà rappresenti un argomento contro la inaggirabilità pragmatico-trascendentale dell'*apriori* del discorso per ogni sorta di *fondazione*. Schönrich non si avvede di dare atto egli stesso dell'inaggirabilità di tale *apriori* discorsivo con la sua *argomentazione* in favore dell'inaggirabilità (di diversa portata) dell'*apriori* della *libera decisione*. Si tratta qui, a mio avviso, di una confusione tra due specie o significati di *inaggirabilità*: confusione che sta propriamente alla base della disputa tra *cognitivismo trascendentale* e *decisionismo trascendentale* a proposito della questione della fondazione dell'etica¹²⁵.

Apel ammette che il problema della volontà buona o cattiva non è affatto banale dal punto di vista filosofico, ma che esso, comunque, non ha nulla a che vedere con la fondazione dell'etica.

Anche Kuhlmann sostiene che occorre distinguere due piani: il piano delle presupposizioni argomentative in cui le norme etiche della comunicazione sono già sempre necessariamente riconosciute e il piano delle decisioni esplicite a favore del riconoscimento di questa o quella norma¹²⁶. Su quest'ultimo piano è possibile parlare di una volontà del male, ricordando però a chi agisse in tal modo che egli sta infrangendo delle norme che ha già sempre riconosciuto.

A nostro avviso, il problema può essere chiarito evidenziando il carattere equivoco dell'espressione "riconoscimento della validità", in particolare con riferimento alle

¹²³ Cfr. APEL 1992, p. 42.

¹²⁴ Cfr. *ivi*, p. 45.

¹²⁵ APEL 1997 E, pp. 300-301.

¹²⁶ Cfr. KUHLMANN 1985, p. 222.

norme morali. Da una parte, “valido” può essere inteso come sinonimo di “vigente”, ovvero come “effettivamente operante”. Da questo punto di vista, le norme argomentative sono valide per chiunque argomenti: la loro validità non può essere contestata senza adoperarle. Ma, dall’altra parte, il riconoscimento della validità di determinate norme morali significa il fatto che gli individui agenti riconoscono volontariamente la bontà di esse, conferendogli un carattere eticamente vincolante. L’obbligatorietà morale, in altre parole, non può derivare che da una decisione della volontà e non dalla dimostrazione dell’inevitabilità dell’utilizzo razionale di determinate norme: obbligatorietà morale e obbligatorietà razionale sono, da questo punto di vista, due concetti diversi. Seguendo questa linea di pensiero, si può anche affermare che l’argomento utilizzato da Apel contro Schönrich, e contro chiunque contesti l’inaggirabilità dell’argomentazione dal punto di vista etico, non risulta completamente convincente: Schönrich, infatti, non mette in dubbio l’inaggirabilità dell’argomentazione in ogni tipo di discussione, compresa quella riguardante la fondazione dell’etica; il punto centrale della sua critica è che l’incontestabilità dell’argomentazione non è sufficiente a rendere ragione della moralità delle nostre azioni. Il problema deriva dall’impostazione strettamente cognitivista dell’etica apeliiana. Ciò che interessa ad Apel è trovare dei criteri per un orientamento responsabile e razionale del nostro agire, ed essi vengono identificati nelle norme intersoggettive dell’argomentazione che formano la struttura profonda della razionalità umana. Ci si può domandare, però, se la riflessione etica possa prescindere dalla dimensione della volontà che, lo stesso Apel, considera filosoficamente non banale. La filosofia del dialogo di Calogero ci sembra costituire una valida via di mezzo tra l’impostazione di Schönrich e quella di Apel, poiché conferisce il giusto valore sia al momento dell’autonomia della scelta e della volontà sia alla dimostrazione dell’inaggirabilità razionale del principio dialogico, il quale, data la sua natura intrinsecamente intersoggettiva, costituisce la base più solida da cui derivare i criteri dell’agire etico.

III.3 Applicazione dell’etica del discorso

III.3.1 Parte A e parte B dell'etica del discorso

Come già sottolineato in precedenza, Apel, a partire dalla fine degli anni Settanta, propone una divisione tra una parte A e una parte B dell'etica del discorso. La prima, analizzata finora, riguarda il problema della fondazione di una norma morale fondamentale; la seconda, invece, che andremo ora a discutere, concerne i problemi di applicazione del contenuto della norma fondamentale nelle situazioni storiche concrete. Tale contenuto si articola nei concetti di giustizia, solidarietà e co-responsabilità:

Fra le presupposizioni inaggirabili dell'argomentazione rientra anche il fatto che *determinate norme morali fondamentali siano state già sempre riconosciute*, norme relative alla comunità *ideale* della comunicazione, in quanto controfattualmente anticipata nella comunità reale. Per *norme fondamentali* intendo quelle esigenze, tra loro strettamente connesse e moralmente rilevanti, che precedono e sono a fondamento di ogni *principio*, esplicitamente formulabile in relazione alle situazioni, e tanto più di ogni *norma materiale* (imperativi contenutisticamente determinati). Fra esse va annoverata – come qui possiamo solo accennare – almeno la norma fondamentale della *giustizia*, ovvero, nel caso specifico, dell'*uguale diritto* per tutti i possibili *partner* del discorso all'impiego di ogni atto linguistico utile all'articolazione di pretese di validità in grado di ottenere un possibile consenso; inoltre, la norma fondamentale della *solidarietà*, valida per tutti i membri della comunità attuale, come pure per tutti i membri potenziali della comunità in linea di principio illimitata dell'argomentazione, e riguardante il *reciproco appoggio e dipendenza* nel quadro del comune intento di una soluzione argomentativa dei problemi; infine, la norma fondamentale della *co-responsabilità* per tutti i *partner* del discorso nello sforzo solidale per l'articolazione e la risoluzione dei problemi (tale presupposto della *co-responsabilità*, relativamente a sé e ad ogni altro *partner*, è ad esempio implicito in ogni seria *domanda*)¹²⁷.

Come abbiamo visto esaminando il primo saggio apeliano sull'etica del 1973, la norma morale fondamentale si può riassumere nel dovere di ricercare un consenso argomentativo in ogni occasione che investa gli interessi degli altri. L'impostazione formalistica dell'etica apelianiana rimanda la formulazione delle norme materiali ai discorsi pratici dei coinvolti: il nesso tra questi ultimi e la norma morale fondamentale è costituito dal *principio di universalizzazione* (U) elaborato da Habermas, e ripreso da

¹²⁷ APEL 1992, p. 30.

Apel: «ogni norma valida deve soddisfare la seguente condizione: che le conseguenze e gli effetti collaterali, che risultano presumibilmente dalla sua osservanza *universale* per la soddisfazione degli interessi di *ogni* individuo, possano essere liberamente accettati da tutti i coinvolti»¹²⁸. A partire da esso, Apel elabora il *principio di azione* (U¹) per i singoli individui, che costituisce la trasformazione nel senso dell'etica del discorso dell'imperativo categorico kantiano: «[a]gisci soltanto secondo quella massima di cui tu possa supporre, in base ad un'intesa reale con i coinvolti o con loro rappresentanti oppure – in sostituzione – in base ad un corrispondente esperimento mentale, che le conseguenze e gli effetti collaterali, che risultano presumibilmente dalla sua osservanza universale per la soddisfazione degli interessi di ogni individuo coinvolto, possano venir liberamente accettati in un discorso reale da tutti i coinvolti »¹²⁹. Il problema di entrambi i principi, sostiene Apel, è che essi non vanno al di là di un'etica dei principi astrattamente deontologica, ovvero, presupponendo condizioni ideali di applicazione delle norme, non considerano la questione fondamentale dell'applicazione responsabile dell'etica nelle situazioni storiche concrete¹³⁰. La tesi di Apel diviene più chiara se si prende in considerazione la distinzione tra “validità” e “validità per l'osservanza” (*Befolgungsgültigkeit*) introdotta da Marcel Niquet: il principio di universalizzazione non tiene conto della circostanza che nel mondo reale una norma che rispetti il criterio della validità (ovvero che sia l'esito di un consenso argomentativo di coloro che sono da essa coinvolti) sia poi di fatto osservata¹³¹. Dalla validità di una norma non si può derivare la sua validità per l'osservanza se non viene soddisfatta la clausola empirica della sua osservanza universale¹³². Apel, a tal proposito, elenca i casi in cui tale clausola

¹²⁸ Ivi, p. 56; cfr. HABERMAS 1985, p. 74. Marzocchi rileva che il principio di universalizzazione habermasiano, accolto da Apel, risulta meno adeguato e limitante nell'esplicitazione della norma morale fondamentale rispetto alle prime formulazioni di essa presentate da Apel. Questo perché Habermas, a differenza di Apel, non ottiene U a partire dalle presupposizioni dell'argomentazione, ma dai caratteri strutturali della comune coscienza morale: «[p]er questo, a me sembra più convincente l'originaria proposta apeliana, la quale tende a specificare la “regola argomentativa” del discorso pratico nel senso della elaborazione/individuazione di una norma generale in grado di conciliare bisogni anche diversi, piuttosto che garantire un interesse ugualmente condiviso. Sostenendo questa seconda prospettiva (dell'interesse condiviso), Habermas perde di vista la specifica simmetria solidale della situazione argomentativa, la quale risiede piuttosto nel reciproco riconoscimento della pari dignità di ognuno, anche nella sua diversità e individualità rispetto agli altri. In tal caso l'accordo non può risultare (come Habermas induce a ritenere) dalla somma degli interessi di ognuno dei coinvolti in considerazione della propria presumibile soddisfazione, bensì dal fatto che ogni coinvolto è tenuto a considerare insieme al proprio anche l'eventualmente divergente interesse altrui, in modo tale che ragione convalidante è, nel discorso pratico, la migliore approssimazione possibile all'ideale regolativo di una conciliazione (in un sistema normativo) delle altrui con le proprie esigenze» (MARZOCCHI 2001, p. 298).

¹²⁹ APEL 1992, p. 56.

¹³⁰ Cfr. ivi, p. 57.

¹³¹ Cfr. NIQUET 2003, pp. 316-317; cfr. MARZOCCHI 2001, pp. 312-313.

¹³² Cfr. NIQUET 2003, p. 316.

non è garantita: se i contraenti non possono essere certi della reciproca disponibilità a risolvere un conflitto in maniera discorsiva (per esempio nelle trattative per il disarmo); nei casi in cui i singoli abbiano la responsabilità della vita della propria famiglia in contesti in cui è assente uno Stato di diritto funzionante (per esempio durante una guerra civile oppure in Stati in cui dilaga la corruzione); oppure quando si tiene conto del fatto di appartenere a una parte privilegiata dell'umanità (al cosiddetto primo mondo) e si riscontra l'esclusione di grandi porzioni dell'umanità (appartenenti al terzo mondo) dalla partecipazione alla comunità della comunicazione e dai meccanismi di risoluzione dei conflitti di interessi¹³³. In questi casi non sarebbe responsabile agire seguendo il suddetto principio di azione, poiché non si terrebbe conto delle conseguenze inaccettabili che potrebbero derivare dall'osservanza di una norma, nonostante questa possa essere considerata valida in condizioni ideali. Apel afferma che è la capacità di giudizio dei singoli a dover stabilire se sono date le condizioni sufficienti per l'osservanza responsabile di una norma¹³⁴ e che, nei casi sopra elencati, le condizioni per un'applicazione responsabile delle norme discorsive non sono soddisfatte. I politici nel primo, i singoli nel secondo, e le masse oppresse del terzo mondo nell'ultimo caso, sono giustificati ad agire strategicamente nella difesa dei propri interessi. Il problema che sorge a questo punto, di non poca importanza per la riflessione etica apeliana, risiede nella conciliazione tra agire strategico giustificato da circostanze concrete e rispetto della norma morale fondamentale dell'etica del discorso. Tra le due dimensioni sembra aprirsi un divario preoccupante: da una parte vi è la giustificazione razionale di norme etiche universalmente vincolanti; dall'altra la necessità di una loro sospensione in situazioni particolari. Le domande che emergono sono: fino a che punto è consentito l'agire strategico? Quale rapporto si instaura tra agire strategico e agire morale? Per rispondere a queste domande Apel formula un principio-ponte che ha lo scopo di attuare una mediazione tra la razionalità comunicativo-consensuale e quella strategica: si tratta di quello che egli denomina *principio di integrazione (Ergänzungsprinzip)*. Seguendo l'impostazione di base dell'etica del discorso, Apel dichiara che tale principio ha un carattere formale-procedurale, ovvero non fornisce norme materiali: queste ultime possono essere solo il risultato dei discorsi pratici condotti dagli interessati o, nel caso in cui sia impossibile affidarsi a tali discorsi, sono l'esito di un esperimento mentale dei singoli, che devono tentare di anticipare controfattualmente il consenso discorsivo. Il

¹³³ Cfr. APEL 1992, pp. 57-58.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 59.

principio di integrazione si articola in due sotto-principi: il principio di trasformazione e il principio di conservazione¹³⁵. Entrambi, secondo Apel, possono essere ricavati dalla dialettica che contraddistingue il concetto di comunità della comunicazione, ovvero quella tra *apriori della fatticità* (riguardante la comunità reale della comunicazione) e *apriori della validità* (che si riferisce alla comunità ideale della comunicazione). Il principio di trasformazione consiste nel «dovere [...], da noi già sempre riconosciuto in ogni serio argomentare, di superare (o meglio di collaborare a superare) nel lungo periodo la *differenza* esistente tra la situazione, controfattualmente anticipata, della comunità *ideale* della comunicazione e la situazione – ancora resistente ad una immediata (non-strategica) applicazione dell’etica del discorso – della comunità *reale* della comunicazione»¹³⁶. Il principio di conservazione, invece, impone una limitazione al principio di trasformazione: «una limitazione dei mezzi strategici, permessi nella trasformazione di lungo periodo dell’esistente, dovrebbe risiedere nel fatto che non è lecito mettere strategicamente in pericolo né le reali condizioni di vita della società umana nel suo insieme (oggi soprattutto quelle ecologiche) né, oltre a ciò, le conquiste dell’evoluzione culturale lungo la via della realizzazione delle condizioni di applicazione dell’etica del discorso, come quella rappresentata ad esempio da un democratico Stato di diritto»¹³⁷. Apel, quindi, propone un’integrazione in senso teleologico della dimensione deontologica dell’etica del discorso: il *telos* sulla base del quale orientare la scelta di mezzi di azione strategici è l’approssimazione alla comunità ideale della comunicazione; ma tale scelta, per essere il meno arbitraria possibile, deve basarsi sull’anticipazione controfattuale del consenso ideale riguardo alle massime direttive strategiche¹³⁸.

Nella parte B dell’etica del discorso risulta fondamentale il tema del diritto e il suo rapporto con la morale. Il diritto rappresenta un mezzo fondamentale per garantire un’applicazione responsabile delle norme discorsive, senza costringere i singoli ad agire strategicamente: l’azione strategica passa allo Stato che detiene il monopolio della forza. Apel sottolinea come l’importanza dello Stato di diritto non consista solo nel garantire la sicurezza interna dei suoi membri, ma anche «nel render – tendenzialmente – possibile, *nella vita di ogni giorno, la esigibilità e responsabile assunzione di un*

¹³⁵ Cfr. MARZOCCHI 2001, p. 319.

¹³⁶ APEL 1992, p. 71.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 73.

*comportamento morale privo del momento strategico»*¹³⁹. In altre parole, Apel è convinto che sia possibile e necessaria una giustificazione dal punto di vista morale del monopolio della forza da parte dello Stato, e non solo, hobbesianamente, una giustificazione utilitaristica.

Riassumendo, l'architettura dell'etica del discorso sviluppata da Apel, partendo dall'apriori dialettico di comunità reale e comunità ideale della comunicazione che caratterizza l'apriori dell'argomentazione, presenta la seguente articolazione:

1) Parte A: apriori della comunità ideale della comunicazione, astraendo dalla storia:

- 1.1) A¹: fondazione ultima delle norme morali fondamentali: giustizia, solidarietà, co-responsabilità.
- 1.2) A²: fondazione di norme materiali tramite discorsi pratici (secondo la procedura del principio di universalizzazione).

2) Parte B: apriori della comunità reale della comunicazione, in relazione alla storia:

- 2.1) B¹: giustificazione etica del monopolio della forza da parte dello Stato di diritto.
- 2.2) B²: fondazione del principio di integrazione ai fini della realizzazione di lungo periodo delle condizioni di applicabilità di A²¹⁴⁰.

Nel prosieguo ci concentreremo su un aspetto fondamentale della parte B dell'etica del discorso: il rapporto tra morale e diritto e, più in particolare, sulla giustificazione filosofica dei diritti umani proposta da Apel e sulla relazione tra essi e il principio democratico della sovranità popolare. Apel ha affrontato il tema partendo da una

¹³⁹ Ivi, p. 69.

¹⁴⁰ Cfr. ivi, p. 75.

critica¹⁴¹ della nuova architettura dell'etica del discorso proposta da Habermas in *Faktizität und Geltung*¹⁴².

III.3.2 Morale, diritti umani e democrazia

La questione dei diritti umani si può affrontare da diversi punti di vista: giuridico, sociologico, storico e filosofico. Ad Apel interessa il problema filosofico della loro giustificazione e del loro valore. Prima di esaminare la sua proposta, è utile vedere brevemente l'evoluzione storica dei diritti umani e quali sono, più nello specifico, i tipi di diritti raggruppati sotto tale etichetta.

I diritti umani hanno la loro origine nelle dichiarazioni dei diritti che appaiono verso la fine del XVIII secolo, prima nelle colonie americane in corrispondenza della guerra di indipendenza, e subito dopo nella Francia rivoluzionaria¹⁴³. La novità che contraddistingue tali dichiarazioni risiede nel fatto che «esse non intendono attestare o ribadire diritti tradizionali o consuetudinari [...]. Queste Dichiarazioni della fine del '700, invece, affermano i diritti come “inherent” a tutti gli uomini “by nature” e tali che, quando gli uomini “enter into a state of society”, costoro “cannot, by any compact, deprive or divest their prosperity”; ovvero li ratificano in quanto “naturels, inaliénables et sacrés de l’homme” o anche “imprescritibles”, in quanto la loro conservazione costituisce “le but de toute association politique”»¹⁴⁴. I diritti umani, dunque, riguardano l'essere umano in quanto tale, a prescindere dalla sua condizione sociale, politica, economica, di fede religiosa, ecc. In realtà, però, l'affermazione dei diritti umani in queste Dichiarazioni è legata alle costituzioni dei singoli Stati che se ne fanno garanti e, di conseguenza, ancora non si può parlare di una vera e propria universalità inerente al concetto di diritti umani. Nell'evoluzione storica di tali diritti si possono distinguere tre fasi: la prima è l'elaborazione filosofica di essi che avviene nel XVIII secolo, in particolare nel pensiero di John Locke, che si può considerare il padre filosofico dei diritti umani; la seconda vede la concretizzazione dei diritti umani tramite il loro inserimento nelle Dichiarazioni che nascono durante la rivoluzione americana e quella francese (concretizzazione solo parziale, in quanto circoscritta a pochi Stati); la terza concerne la vera e propria concretizzazione dei diritti umani tramite la Dichiarazione

¹⁴¹ In APEL 1997 E.

¹⁴² HABERMAS 2013.

¹⁴³ Cfr. MARZOCCHI 2004 A, p. 30.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 30-31. Le citazioni in inglese sono della Dichiarazione dei diritti della Virginia del 1776 e quelle in francese della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789.

universale dei diritti umani del 1948, riconosciuta da innumerevoli Paesi, e che ha lo scopo di affermare i diritti umani anche come difesa dalla loro possibile violazione all'interno dei singoli Stati¹⁴⁵.

Ma quali sono, più nello specifico, i diritti umani? Anche in questo caso si può fare una distinzione tripartita: diritti liberali, diritti politici e diritti sociali. Si può affermare che nella prima fase sono protagonisti i diritti di libertà (diritto alla vita, alla proprietà, alla libertà di pensiero, ecc.), intesi come argine rispetto al potere statale. Nelle Dichiarazioni del '700 sono già presenti i diritti politici, connessi all'affermazione della sovranità popolare, ma tali diritti risultano, inizialmente, il privilegio di una piccola fetta della popolazione, distinta su base censitaria. Solo l'allargamento del suffragio, che avviene gradualmente dalla fine dell'Ottocento fino alla metà del Novecento, consente un'ampia diffusione dei diritti politici. La terza tipologia di diritti, infine, concerne i diritti sociali (lavoro, istruzione, salute, ecc.), inglobati nelle costituzioni degli Stati democratici moderni. Nella Dichiarazione dei diritti umani del 1948 si possono distinguere tre parti, corrispondentemente alle tre tipologie di diritti. Una questione inerente ai tre tipi di diritti riguarda i loro rapporti reciproci, che talvolta creano situazioni di contrasto tra un diritto e l'altro¹⁴⁶. Si può dire che si è assistito a un allargamento dell'elenco dei diritti: i diritti sociali, in particolare, sono stati protagonisti di un processo di specificazione in considerazione del sesso e delle varie fasi della vita di un individuo (diritti delle donne, dei fanciulli, degli anziani), e anche questo aspetto

¹⁴⁵ Cfr. BOBBIO 1990 B, pp. 21-24. Bobbio sintetizza così l'evoluzione storica dei diritti umani: «i diritti dell'uomo nascono come diritti naturali universali, si svolgono come diritti positivi particolari per poi trovare la loro piena attuazione come diritti positivi universali. La Dichiarazione universale contiene in germe la sintesi di un movimento dialettico che comincia con l'universalità astratta dei diritti naturali, trapassa nella particolarità concreta dei diritti positivi nazionali, termina con l'universalità non più astratta ma essa stessa concreta dei diritti positivi universali» (ivi, p. 24). La positivizzazione dei diritti umani con la Dichiarazione universale del 1948 deve essere distinta, come nota successivamente Bobbio, da quella classica che si attua con le costituzioni e le leggi dei singoli Stati. L'ONU, garante del rispetto della Dichiarazione, può esercitare infatti, nei confronti degli stati, solo una *vis directiva*, la quale è ben diversa dalla *vis coactiva*, che consente il rispetto delle leggi nazionali (cfr. ivi, p. 33).

¹⁴⁶ Come scrive Bobbio: «[q]uando dico che i diritti dell'uomo costituiscono una categoria eterogenea, mi riferisco al fatto che, dal momento che sono stati considerati come diritti dell'uomo anche i diritti sociali, oltre ai diritti di libertà, la categoria nel suo complesso contiene diritti tra loro incompatibili, cioè diritti la cui protezione non può essere accordata senza che venga ristretta o soppressa la protezione di altri. Si fantastichi pure sulla società insieme libera e giusta, in cui siano globalmente e contemporaneamente attuati i diritti di libertà e i diritti sociali; le società reali, che abbiamo dinnanzi agli occhi, nella misura in cui sono più libere sono meno giuste e nella misura in cui sono più giuste sono meno libere. [...] Per fare un esempio banale, l'aumentato potere di acquistare l'automobile ha diminuito sin quasi a paralizzarla la libertà di circolazione. Un esempio un po' meno banale: l'estensione del diritto sociale di andare a scuola sino a quattordici anni ha soppresso in Italia la libertà di scegliere un tipo di scuola piuttosto che un'altra. [...] Questa distinzione tra due tipi di diritti umani, la cui attuazione totale e contemporanea è impossibile, è consacrata, del resto, dal fatto che anche sul piano teorico si trovano di fronte e si contrastano due concezioni diverse dei diritti dell'uomo, la concezione liberale e quella socialista» (ivi, pp. 40-41).

sembra essere in contraddizione con l'affermazione dei diritti di libertà come inerenti all'essere umano astratto.

La prospettiva discorsiva inaugurata da Apel e da Habermas propone una concezione in contrasto con quelle tradizionali (quella liberale che privilegia i diritti di libertà, intesi come garanzia dell'autonomia dell'individuo rispetto al potere statale, e quella socialista, che invece mette in primo piano i diritti sociali, anche a costo di una diminuzione degli spazi privati di libertà), sottolineando il fatto che i diritti costituiscono un sistema e si richiedono reciprocamente¹⁴⁷. Su questo torneremo più avanti. Constatando la continua evoluzione dei diritti umani (per fare un esempio, i diritti legati al problema ecologico, sempre più attuale, non erano contemplati nel 1948), sorge con forza la questione del loro statuto, ovvero se essi siano un semplice prodotto di determinati periodi storici e, come tali, contingenti, oppure se sia possibile mostrarne la necessaria validità. Bobbio è un fautore della prima alternativa, mentre Apel, tramite il procedimento della fondazione ultima (riguardante sia la filosofia teoretica sia la filosofia pratica), fornisce un modello in favore della seconda alternativa.

Si può affermare che i diritti umani godono, a livello di opinione pubblica, di un largo consenso, e non solo nel mondo occidentale. Anche sul piano ufficiale, sono moltissimi gli Stati che hanno ratificato la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 stipulata dall'ONU. Tale situazione testimonia la presenza di un vasto consenso fattuale circa il valore dei diritti umani, tanto che la ricerca di un loro fondamento filosofico, secondo Bobbio, perde importanza: «[l]a Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo rappresenta la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto: e questa prova è il consenso generale circa la sua validità. I giusnaturalisti avrebbero parlato di “consensus omnium gentium” o “humani generis”»¹⁴⁸. Bobbio, sottolineando la storicità e la variabilità dei diritti umani, è convinto che sia impossibile addivenire a una fondazione o giustificazione conclusiva di essi, che valga in ogni tempo: «[n]on si vede come si possa dare un fondamento assoluto di diritti storicamente relativi. Del resto, non bisogna aver paura del relativismo. La constatata pluralità delle concezioni religiose e morali è un fatto storico, anch'esso soggetto a mutamento. Il relativismo, che da questa

¹⁴⁷ Habermas sviluppa la sua teoria della complementarità di diritti soggettivi e sovranità popolare e del sistema dei diritti in *Faktizität und Geltung* del 1992 (HABERMAS 2013).

¹⁴⁸ BOBBIO 1990 B, pp. 18-19.

pluralità deriva, è anch'esso relativo»¹⁴⁹. La ricerca di un fondamento assoluto è dunque, nella visione di Bobbio, destinata inesorabilmente al fallimento. Lo studioso italiano elenca i tre modi in cui, a suo parere, si possono fondare i valori: «il dedurli da un dato obiettivo costante, per esempio la natura umana; il considerarli come verità di per se stesse evidenti; e infine lo scoprire che in un dato periodo storico sono generalmente acconsentiti (la prova, appunto, del consenso)»¹⁵⁰. Il primo metodo dà per scontato che esista una natura umana immutabile, ma ciò viene smentito dal fatto che essa è stata interpretata in modi anche opposti tra loro; il secondo è altrettanto arbitrario, poiché ciò che è evidente in un dato periodo, può non esserlo più in un altro; il terzo metodo è l'unico praticabile anche se, data la sua natura, non può giungere alla scoperta di un fondamento assoluto: «[c]on l'argomento del consenso si sostituisce la prova dell'intersoggettività a quella ritenuta impossibile o estremamente incerta dell'oggettività. Certo, si tratta di un fondamento storico e come tale non assoluto: ma è l'unico fondamento, quello storico del consenso, che può essere fattualmente provato»¹⁵¹. Partendo da queste premesse, Bobbio afferma che il vero problema, connesso alla questione dei diritti umani, non è tanto quello della ricerca di un loro fondamento assoluto, quanto piuttosto quello della loro protezione giuridica: problema assai complesso, che riguarda i rapporti tra gli Stati e la comunità internazionale. Ma davvero ci si può accontentare del consenso fattuale, anche se molto ampio, riguardo a un tema così importante come quello dei diritti umani? Dal punto di vista filosofico è necessario fornire argomenti che giustifichino i diritti umani, altrimenti questi ultimi rischiano di scadere a risultato casuale di una determinata tradizione storica, e l'universalità a essi associata non sarebbe in realtà tale. D'altro canto, fondazione non significa necessariamente affermare l'assolutezza di un elenco fisso e immutabile di diritti, la qual cosa darebbe ragione a chi teme le concezioni assolutistiche a causa del rischio, che deriva da esse, di eliminare il pluralismo dei valori. Il pluralismo, però, per poter essere affermato come valore positivo, ha bisogno, a sua volta, di essere giustificato, ed è proprio quello che intende fare Apel con la sua riflessione etica.

Come abbiamo accennato, l'etica apelianiana adotta un approccio post-convenzionale, ovvero non accetta la fondazione di norme morali a partire da convenzioni fattualmente condivise. La fondazione dell'etica mira all'esplicitazione di norme morali fondamentali

¹⁴⁹ BOBBIO 1990 A, p. 10.

¹⁵⁰ BOBBIO 1990 B, p. 19.

¹⁵¹ Ivi, p. 20.

partendo esclusivamente dall'apriori dell'argomentazione, razionalmente inaggrabile. Ma le norme così ottenute devono servire da cornici procedurali entro cui si devono svolgere i discorsi pratici, ai quali è rimessa l'articolazione materiale delle norme. L'esigenza di mantenere un approccio formalistico al problema etico deriva proprio dalla volontà apeliana di difendere il pluralismo: l'etica, proprio a motivo del suo carattere post-convenzionale, non deve prescrivere il perseguimento di norme concrete della vita buona. Il pluralismo non è affatto in contrasto con l'etica del discorso; piuttosto, è parte integrante di essa. Ciò che prescrive l'etica del discorso è la ricerca del consenso argomentativo nei casi in cui diverse concezioni valoriali entrino in contrasto tra loro: da questo punto di vista, la pluralità dei valori comporta un arricchimento di prospettive nei discorsi pratici, anche se ciò può contemporaneamente determinare maggiori difficoltà nel raggiungimento del consenso. Il carattere inaggrabile delle norme etiche dell'argomentazione dimostra l'insostenibilità del relativismo affermando, allo stesso tempo, il ruolo fondamentale del pluralismo. Secondo Apel, inoltre, l'etica del discorso fornisce anche una strategia per una giustificazione post-metafisica dei diritti umani, ovvero che non faccia appello ai diritti naturali sulla scia del giusnaturalismo, anche se quest'ultimo ha ragione nel mantenere una riserva contro la sussunzione dei diritti umani all'interno del diritto positivo dei singoli stati:

[P]ostulerei che la giustificazione dell'aspetto universale, mai positivizzabile in modo definitivo, dei diritti umani, che un tempo era svolta a partire da presupposti *metafisico-giusnaturalisti*, può oggi venire validamente sostituita da una *riflessione trascendentale* sulle *condizioni di possibilità, moralmente normative, del discorso argomentativo in quanto tale*. Risulta così che i "rapporti di reciproco riconoscimento" (Habermas), insiti nel nostro attuale argomentare sui problemi in discussione, già contengono quei fondamenti incontestabili della dignità dell'uomo e dei diritti umani, che, da un punto di vista filosofico, è possibile sostenere come *universalmente validi*, ad esempio, in un dibattito interculturale. *In tal senso* i diritti umani costituiscono un esempio di quelle *norme fondamentali* (a mio avviso per nulla ridondanti: come, ad esempio, la *parità di diritto* e la *pari co-responsabilità*), le quali, comunque, solo entro il discorso filosofico (che rifletta sul discorso stesso) possono mostrarsi quali presupposti che, insiti in qualsiasi discorso per la

giustificazione di norme particolari, devono in questi stessi discorsi trovare la loro implementazione procedurale¹⁵².

L'etica dell'argomentazione elaborata da Apel è intrinsecamente affine con il principio della democrazia, poiché rimette la formulazione delle norme materiali a tutti i coinvolti dai possibili effetti della norma in questione, tramite una discussione paritaria e aperta. Quindi diritti liberali e politici si possono ricavare direttamente dalle presupposizioni morali dell'argomentazione. Per quanto riguarda i diritti sociali, la derivazione diventa meno immediata; seguendo Habermas si può dire che essi rappresentano i mezzi senza i quali gli individui non possono esercitare pienamente gli altri due tipi di diritti¹⁵³.

Ma la questione che sorge a questo punto è quella del rapporto tra diritti umani e democrazia o, più in generale, tra diritti umani e sovranità popolare. Habermas tenta di andare oltre il pensiero liberale, democratico e socialista, sottolineando il presupposto reciproco di diritti umani e sovranità popolare. Apel, dal canto suo, sostiene che i diritti umani costituiscono non solo la controparte della sovranità popolare, ma anche una difesa nei confronti di questa. Prima di entrare nel dettaglio della disputa tra Apel e Habermas, è utile considerare l'aspetto critico dei diritti umani.

La critica più famosa ai diritti umani è, molto probabilmente, quella svolta da Marx nel 1844 in *Sulla questione ebraica*. Bisogna notare, innanzitutto, che l'analisi di Marx è rivolta alle Dichiarazioni dei diritti americane e della Francia rivoluzionaria della fine del XVIII secolo, ovvero ad atti giuridici che ancora non prevedevano la protezione dei diritti sociali, come avviene in quasi tutte le costituzioni democratiche moderne. Ma nonostante questo, l'opera marxiana è la rappresentazione esemplare dell'attacco contro i diritti liberali, intesi come spazi privati di libertà, all'interno dei quali l'individuo egoista può muoversi senza l'interferenza del potere statale. La critica marxiana non

¹⁵² APEL 1997 E, pp. 350-351.

¹⁵³ Habermas parla, a tal proposito, di «diritti solo relativamente fondati» (HABERMAS 2013, p. 142), in quanto giustificabili solo per la loro utilità ai fini dell'esercizio degli altri diritti fondamentali. Ciò deriva dal carattere proceduralista della teoria democratica sostenuta da Habermas (v. PETRUCCIANI 2014, pp. 149-155). La prospettiva di Apel si accorda meglio con una giustificazione non meramente strumentale dei diritti sociali, proprio per la presenza del principio della solidarietà: i diritti sociali «salvaguardano, a livello giuridico-istituzionale, la dimensione della solidarietà, implicata dall'argomentazione quale cooperativa ricerca di quella soluzione che concili al meglio gli interessi dei coinvolti. [...]. I diritti sociali risultano cioè indispensabili alla instaurazione di un clima di rispetto/riconoscimento, quale base per un confronto discorsivo non preclusivo di nessuna delle diverse forme di vita, bensì consapevole del fatto che la varietà costituisce per ognuno un patrimonio, un ventaglio di possibilità aperte, cui attingere» (MARZOCCHI 2002, pp. 320-321).

evidenzia solo l'inadeguatezza del diritto ai fini della vera emancipazione umana, ma lo denuncia come strumento dell'affermazione della classe dominante. Ma sul tema del rapporto tra diritti umani e sovranità popolare è molto significativo quello che dice Marx a proposito della relazione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino:

La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue componenti costitutive, senza però *rivoluzionare* queste componenti stesse né sottoporle alla critica. Nei confronti della società civile, del mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, essa si comporta come nei confronti del *fondamento del suo stesso sussistere*, come nei confronti di un *presupposto* che non è ulteriormente fondato e, dunque, come nei confronti della *sua base naturale*. Da ultimo, l'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo *in senso autentico*, come l'*homme* distinto dal *citoyen*, giacché egli è l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è solamente l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona *allegorica, morale*. L'uomo reale è riconosciuto soltanto nella figura dell'individuo *egoista*, l'uomo vero soltanto nella figura dell'astratto *citoyen*¹⁵⁴.

Il rapporto tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino viene rovesciato: la rivoluzione politica nasce per ottenere la garanzia di questi ultimi, ma si rivela infine come un mezzo per la tutela dei primi, che si attagliano all'individuo borghese egoista.

Poco dopo la stesura di *Sulla questione ebraica*, Marx elaborerà la teoria del materialismo storico, dalla quale emerge con chiarezza come egli consideri il diritto una componente della sovrastruttura che dipende dalla struttura, ovvero dal modo di produzione di una determinata società¹⁵⁵. Diritto e Stato, nella futura società comunista, non saranno più necessari. L'emancipazione umana non passa per la via giuridica, ma è raggiungibile solo con la trasformazione del modo di produzione capitalistico, con l'abolizione della proprietà privata e della società divisa in classi.

Apel, da parte sua, nel primo saggio sull'etica del 1973, si attesta sulla posizione di un neomarxismo non ortodosso, che secondo lui è ricavabile dall'etica discorsiva: infatti «il compito della realizzazione della comunità ideale della comunicazione implica anche

¹⁵⁴ MARX 2007, p. 155.

¹⁵⁵ «Le dimensioni sovrastrutturali, dunque, devono corrispondere alla struttura economica; ciò significa, più in concreto, che il diritto codifica come rapporti di proprietà i rapporti di produzione vigenti; che ad essi sono congruenti, di volta in volta, diverse forme di organizzazione statale; che queste a loro volta sono collegate con determinate ideologie e anche con determinate religioni» (PETRUCCIANI 2009, pp. 115-116).

il superamento della società divisa in classi, implica, detto nei termini della teoria della comunicazione, l'eliminazione di tutte le asimmetrie, socialmente condizionate, del dialogo interpersonale»¹⁵⁶.

Successivamente, a partire dagli anni Ottanta, avviene un cambiamento importante nella riflessione etica apeliana, che da quel momento in poi affiderà al diritto il compito di agevolare la realizzazione della comunità ideale della comunicazione all'interno di quella reale: in ciò risiede la sua giustificazione normativa.

Già a questo punto le concezioni di Habermas e di Apel si distaccano tra di loro. Secondo la visione habermasiana, almeno a partire da *Faktizität und Geltung*, il diritto non può essere derivato dal principio morale. In quest'opera Habermas ridisegna l'architettura dell'etica del discorso: a monte si trova il principio del discorso, secondo cui «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali»¹⁵⁷, il quale è neutrale dal punto di vista morale, e da cui discendono da un lato il principio morale, e dall'altro il principio del diritto. Secondo Habermas «la forma giuridica [*Rechtsform*] come tale non è un principio che possa essere “fondato” né sul piano epistemico né sul piano normativo»¹⁵⁸. Apel, invece, come abbiamo visto, non accetta una simile impostazione, e fa discendere il diritto dalla morale, che a suo parere costituisce l'unico modo per fornire una giustificazione di esso.

Ma, per quello che concerne il tema dei diritti umani, ciò che differenzia i due autori è il rapporto tra questi e la sovranità popolare. Habermas intende mostrare il presupposto reciproco delle due dimensioni, tentando di superare tanto la visione liberale quanto quella democratica. Nell'*Excursus* del capitolo 3 di *Faktizität und Geltung*, egli vuole:

[S]piegare perché i diritti umani e il principio di sovranità popolare rappresentino le uniche idee ancora capaci di dare un fondamento al diritto moderno. Queste idee infatti costituiscono il residuale “precipitato” di quella sostanza etico-normativa che, originariamente ancorata nelle tradizioni religiose e metafisiche, è stata poi “spinta attraverso il filtro” della giustificazione post-tradizionale. Nella misura in cui i problemi morali si sono differenziati da quelli etici, la sostanza normativa

¹⁵⁶ APEL 1977 D, pp. 265-266.

¹⁵⁷ HABERMAS 2013, p. 125.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

appare come discorsivamente “filtrata” nelle due dimensioni dell’autodeterminazione e dell’autorealizzazione¹⁵⁹.

I diritti umani si riferiscono alla prima dimensione, mentre la sovranità popolare alla seconda. Il processo che ha portato alla nascita di questi due concetti fondamentali viene definito da Habermas “razionalizzazione del mondo di vita”; esso consiste nel disfacimento dell’eticità tradizionale e nell’irrompere della riflessione in zone sempre più ampie della sfera civile e individuale. Habermas distingue discorsi etici e discorsi morali: i primi riguardano l’autorealizzazione individuale e collettiva, mentre i secondi sono sganciati da ogni prospettiva egocentrica o etnocentrica¹⁶⁰. Il punto fondamentale, e che investe tanto i discorsi etici quanto quelli morali, è che «[g]li orientamenti pratici – non più coperti alle spalle da quelle visioni del mondo religiose o metafisiche ch’erano impermeabili alla critica – diventano ora ricavabili soltanto a partire da argomentazioni, ossia attraverso le forme riflessive dell’agire comunicativo»¹⁶¹. Il processo di razionalizzazione del mondo della vita ha portato alla nascita delle due figure concettuali dell’*autonomia privata* e dell’*autonomia pubblica*, la prima connessa con i diritti umani e la seconda con la sovranità popolare. La priorità che si assegna a una di queste due dimensioni determina il divaricarsi di pensiero liberale e pensiero democratico. Il primo privilegia l’autodeterminazione morale delle singole persone, mentre il secondo l’autorealizzazione etica della comunità. Più nello specifico: «[m]entre per la concezione liberale i diritti umani condizionano l’intuizione morale come qualcosa di preesistente, cioè come qualcosa di radicato in un immaginario stato di natura, per la concezione repubblicana dell’autorealizzazione collettiva la volontà etico-politica non riconosce nulla che non derivi dal proprio autentico progetto di vita. Nel primo caso prevale il momento morale-cognitivo, nel secondo caso quello etico-volontaristico»¹⁶².

Habermas vuole dimostrare che l’idea di un contrasto o di una tensione tra diritti umani e sovranità popolare è errata; dal punto di vista discorsivo è possibile mettere in luce la loro complementarità, e il sistema dei diritti che scaturisce dal loro reciproco richiedersi:

¹⁵⁹ Ivi, pp. 116-117.

¹⁶⁰ Cfr. ivi, p. 115.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Ivi, p. 118.

Le intuizioni normative connesse ai diritti umani e alla sovranità popolare potranno *compiutamente* dispiegarsi, nel sistema dei diritti, soltanto se avremo capito che il diritto a pari libertà individuali non si lascia né imporre quale diritto morale in termini di restrizione esterna al legislatore sovrano né strumentalizzare come un prerequisito fondamentale ai suoi obiettivi di potere. Per dimostrare la cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica, basterà decifrare in termini di teoria discorsiva la figura concettuale dell'autolegislazione. In questa figura, infatti, i destinatari del diritto fanno tutt'uno con i loro autori. A questo punto, la sostanza dei diritti umani si concentra nelle condizioni formali necessarie a istituzionalizzare giuridicamente quel tipo di formazione discorsiva dell'opinione e della volontà in cui è la sovranità del popolo ad assumere veste giuridica¹⁶³.

Secondo Marzocchi, già per quanto riguarda le Dichiarazioni dei diritti di fine Settecento, si può parlare di un legame di complementarità tra diritti umani e sovranità popolare¹⁶⁴. Quindi è sbagliato intendere i primi come uno strumento di limitazione della seconda. Piuttosto tali Carte rappresentano «[u]n decalogo riflessivo e autolegittimante: non tanto o non solo un decalogo di norme da non valicare, quanto il tentativo di fissare quegli aspetti caratterizzanti, il cui rispetto e la cui realizzazione consentiranno al nuovo sovrano popolare di mantenersi un legittimo e buon legislatore, fedele ai tratti che egli stesso qui designa di sé [...]. Non si tratta di imbrigliare la sovranità popolare, bensì di indicare le condizioni sotto le quali essa possa farsi durevole, senza autodistruggersi [...]»¹⁶⁵. Semmai, afferma Marzocchi, è nelle costituzioni ottocentesche che diritti umani e sovranità popolare danno luogo a un rapporto di opposizione; a partire dal costituzionalismo novecentesco, invece, grazie soprattutto all'introduzione dei diritti sociali, si potrà nuovamente parlare di un presupposto reciproco di sovranità popolare e diritti dell'uomo, intesi come norme che consentono uno sviluppo qualitativo della stessa sovranità. La Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 rappresenta, al contrario, un elemento di novità: con essa si perde il legame tra autori e destinatari del diritto, poiché i diritti umani vengono dichiarati appartenenti all'essere umano in quanto tale, a prescindere dalla sua appartenenza nazionale. Da questo punto di vista, essi rappresentano una garanzia

¹⁶³ Ivi, p. 122.

¹⁶⁴ Bobbio nota che la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino francese del 1789 è più individualista di quella americana: «[i] costituenti americani avevano collegato i diritti dell'individuo con il bene comune della società. I costituenti francesi intendono affermare primariamente ed esclusivamente i diritti degli individui» (BOBBIO 1990 E, p. 98).

¹⁶⁵ MARZOCCHI 2004 B, pp. 41-42.

rispetto a tutti i governi, con lo scopo di assicurare la pace a livello internazionale. Ciò spiega:

[I]l fatto che i diritti non vengano più inquadrati come spazi dinamici per l'instaurazione di rapporti e aggregazioni, il cui annodarsi spontaneo deve risultare non legislativamente inducibile, in modo tale da innovare costantemente lo Stato, individuato soprattutto nel sovrano-legislatore, in funzione delle riformulabili esigenze dei tutti costituenti il popolo; bensì i diritti si configurano primariamente come garanzie/protezioni/prestazioni che lo Stato, assunto indistintamente come governo, avrebbe da assicurare sempre e comunque a tutti coloro che rientrano nei suoi confini, indipendentemente dalle dinamiche sociali in grado di sostanziare i diritti tramite il loro effettivo esercizio¹⁶⁶.

Partendo da queste considerazioni si può capire meglio la critica che Apel muove a Habermas sul rapporto tra principio del diritto e principio democratico. L'errore dell'autore di *Faktizität und Geltung* è quello di mettere sullo stesso piano questi due principi. Apel apprezza e condivide il tentativo habermasiano di superare la dicotomia liberalismo/comunitarismo, evidenziando il presupposto di autonomia privata e autonomia pubblica all'interno degli Stati di diritto democratici. E condivide pure la necessità, affinché i diritti fondamentali ottengano efficacia giuridica, di una loro integrazione nelle costituzioni dei singoli Stati¹⁶⁷. Ma ciò che per lui è inaccettabile è l'identificazione di principio democratico e principio del diritto, con particolare riferimento ai diritti umani:

[A]nche se si rifiuta ogni fondazione *metafisica* dei *diritti dell'uomo* col ricorso ad un *diritto di natura*, e con Habermas si suppone che i *diritti dell'uomo* debbano ottenere la loro determinazione quali elementi di base del *diritto positivo* (per esempio perché "risoluzioni" dell'ONU o perché "diritti fondamentali" di Stati costituzionali), vi sono, in ogni caso, forti motivi secondo cui essi debbano mantenere – come paradigma di diritto *universalmente* valido – uno *status al di sopra* di ogni diritto positivo e una capacità di *intervento esterno* nei confronti dell'*autonomia politica* di una democrazia *particolare*, fondata sulla *sovranità popolare*¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Ivi, p. 54.

¹⁶⁷ Cfr. APEL 1997 E, pp. 346-347.

¹⁶⁸ APEL 2004 A, p. 271.

Il motivo principale è, secondo Apel, la constatazione dell'esistenza di una pluralità di Stati democratici e, inoltre, il fatto che, dal punto di vista della politica estera, essi costituiscono dei sistemi di autoaffermazione. La sovranità popolare è suddivisa secondo i confini nazionali, e non è vigente in tutti gli Stati. Così il principio del diritto, e soprattutto i diritti umani, mantengono una priorità normativa rispetto al principio democratico. La loro positivizzazione all'interno dei singoli Stati non è sufficiente alla piena attuazione di essi. Il rapporto tra diritti umani e sovranità popolare non è un rapporto di simmetrica complementarità; da questi due concetti discendono quelli di *diritto cosmopolitico* e *diritto dei popoli*, in tensione reciproca. Sulla base di queste riflessioni Apel afferma:

Da ciò risulta, a mio avviso, che il problema dei *diritti umani* – e quindi il problema di una *differenziazione del diritto in quanto tale, la quale si dimostri all'altezza delle esigenze poste dalla morale* – debba oggi venire affrontato, in modo discorsivo, su *tre livelli*: 1. quello della proceduralizzazione, per quanto possibile democratica, della sovranità popolare; 2. quello del reciproco riconoscimento fra gli Stati sovrani nel diritto dei popoli; 3. quello (in tensione con il precedente) rappresentato dall'idea regolativa del diritto cosmopolitico, la quale dovrebbe rinvenire un proprio *forum* discorsivo nell'ONU¹⁶⁹.

La differente impostazione filosofica di Apel e Habermas è la causa della divergenza delle loro posizioni sul rapporto tra diritti umani e sovranità popolare. Se è vero che il discorsivismo che caratterizza entrambe le concezioni ha alla sua base l'idea del consenso argomentativo, e quindi lascia agli individui coinvolti l'elaborazione delle norme d'azione, bisogna sottolineare che il differente statuto attribuito dai due autori ai presupposti dell'argomentazione influenza le loro visioni sui diritti umani. Apel privilegia la dimensione morale dei diritti umani, mentre Habermas quella giuridica. Il primo, infatti, considera i diritti umani, o almeno i principi essenziali su cui essi si basano, come una diretta conseguenza delle norme morali della situazione argomentativa; e queste norme, secondo la sua impostazione trascendentale, risultano innegabili o, per usare le sue parole, come *apriori capaci di consenso*. Habermas, al contrario, giudica i presupposti dell'argomentazione il risultato di una ricostruzione

¹⁶⁹ APEL 1997 E, p. 365.

ipotetica della comunicazione umana e, a partire da *Faktizität und Geltung*, separa nettamente morale e diritto: i diritti umani, in tal modo, non sono più fondabili a partire dalla morale, ma fanno parte del sistema dei diritti sostenuto da Habermas, costituendo l'aspetto complementare della sovranità popolare. Ma soprattutto, nella visione apelianiana, la sostanza morale dei diritti umani non è mai completamente positivizzabile¹⁷⁰: il diritto, per la sua stessa natura, può sanzionare solamente il comportamento esterno degli individui, lasciando ad essi spazio per il comportamento strategico. I presupposti morali della comunità ideale della comunicazione rimangono quindi un'idea regolativa, mai fattualmente raggiungibile, ma indefinitamente approssimabile. Anche ammesso che si giunga un giorno alla creazione di una società mondiale, in cui diritti umani e sovranità popolare acquisiscano la complementarità che essi possiedono nei moderni Stati di diritto democratici, tali presupposti costituiranno sempre dei principi ai quali possono ricorrere gli individui per distaccarsi criticamente dai consensi fattuali e per stimolare un miglioramento della società reale. Lo statuto intermedio dei diritti umani, situati a metà strada tra morale e diritto positivo, non è dunque, secondo Apel, un aspetto negativo: la giusta necessità della loro positivizzazione non deve oscurare la circostanza che la morale non coincide con il diritto, e non è mai pienamente realizzabile tramite quest'ultimo.

III.3.3 Principio di integrazione e principio di autorecupero

Smail Rapic sostiene che la critica apelianiana alla teoria dei diritti umani sviluppata da Habermas in *Faktizität und Geltung* è giustificata¹⁷¹. La tesi habermasiana, secondo cui al concetto tramandato di ragion pratica spetterebbe solo il compito di una spiegazione euristica del significato dei discorsi nei moderni Stati di diritto democratici, ha delle conseguenze deleterie per la concezione dei diritti umani. Questi ultimi, per mantenere la loro pretesa di valere universalmente, abbisognano di una giustificazione normativa¹⁷². Secondo Rapic, la critica di Apel acquista il suo valore nella contestazione dell'uguale peso che Habermas conferisce alle ragioni pragmatiche, etico-politiche e morali in rapporto alla specificazione del concetto di diritto¹⁷³. Le prime si basano sui criteri della razionalità strumentale o strategica nella scelta dei mezzi più adatti in determinate situazioni; le seconde riguardano l'autorealizzazione individuale o

¹⁷⁰ La stessa Dichiarazione universale dei diritti umani li definisce «un ideale comune».

¹⁷¹ Cfr. RAPIC 2019, p. 27.

¹⁷² Cfr. *ibidem*.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 112.

collettiva nel senso della vita buona, e quindi si riferiscono all'identità delle persone o all'identità comunitaria dei popoli e degli Stati; le ragioni morali, invece, si basano sulle norme universalmente valide dell'argomentazione. Secondo Apel, le ragioni morali mantengono una priorità normativa rispetto agli altri due tipi di ragioni, ponendo a queste ultime delle limitazioni: «[n]e consegue, cioè, che la presa in considerazione delle norme dell'ideale morale del discorso, le quali sono universalmente valide, in quanto già sempre riconosciute entro il discorso, impone condizioni limitative al progetto etico-esistenziale di vita del singolo: diverse tanto dalle condizioni limitative risultanti dal punto di vista pragmatico della fattibilità o dell'efficienza, quanto dalle condizioni – anch'esse limitative – risultanti dall'appartenenza a una determinata tradizione comunitaria»¹⁷⁴. In altre parole, le ragioni etico-politiche e pragmatiche devono sottostare alle ragioni morali le quali, a differenza delle prime, sono razionalmente inaggirabili¹⁷⁵.

Rapic introduce un esempio storico concreto per dimostrare la bontà della tesi apeliana anche se, come si vedrà tra poco, non condivide l'impostazione di base da cui deriva la critica di Apel, ovvero la fondazione ultima dei criteri della validità normativa a partire esclusivamente dalle presupposizioni del discorso argomentativo. L'esempio riguarda la dichiarazione di guerra che Francia e Inghilterra hanno fatto alla Germania nazista all'inizio della Seconda guerra mondiale¹⁷⁶. Dal punto di vista giuridico-formale si tratta di una guerra offensiva perché le due nazioni non hanno risposto a un attacco della Germania, ma le hanno dichiarato guerra perché quest'ultima si rifiutava di interrompere l'invasione della Polonia. La dichiarazione di guerra si può giustificare con ragioni etico-politiche, pragmatiche e morali: basandosi sulle prime Francia e Inghilterra potevano appellarsi al fatto che la politica di espansione nazista metteva a repentaglio i loro sforzi di mantenere un ordinamento pacifico con l'aiuto della Società delle Nazioni; questa tesi poteva essere avvalorata con l'argomento pragmatico che la

¹⁷⁴ APEL 1997 E, pp. 314-315.

¹⁷⁵ Anche Rainer Forst considera necessaria una giustificazione morale dei diritti umani: «[o]gni giustificazione etica si rifà a una qualche concezione della vita buona (che può essere anche molto generale), mentre una giustificazione morale rimane neutrale e agnostica sulle idee etiche di vita buona. Il fondamento morale dei diritti umani, per come io li ricostruisco, è il rispetto per la persona umana intesa come agente autonomo che ha un "diritto alla giustificazione" – ossia il diritto a essere riconosciuto come persona che può esigere ragioni appropriate per ogni azione moralmente giustificabile, così come per ogni struttura (o legge) che pretende di essere vincolante. Nel mondo politico e sociale, i diritti umani garantiscono lo status delle persone giuridicamente equiparate in un senso fondamentale, vale a dire sulla base di un'irrinunciabile rivendicazione morale al rispetto reciproco. Questa rivendicazione *prescinde* dal fatto che tale rispetto convenga, o si confaccia, alla vita buona di coloro che lo esercitano o lo ricevono» (FORST 2013, pp. 87-88).

¹⁷⁶ Cfr. RAPIC 2019, p. 114.

Germania nazista si era rivelata imprevedibile dopo la rottura dell'Accordo di Monaco, e tale imprevedibilità comportava un potenziale di rischio molto pericoloso; dal punto di vista morale, invece, gli Alleati potevano sostenere che la sconfitta della Germania era nell'interesse dello stesso popolo tedesco. La domanda che sorge è: i bombardamenti delle città tedesche effettuati dagli Alleati devono essere considerati come mezzi legittimi di condotta della guerra oppure come violazione dei diritti umani?¹⁷⁷. Da una parte, gli interessi della popolazione civile durante una guerra devono essere subordinati alle misure strategiche; dall'altra, si deve notare che la popolazione di uno Stato nemico non può articolare i propri interessi. Gli Alleati potevano rispondere alle critiche secondo cui i bombardamenti non solo provocavano un eccesso di morti tra la popolazione civile ma, in più, la distruzione delle infrastrutture, danneggiando pesantemente le prospettive di ripresa della popolazione tedesca alla fine della guerra, che una vittoria veloce era indispensabile per evitare che la guerra esaurisse le loro risorse economiche e militari, necessarie per costituire un efficace ordinamento europeo postbellico che impedisse una ricaduta tedesca nel totalitarismo. Questa risposta, però, potrebbe essere valutata diversamente dalle popolazioni delle colonie francesi e inglesi aspiranti all'indipendenza e, di conseguenza, cambierebbero anche i rapporti tra ragioni pragmatiche, etico-politiche e morali in gioco nella discussione. Il problema, secondo Rapic, risiede nel fatto che in circostanze come quella sopra descritta risulta impossibile superare il dissenso riguardo a una possibile violazione dei diritti umani. L'intreccio di ragioni pragmatiche, etico-politiche e morali assume configurazioni differenti dalla prospettiva di Stati diversi. Un consenso universale sulle limitazioni dei diritti umani si può ottenere solo se il monopolio della forza dello Stato di diritto viene affidato a un'istituzione sovranazionale che agisce seguendo la Dichiarazione universale dei diritti umani. Solo in questo modo è possibile dare priorità alle ragioni morali rispetto a quelle pragmatiche ed etico-politiche. L'ancoramento habermasiano dei diritti umani al principio democratico rende assai complicato un consenso nei conflitti che riguardano i primi, almeno finché non si sia in presenza di un funzionante ordinamento giuridico di pace cosmopolitico¹⁷⁸.

La critica di Apel deriva dalla parte B dell'etica del discorso: il diritto ha la funzione di rendere non necessario l'agire strategico e di garantire il più possibile il dispiegamento di discorsi vertenti su pretese di validità e non di opportunità. La

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 116.

divisione tra Stati come sistemi di autoaffermazione con il monopolio della forza costituisce un ostacolo alla risoluzione discorsiva dei conflitti, che il principio di integrazione prescrive di superare. I diritti umani, così, si situano su un livello normativo superiore rispetto al diritto dei singoli Stati, anche se questi sono retti da costituzioni democratiche.

Pur condividendo la critica apeliana alla tesi di Habermas sulla complementarità di diritti umani e principio democratico, Rapic contesta il nodo teorico da cui essa parte: la derivazione della parte B dell'etica del discorso dalla parte A. Secondo Rapic, la critica di Habermas a tale derivazione è giustificata: l'ammissione apeliana della possibilità di sospendere le norme etiche dell'argomentazione, sulla base del principio teleologico di integrazione – e della distinzione tra “validità” e “validità per l'osservanza” –, fa saltare la cornice deontologica in cui Apel inquadra la riflessione morale¹⁷⁹. Il problema è che risulta contraddittorio pretendere che il principio di integrazione sia assolutamente vincolante se le stesse norme dell'argomentazione non lo sono in tutte le situazioni:

Poiché le norme ideali del discorso [...] non hanno il carattere di un obbligo incondizionato, non si può derivare da esse l'obbligo incondizionato di adoperarsi per ottenere l'instaurazione mondiale di condizioni di base per la risoluzione discorsiva dei conflitti di interessi. Rimane incerto se la prospettiva di tale scopo si possa mai realizzare. Non appena il perseguimento di questo scopo esige da noi delle vittime o ci mette a confronto con seri rischi, non ci si può impedire di ridurre le pretese del principio di integrazione allo stesso modo in cui, secondo Apel, possiamo farlo rispetto alla morale ideale del discorso di fronte alla realtà di repressione e violenza. Dalla tesi di Apel, secondo cui la parte B della sua etica del discorso deriva dalla parte A, risulta quindi la conseguenza che il principio di integrazione è tanto poco «assolutamente vincolante per l'osservanza» (*absolut befolgungspflichtig*) quanto poco lo è la stessa morale ideale del discorso. Il suo carattere di obbligatorietà rimane così interamente oscuro¹⁸⁰.

Rapic sostiene che questo problema può essere risolto mediando la posizione apeliana di una fondazione dell'etica del discorso dall'alto (*von oben*) con la posizione habermasiana di una fondazione dal basso (*von unten*)¹⁸¹. In particolare, la tesi di Rapic

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 67; cfr. HABERMAS 1991, p. 196.

¹⁸⁰ RAPIC 2019, p. 68.

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 140.

si basa sull'assegnare un ruolo fondamentale al *principio di autorecupero* (*Selbsteinholungsprinzip*). Quest'ultimo viene formulato da Apel in riferimento alle scienze umane critico-ricostruttive come, per esempio, la storia della scienza: esse non possono fare a meno di utilizzare il metodo della comprensione valutante nello studio del proprio oggetto di ricerca e, quindi, non sono affatto neutrali. Apel richiama la distinzione di Lakatos tra una storia interna e una storia esterna della scienza: la prima considera la storia del progresso della buona scienza, ovvero attua una comprensione valutante che consente di distinguere tra prestazioni scientifiche rilevanti e prestazioni culturali non rilevanti; la seconda interviene solo quando la storia interna non è più sufficiente a spiegare le azioni degli scienziati e vi è bisogno di ricorrere alla sociologia e alla psicologia empiriche¹⁸². Ma la comprensione valutante caratterizza non solo la storia della scienza, ma anche altre discipline come la storia dello sviluppo della coscienza morale o la storia del diritto¹⁸³. Secondo Apel, la comprensione valutante non deve però affidarsi a criteri dipendenti da scelte irrazionali sui valori da parte degli studiosi; essa può basarsi sull'apriori dell'argomentazione che è presupposto da ogni scienza. I criteri di validità intersoggettiva derivanti dall'apriori argomentativo non riguardano solo la pretesa di verità della scienza, ma anche le pretese di giustizia morale connesse a discipline come il diritto. Le scienze umane che studiano la storia della scienza e del diritto, quindi, hanno il compito di ricostruire criticamente la genesi e l'evoluzione storica delle pretese di validità che esse stesse adoperano nella loro comprensione valutante; il principio di autorecupero si riferisce proprio a questo aspetto:

Se, appunto, alle scienze dello spirito comprendenti spetta il compito di ricostruire l'evoluzione culturale umana nel senso della valutazione di progressi e regressi, allora al loro tema deve appartenere anche questo: rendere comprensibile come si è potuti giungere alla visione dell'apriori del discorso della razionalità scientifica e come è avvenuto effettivamente nella storia dello spirito. Ciò significa: le scienze dello spirito criticamente valutanti devono comprendere le proprie presupposizioni razionali come *Quasi-Telos* della storia dello spirito e quindi trattarle come criterio normativo della loro comprensione critica. Io chiamo questo il *principio di autorecupero* delle scienze dello spirito critico-ricostruttive¹⁸⁴.

¹⁸² Cfr. APEL 2017 A, p. 41.

¹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 48.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 47-48.

Il principio di autorecupero deve essere alla base anche della teoria critica della società e della ricostruzione del processo di razionalizzazione del mondo della vita. Questa tesi viene sostenuta nel saggio in cui Apel critica l'impostazione di Habermas sui criteri normativi alla base della teoria critica che non possono essere ancorati, come vorrebbe Habermas, alla loro validità nel mondo della vita. Apel mostra la problematicità del tentativo di Habermas di operare una fondazione dal basso della teoria critica e oppone ad esso la sua strategia concettuale basata sulla fondazione ultima delle norme dell'argomentazione e sul principio di autorecupero¹⁸⁵. In questo saggio, fa notare Rapic, compare l'espressione «*transzendentalpragmatische Letztbegründung plus Selbsteinholungsprinzip*»¹⁸⁶ con cui Apel indica il rapporto tra parte A e parte B dell'etica del discorso; ma, nonostante ciò, Apel mantiene l'idea di una derivazione della seconda dalla prima. Ad avviso di Rapic, la situazione cambia otto anni dopo nel saggio critico apeliano¹⁸⁷ riguardante la nuova architettura del discorsivismo di Habermas presentata in *Faktizität und Geltung*: qui Apel assegna un ruolo più importante all'apriori della fatticità e della contingenza e il principio di autorecupero entra a far parte della strategia apelianiana di fondazione dell'etica: l'obbligatorietà universale della morale ideale del discorso per la prassi di vita umana viene limitata completamente ai rapporti tra gli Stati di diritto¹⁸⁸. Questo cambiamento avvicina le posizioni di Apel e Habermas. La proposta di Rapic è proprio quella di attuare una mediazione tra le impostazioni dei due autori equilibrando il rapporto tra fatticità e validità, che in Habermas è troppo sbilanciato verso la prima dimensione e in Apel verso la seconda. La posizione teorica che ne risulta viene così delineata da Rapic:

Essa si attiene con Apel alla funzione fondativa di un universalismo morale per i diritti umani, ma intende questo come un punto di vista generato storicamente e, quindi, in connessione con Habermas lo ancora alla fatticità sociale. La tesi principale della posizione in questione si ricollega alla presa di posizione di Apel riguardo a *Faktizität und Geltung* di Habermas: secondo questa, attraverso la ricostruzione dei processi di razionalizzazione nella storia del genere umano, alla

¹⁸⁵ Cfr. APEL 1997 C, pp. 217-230.

¹⁸⁶ «Fondazione ultima pragmatico-trascedentale più principio di autorecupero»; cfr. RAPIC 2019, p. 139; cfr. APEL 1997 C, p. 217; cfr. APEL 1998, p. 680.

¹⁸⁷ APEL 1997 E.

¹⁸⁸ Cfr. RAPIC 2019, p. 140. In tal modo, afferma Rapic, Apel «attenua implicitamente la sua pretesa a una fondazione ultima rispetto alla sua versione originaria, quasi-cartesiana, in *Transformation der Philosophie*» (*ibidem*).

luce della morale ideale del discorso apeliano e del principio di universalizzazione habermasiano, viene indicata la prospettiva futura normativamente vincolante di un ordinamento di pace e di diritto cosmopolitico [...]. Dall'incrocio dell'aspetto del «quid facti?» del principio di autorecupero di Apel, che si riferisce ai passi di razionalizzazione nel passato e nel presente, con la morale ideale del discorso e il principio di universalizzazione U risulta, quindi, la definizione dello scopo (*Zielsetzung*) del principio di integrazione di Apel: la richiesta di una soluzione discorsiva non violenta di tutti i conflitti di interessi normativamente rilevanti, mentre l'aspetto del «quid juris?» del principio di autorecupero sotto l'aspetto etico funge come criterio di applicazione del principio di integrazione: le forme di realizzazione delle norme fondamentali etico-discorsive, adeguate alle situazioni storiche presenti, devono essere accertate tramite l'applicazione del principio di autorecupero ai discorsi contemporanei sulle questioni praticamente rilevanti¹⁸⁹.

Secondo Rapic, è fondamentale ricostruire la logica di sviluppo della normatività, la quale deve entrare a far parte della strategia argomentativa di fondazione dell'universalismo etico.

A nostro avviso, nel saggio di Apel indicato da Rapic¹⁹⁰ non è riscontrabile un cambiamento significativo del rapporto di fondazione tra parte A e parte B dell'etica del discorso. Entrambe discendono dal primigenio principio del discorso, il quale è contraddistinto dalla dialettica di apriori della fatticità e apriori della validità¹⁹¹. La validità del principio di integrazione che risulta dalla parte B dell'etica non viene quindi fatta risalire al principio di autorecupero, ma alle stesse presupposizioni argomentative. Nonostante ciò, la proposta di Rapic mantiene la sua validità, in particolare rispetto al rapporto tra principio di integrazione e principio di autorecupero nella parte B dell'etica del discorso. Come sostiene Rapic, il principio di integrazione acquisisce un contenuto e una direzione precisa solo grazie al principio di autorecupero: che l'attività di trasformazione dell'esistente debba andare nella direzione di un ordinamento giuridico

¹⁸⁹ Ivi, p. 141.

¹⁹⁰ APEL 1997 E.

¹⁹¹ «Dal presupposto della *fattualità* o *storicità*, contenuto nel primigenio principio del discorso e quindi nel primigenio principio morale, discende la necessità di connettere fin dall'inizio la fondazione del principio U, relativo alla ideale etica del discorso e derivabile dal postulato della comunità ideale della comunicazione, sia con la *riserva* (in chiave di etica della responsabilità) *relativa alla possibile non-applicabilità* di U al mondo reale, ovvero alla comunità reale della comunicazione, sia con un *principio di integrazione* che regoli detti casi di non-applicabilità di U. Detto altrimenti: ne risulta la necessità di una distinzione tra una *parte A* e una *parte B* dell'etica del discorso, in quanto etica della responsabilità in riferimento alla storia» (ivi, pp. 327-328).

mondiale cosmopolitico, passando per l'affidamento della tutela dei diritti umani a un'istituzione sovranazionale come l'ONU e, contemporaneamente, per la difesa delle conquiste degli Stati di diritto democratici e del diritto dei popoli, non è ricavabile interamente dalle presupposizioni del discorso argomentativo. Apel, nella disamina critica di *Faktizität und Geltung*, afferma che il principio democratico è più contingente rispetto al principio del diritto; ma, allo stesso tempo, bisogna rilevare che il principio del diritto è più contingente rispetto al principio del discorso e la sua giustificazione non può basarsi solo sulle presupposizioni del discorso argomentativo, ma deve ricorrere a una ricostruzione dei processi di razionalizzazione del mondo della vita. Da questo punto di vista, si può affermare che l'architettura dell'etica del discorso apeliana, con la discussione della questione dei diritti umani e del rapporto tra globalizzazione e multiculturalismo¹⁹², che caratterizza i saggi più recenti di Apel, subisce un cambiamento; questo, però, non riguarda la strategia di fondazione che, a nostro avviso, rimane sempre la stessa, quanto, piuttosto, la definizione più precisa della direzione concreta che deve assumere il principio di integrazione. La ricostruzione della logica di sviluppo della normatività è fondamentale per colmare il divario tra dimensione morale astratta e dimensione politica concreta¹⁹³ e consente, allo stesso tempo, di contrastare tutte le critiche che puntano sull'eccessivo formalismo dell'etica discorsiva.

¹⁹² V. APEL 2017 B.

¹⁹³ Anche Petrucciani sembra condividere questa tesi: «[r]esta comunque il fatto che, a mio modo di vedere, la riflessione sulle implicazioni socio-politiche che dalla norma fondamentale dell'etica del discorso si possono ricavare potrebbe essere sviluppata sino in fondo solo con l'ausilio di una organica teoria della società e dei suoi processi evolutivi [...]» (PETRUCCIANI 1988, p. 107).

Conclusioni

Nella tesi abbiamo discusso i temi più significativi della pragmatica trascendentale di Karl-Otto Apel. Innanzitutto, è stata analizzata la nozione di “fondazione ultima” (*Letztbegründung*), che costituisce uno degli aspetti teorici più originali del pensiero apeliano. Con tale nozione Apel si riferisce alla possibilità di fondare l’incontestabilità e il valore trascendentale di alcune cognizioni, che egli identifica nelle presupposizioni del discorso argomentativo. Analizzando il concetto di *Letztbegründung* abbiamo cercato di mostrare le due differenti strategie argomentative che sono alla sua base: la *critica del senso* e la *stretta riflessione*. La prima si presenta come un procedimento indiretto, basato sulla confutazione di una tesi scettica, della quale si mostra il carattere autocontraddittorio, ovvero il basarsi su taluni presupposti che essa intende negare; la seconda, invece, fa direttamente appello al sapere infallibile che gli argomentanti non possono non avere nella esecuzione degli atti linguistici. Nel primo capitolo sono stati esaminati i limiti della critica del senso e l’impossibilità di fondare tramite essa la verità assoluta di determinate cognizioni; in particolare, si è evidenziato che la specificazione del contenuto delle presupposizioni argomentative, e la dimostrazione della loro validità generale, indipendentemente da una particolare posizione scettica, sembra possibile solo sulla base dell’assunzione preliminare di una teoria fallibile dell’argomentazione e del linguaggio. Considerando questa tesi, che renderebbe vani gli sforzi nel raggiungimento di una fondazione ultima così come viene concepita da Apel e Kuhlmann, quest’ultimo sviluppa la nozione di “stretta riflessione”: il sapere relativo alla necessità delle presupposizioni argomentative può essere attinto riflessivamente da ogni soggetto dell’interazione linguistica senza ricorrere ad alcun tipo di teoria dell’argomentazione. Questa forma di riflessione si basa sul discoprimo di un sapere già presente e sulla sua evidenza, come si evince dall’affermazione apeliana secondo cui le cognizioni trascendentali costitutive dell’argomentazione non si possono comprendere senza sapere che sono vere.

Successivamente abbiamo esaminato le critiche più significative alla nozione di “stretta riflessione” e abbiamo rilevato come essa sia in contraddizione con la svolta linguistica sostenuta da Apel, secondo la quale l’evidenza coscienziale non può essere considerata un criterio sufficiente di verità, poiché il pensiero è strettamente intrecciato

con il linguaggio pubblico. In particolare, abbiamo analizzato la critica di Vittorio Hösle e la sua proposta alternativa di una fondazione ultima basata sul concetto di una riflessione assoluta. Le osservazioni di Hösle si focalizzano sull'aggettivo *letzt*, ovvero sul carattere realmente “ultimo” della fondazione strettamente riflessiva proposta da Apel e da Kuhlmann: a suo avviso, per essere effettivamente tale, la fondazione ultima deve essere concepita come un procedimento che mette in luce la struttura profonda della realtà e non solo del pensiero umano. In altre parole, si è mostrato che la nozione di “stretta riflessione” non è soddisfacente da due punti di vista opposti: né se si parte dalla concezione della svolta linguistica né se si adotta la concezione dell'idealismo oggettivo di Hösle. A prescindere dalla valutazione della versione “forte” di *Letztbegründung* proposta da quest'ultimo, le sue considerazioni sono interessanti anche per un altro aspetto: la questione del rapporto tra fondazione ultima e infallibilità. Secondo Hösle, la fondazione ultima ha lo scopo di dimostrare l'esistenza necessaria di una conoscenza non ipotetica, ma questa non ha nulla a che fare con l'infalibilità: il grado di fallibilità aumenta proporzionalmente all'aumentare della lunghezza della dimostrazione: l'esistenza della verità, per esempio, non può essere in alcun modo negata con pretesa di verità, ma più si va avanti nella specificazione contenutistica del concetto di verità e più si allarga il margine di errori possibili.

A partire da queste considerazioni, nell'ultima parte del primo capitolo abbiamo cercato di definire meglio la portata degli argomenti trascendentali, di cui la *Letztbegründung* costituisce un esempio. Seguendo la proposta di Thomas-Fogiel su questo tema, si è giunti alla conclusione che gli argomenti trascendentali si basano su un procedimento riflessivo, non riducibile né alla deduzione né all'induzione. Ma la riflessione non deve essere intesa come recupero di un sapere evidente già esistente, ma come costruzione di un sapere che si basa sul criterio della coerenza tra quanto viene enunciato e quanto presupposto implicitamente nell'enunciazione. Più in particolare, abbiamo rilevato come il punto di partenza degli argomenti trascendentali non deve essere un fatto considerato vero, ma la stessa pretesa di verità che caratterizza determinati enunciati come, per esempio, gli enunciati filosofici autoreferenziali i quali, dicendo come in generale stanno le cose, parlano implicitamente anche di se stessi. Da questo punto di vista, il merito di Apel è quello di aver dimostrato la struttura autoriflessiva delle argomentazioni filosofiche e l'impossibilità di negarla, confutando tutte le posizioni radicalmente scettiche. In ciò risiede la portata e il valore degli argomenti trascendentali. Inoltre, il valore delle riflessioni apeliiane è anche quello di

aver messo in luce la stretta connessione tra pretesa di verità e dimensione intersoggettiva dell'argomentazione. Ma la fondazione ultima, così come viene concepita da Apel, non è sostenibile: dalla dimostrazione dell'inaggirabilità di determinate presupposizioni del discorso argomentativo filosofico non segue necessariamente la loro validità per l'intero linguaggio umano. Più in particolare, per dimostrare il ruolo di primo piano della dimensione pragmatica e comunicativa del linguaggio, soprattutto nella definizione del concetto di verità, è indispensabile assumere una determinata teoria del significato e del linguaggio.

Nel secondo capitolo, di conseguenza, abbiamo cercato di ricostruire la teoria del significato che caratterizza la pragmatica trascendentale. A tal fine abbiamo analizzato inizialmente il rapporto tra giustificazione di validità della conoscenza e costituzione del senso dell'oggettività, la cui definizione rappresenta un passaggio fondamentale nell'evoluzione del pensiero apeliiano. La posizione di Apel emerge dal confronto critico con Heidegger, l'autore che più di ogni altro aveva influenzato i suoi scritti giovanili. Heidegger ha mostrato come il senso dell'oggettività non può essere colto da una coscienza trascendentale pura, poiché esso è prestrutturato dall'essere-nel-mondo del *Dasein*. Ma il problema della concezione heideggeriana è che essa sfocia in un relativismo inaccettabile, fondato su ciò che Apel definisce *Logosvergessenheit* (dimenticanza del *logos*). Alla base di tale dimenticanza vi è anche una determinata concezione del linguaggio, che privilegia esclusivamente la sua dimensione intensionale. Apel mostra l'importanza del riferimento linguistico e della possibilità di una correzione dei significati linguistici che esso consente, seguendo a tal riguardo le tesi di Lafont, pur non condividendo le idee "detrascendentaliste" di quest'ultima.

Da un'analisi più dettagliata dell'interpretazione apeliiana della teoria degli atti linguistici, però, è emersa un'ambiguità di fondo che caratterizza la teoria del significato di Apel: da una parte, la dimensione pragmatica del riscatto intersoggettivo di pretese di validità sembra riassorbire anche la dimensione semantica del riferimento linguistico; dall'altra, pare che quest'ultimo conservi una sua indipendenza. In altre parole, non è chiaro quale sia l'effettivo rapporto tra pragmatica e semantica nella filosofia del linguaggio apeliiano. Pedroni sostiene che o si adotta una visione pragmatica del significato e si rinuncia a elaborare una teoria formale di esso, oppure si ammette l'indipendenza della dimensione semantica e la sua irriducibilità alla pragmatica. Nel prosieguo del capitolo, quindi, abbiamo illustrato una possibile via di uscita da questa

alternativa, costituita dalla pragmatica normativa di Robert Brandom, alla cui base vi è la critica del Mito del Dato sviluppata da Sellars. Nella concezione di Brandom la semantica viene resa dipendente dalla pragmatica, senza rinunciare, però, a una definizione formale del significato linguistico. Il significato o, più precisamente, il contenuto dei nostri concetti, viene identificato nel ruolo che essi rivestono nelle pratiche inferenziali, ovvero in quella che Brandom e Sellars definiscono la pratica “del dare e chiedere ragioni”. La teoria di Brandom, quindi, rappresenta il tentativo di elaborare una concezione organica del linguaggio e del significato in cui la dimensione intersoggettiva dell’argomentazione riveste un ruolo determinante. Un punto debole del pensiero apeliano ci sembra quello di non aver approfondito sufficientemente il rapporto tra pragmatica e semantica; a nostro avviso, se ciò fosse avvenuto, allora la direzione più adatta - date le premesse teoriche della concezione apelianiana del linguaggio - avrebbe dovuto essere quella intrapresa da Brandom con la sua pragmatica normativa e la teoria semantica del ruolo inferenziale.

Nella seconda parte del capitolo abbiamo analizzato nel dettaglio la teoria apelianiana della verità e la sua concezione del realismo che, derivando dal pensiero di Peirce, sono strettamente collegate. Apel identifica la verità con il consenso ideale della comunità della comunicazione e la realtà non è altro che l’oggetto di tale consenso. Dopo aver esaminato alcune critiche al criterio del consenso ideale, siamo giunti alla conclusione che per poter comprendere pienamente questo concetto fosse necessario approfondire la concezione di realismo sviluppata da Peirce. Prima, però, abbiamo illustrato le critiche che Habermas rivolge alla pragmatica normativa di Brandom e al tipo di realismo a cui essa conduce: secondo Habermas, per poter distinguere il “tener per vero”, risultante dalle pratiche inferenziali che determinano il significato dei concetti, e “l’essere vero”, che segnala la possibilità che potremmo tutti quanti sbagliarci riguardo a determinate conoscenze, Brandom è costretto a optare per il realismo concettuale, la concezione secondo cui anche la realtà, e non solo il nostro pensiero, è articolata concettualmente. Il problema di questa posizione risiede, ad avviso di Habermas, nell’annullare il carattere costruttivo dell’esperienza umana e degradarla a semplice *medium* passivo tra concetti esistenti di per sé e la mente umana in cui essi si imprimono. La conseguenza è che avviene un ribaltamento nel rapporto di forza tra pragmatica e semantica rispetto alle intenzioni iniziali di Brandom: la semantica passa in primo piano e la pragmatica diventa dipendente da essa. Habermas, quindi, si schiera a favore del nominalismo,

considerandolo l'unica prospettiva teorica che consente di conciliare svolta pragmatico-linguistica e realismo.

L'approfondimento delle peculiarità del pensiero peirceano, svolto utilizzando le analisi di Rosa Maria Perez-Teran Mayorga, ha evidenziato come in esso realismo concettuale e pragmatismo non siano in contraddizione tra loro. Il primo è la diretta conseguenza del rigetto di Peirce della nozione di una cosa in sé inconoscibile che contraddistingue il nominalismo: gli universali, ovvero i concetti generali su cui si basa la nostra conoscenza, sono reali, pur non esistendo materialmente come gli oggetti individuali. Inoltre, nella concezione cosmologica di Peirce l'avvicinamento all'opinione finale, ovvero alla realtà, non è concepito come idea regolativa, ma come forza effettivamente operante nell'universo. Il pragmatismo, invece, è un metodo per la chiarificazione razionale dei concetti in cui non si fa appello, come nel caso del nominalismo, a una realtà composta esclusivamente da oggetti individuali che per noi, in ultima analisi, rimangono inconoscibili. Il significato dei nostri concetti risiede nelle conseguenze pratiche che da essi derivano. La pragmatica, quindi, può mantenere un ruolo di primo piano nella spiegazione del significato linguistico anche adottando il realismo concettuale. Le due posizioni, come accade nel pensiero di Peirce, non sono tra loro contraddittorie. Lo sforzo costruttivo che spetta all'esperienza umana, a differenza di quello che pensa Habermas, non viene eliminato se si ammette che i concetti che utilizziamo sono reali: gli esseri umani devono assumersi l'onere della determinazione dei nessi inferenziali in cui è articolata la realtà; tale assunzione di responsabilità collettiva nella ricerca della verità è fondamentale nell'avvicinamento all'opinione finale.

Rispetto alla concezione apeliana del realismo, abbiamo concluso che il suo problema risiede nel fatto di non schierarsi chiaramente né dalla parte del nominalismo né da quella del realismo concettuale, anche se è incontestabile la sua affinità con la posizione peirceana. Probabilmente ciò dipende dal timore di Apel di una ricaduta su un piano di speculazione metafisico ma, come afferma Peirce, ancor più metafisica (in senso negativo) è la concezione nominalistica di una differenza qualitativa incolmabile tra realtà e concetti umani.

Nel terzo capitolo, infine, abbiamo analizzato l'etica del discorso sviluppata da Apel. Il concetto di *Letztbegründung* nasce proprio in riferimento al problema etico di una possibile fondazione di norme morali fondamentali che consentano di orientare

razionalmente l'agire umano in un'epoca in cui esso presenta un potenziale distruttivo, sia nei confronti della stessa umanità sia nei confronti della natura, mai raggiunto nella storia. Abbiamo notato che, da questo punto di vista, Apel coglie in anticipo sui tempi il carattere di rottura radicale che caratterizza l'epoca contemporanea a partire dalla metà del Novecento, un'epoca a cui oggi ci si riferisce con il nome di Antropocene. Nella ricostruzione della strategia di fondazione dell'etica avanzata da Apel l'attenzione è stata posta in gran parte sul primo saggio etico apeliiano del 1973, dato che essa rimane sostanzialmente immutata anche negli scritti successivi. Apel nota che determinate presupposizioni teoriche impediscono una fondazione dell'etica: l'impossibilità di derivare norme dai fatti e la convinzione che la conoscenza oggettiva sia appannaggio esclusivo della scienza, la quale si occupa solo di fatti. Apel confuta la seconda premessa e accetta la prima, ma sostiene che le presupposizioni argomentative non sono delle norme derivate dai fatti quanto, piuttosto, norme che sono alla base di ogni comprensione dei fatti. La norma morale fondamentale consiste nel riconoscimento della parità di diritto di tutti i partner dell'argomentazione e invita a ricercare un consenso argomentativo in tutte le questioni che investano gli interessi di qualcun altro. Abbiamo sottolineato, seguendo Marzocchi, che pur rimanendo sostanzialmente inalterata, la fondazione apeliiana dell'etica nei suoi scritti successivi si affida sempre di più all'analisi della domanda "perché essere morali?" la quale contiene in sé già la risposta: chiunque pone tale domanda ha già riconosciuto le norme del discorso argomentativo e, con esse, la norma morale fondamentale; ciò è possibile accertarlo tramite stretta riflessione. Senza tornare sui problemi inerenti alla nozione di "stretta riflessione", abbiamo preferito concentrarci su due critiche significative all'etica del discorso.

La prima è stata elaborata da Karl-Heinz Ilting e sostiene che la strategia di Apel incorre in una "fallacia intellettualistica", perché pretende di fondare la validità di norme morali derivandola dalle norme della razionalità argomentativa, che nulla ha a che fare con la morale. Abbiamo sottolineato come la critica di Ilting presuppone un concetto di argomentazione ben diverso da quello apeliiano, ma che, nonostante questo, conserva il suo valore come caso speciale di accusa di fallacia naturalistica. Di conseguenza, abbiamo analizzato più da vicino questa nozione e le risposte di Apel e di Kuhlmann. Successivamente abbiamo illustrato la critica di Gerhard Schönrich, secondo la quale l'etica del discorso non è in grado di spiegare efficacemente il problema del male. Ciò deriva dalla convinzione che il rifiuto del discorso viene concepito sia da

Apel che da Habermas – anche se da punti di vista diversi - come caso patologico: il male, secondo questa prospettiva, non è altro che un aspetto privativo del bene. Il problema di fondo, ad avviso di Schönrich, è quello di non conferire il giusto peso alla libertà e all'autonomia della volontà: solo quest'ultima è la fonte della moralità delle nostre azioni; il discorso argomentativo, quindi, va concepito come procedimento volto a controllare la qualità morale della volontà, anche se questa non è mai completamente riguadagnabile discorsivamente. Per comprendere ancora meglio il rapporto tra argomentazione e autonomia della volontà abbiamo confrontato l'etica di Apel con la filosofia del dialogo di Guido Calogero, giungendo alla conclusione che alla base di quest'ultima vi è un'impostazione teorica in cui viene dato il giusto peso sia alla dimensione dell'autonomia morale sia alla dimensione della validità del principio del discorso.

Nell'ultima parte del terzo capitolo abbiamo discusso la questione dell'applicazione dell'etica discorsiva, concentrandoci in particolare sul tema del rapporto tra morale, diritti umani e principio democratico. A tal fine abbiamo analizzato le critiche che Apel rivolge all'impostazione teorica di Habermas delineata in *Faktizität und Geltung*, soprattutto alla tesi che afferma la neutralità morale del principio del discorso e a quella che mette sullo stesso piano sovranità popolare e diritti umani, considerandoli due dimensioni complementari. Apel, al contrario, sostiene che il principio della democrazia sia più contingente rispetto a quello del diritto. In particolare, i diritti umani, con la loro peculiare collocazione a metà strada tra morale e diritto positivo, rappresentano una misura difensiva rispetto ai rapporti strategici di potere internazionali che coinvolgono anche gli Stati di diritto democratici. Il problema del diritto, secondo Apel, deve tenere conto di tre diversi livelli: quello della proceduralizzazione democratica della sovranità popolare nei singoli Stati, quello del riconoscimento reciproco tra gli Stati nel diritto dei popoli e, infine, quello del diritto cosmopolitico che dovrebbe essere gestito da un'organizzazione sovranazionale come l'ONU. La direzione deve essere quella dell'instaurazione di un ordinamento giuridico cosmopolitico in cui sovranità popolare e diritti umani possano diventare realmente complementari come vorrebbe Habermas: a tal fine, però, è necessario che i singoli Stati rinuncino sempre di più alle loro pretese strategiche di autoaffermazione, pur non cancellando la loro autonomia, e ciò è possibile solo andando nella direzione di un governo mondiale democratico.

Le osservazioni apeliane sul tema del diritto hanno alla base il principio di integrazione derivante dalla parte B dell'etica del discorso, che si occupa dei problemi

di applicazione della norma morale fondamentale nei contesti storici concreti. Apel sostiene la necessità di integrare l'etica deontologica dei principi della parte A con un'etica teleologica della responsabilità. Dato che non è possibile agire sempre moralmente nei contesti in cui questo potrebbe rivelarsi irresponsabile, Apel prevede la possibilità di agire strategicamente, anche se il fine ultimo deve essere quello di creare, per quanto si può, le condizioni adatte affinché ciò non sia più necessario. Il principio di integrazione indica proprio il dovere di trasformare la comunità reale della comunicazione cercando di approssimare quella ideale e preservando, allo stesso tempo, la sopravvivenza e le acquisizioni già ottenute della comunità reale.

A proposito del principio di integrazione, abbiamo esaminato la critica di Rapic al tentativo apeliano di giustificarlo partendo esclusivamente dalle presupposizioni del discorso argomentativo. Secondo Rapic, il principio di integrazione acquisisce un carattere vincolante e un contenuto definito solo se viene accostato al principio di autorecupero, con il quale Apel fa riferimento al procedimento metodico delle scienze umane critico-ricostruttive consistente nella tematizzazione della genesi storica delle pretese di validità argomentative alla base di questa stessa tematizzazione. Rapic propone, di conseguenza, di mediare la fondazione dell'etica dall'alto proposta da Apel con una fondazione normativa dal basso che caratterizza la filosofia di Habermas: il dovere di realizzare la comunità ideale della comunicazione all'interno di quella reale può assumere un contenuto più concreto solo basandosi sulla ricostruzione della logica di sviluppo della normatività e applicando tale ricostruzione per orientare l'agire pratico-politico rivolto al futuro.

A nostro avviso, la proposta di Rapic risulta convincente e consente di attenuare il formalismo dell'etica del discorso che è stato spesso oggetto di critica.

In conclusione, si può dire che abbiamo rintracciato il nodo teorico fondamentale per comprendere la pragmatica trascendentale di Apel nel rapporto tra argomentazione e mondo della vita, sia rispetto alla dimensione teorica sia rispetto alla dimensione etico-pratica. Per quanto riguarda la prima, abbiamo sottolineato che la dimostrazione della validità delle presupposizioni argomentative, per non essere limitata alla classe degli enunciati filosofici autoreferenziali, deve essere accompagnata da una specifica teoria del significato, in cui si mostra il ruolo determinante che riveste la dimensione pragmatica e intersoggettiva nella comprensione e nella definizione del contenuto dei concetti umani.

Per quanto riguarda la dimensione etica, il rapporto tra discorso argomentativo sgravato dall'azione e mondo della vita assume un significato ancora più rilevante e più complesso: qui è in gioco, infatti, la possibilità di derivare dal principio teorico del discorso delle norme morali che possano orientare efficacemente e responsabilmente l'agire pratico umano. Non si può fare a meno di rilevare, considerando la situazione odierna, la direzione opposta verso cui si muove la realtà politica degli ultimi anni rispetto a quella auspicata da Apel. Il proliferare dei nazionalismi e dei populismi di vario genere segna un forte passo indietro rispetto al processo di avanzamento verso l'instaurazione di un ordinamento cosmopolitico di pace e di giustizia fondato sul rispetto dei diritti umani. Anche il modello di democrazia discorsiva derivante dall'etica apeliana, in cui lo scambio argomentativo basato sul riscatto discorsivo di pretese di validità dovrebbe il più possibile costituire la base delle decisioni politiche, sembra essere assai distante dalla realtà dei fatti. La qualità della discussione pubblica è dipendente dalla qualità dell'informazione a partire da cui i cittadini formano le proprie opinioni politiche, e quest'ultima oggi è minacciata dal paradosso di un eccesso di informazione, un fenomeno nel quale i social network sono i protagonisti. La crisi della stampa tradizionale e la mancanza di un filtro giornalistico che spesso caratterizza l'enorme flusso di informazioni presente nei social network hanno come risultato una sempre maggiore difficoltà nel distinguere informazioni vere e informazioni false, fonti affidabili e fonti inaffidabili. A questo si aggiunge il problema della gestione dei dati personali che vengono raccolti dagli algoritmi che guidano il funzionamento di internet e, più in generale, della crescita esponenziale dell'intelligenza artificiale negli ultimi anni che continuerà anche nel futuro e che avrà un impatto sempre maggiore nella determinazione delle nostre decisioni. Da questo punto di vista, la riflessione etica odierna non può prescindere dall'indagine sui limiti morali e giuridici che devono essere alla base dell'utilizzo dell'intelligenza artificiale. Apel ha individuato in anticipo sui tempi l'importanza del fenomeno della crisi ecologica del pianeta ma non ha colto gli ulteriori problemi derivanti dalla presenza sempre più invasiva delle nuove tecnologie nelle nostre vite e nella definizione della nostra identità personale.

La situazione politica contemporanea dimostra anche che l'implementazione giuridico-procedurale delle norme etico-discorsive non è sufficiente affinché esse vengano effettivamente messe in pratica. Da questo punto di vista, il problema della volontà di discutere emerge in primo piano. La dimostrazione razionale dell'inaggirabilità del principio discorsivo appare inutile in un mondo in cui è in

discussione la stessa razionalità scientifica, in cui sembra che la forza non coercitiva degli argomenti migliori non abbia più nessuna efficacia. Di conseguenza, la filosofia, come d'altronde afferma anche Apel, deve avvalersi dell'ausilio di analisi politiche e sociologiche che aiutino a comprendere l'esistente e l'inversione di tendenza della realtà politica.

La situazione contemporanea ci ricorda che non solo la qualità, ma anche la stessa sopravvivenza della democrazia dipende dall'atteggiamento di apertura e di comprensione nei confronti degli altri e dalla volontà di contrastare l'atteggiamento di chiusura oggi predominante.

Bibliografia

AGAZZI 1990

Agazzi, Elena, *Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Hans-Georg Gadamer*, Liguori, Napoli 1990.

ALBERT 1987

Albert, Hans, «Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 41, H. 3 (Jul. – Sep., 1987), pp. 421-428.

ALBERT 1991

Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991 [edizione migliorata e ampliata rispetto all'originale del 1968].

APEL 1962

Apel, Karl-Otto, «Kann es ein wissenschaftliches “Weltbild” überhaupt geben? Die theoretische Wissenschaft der Gegenwart in erkenntnisanthropologischer Sicht», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 16, H. 1 (Jan. – Mar., 1962), pp. 26-57.

APEL 1975

Apel, Karl-Otto, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, il Mulino, Bologna 1975 [orig. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Archiv für Begriffsgeschichte, vol. 8, Bonn 1963].

APEL 1976

Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde: Band 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*; Band 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976 [prima pubblicazione 1973].

APEL 1976 A

Apel, Karl-Otto, «Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. Zur Gegenwartssituation der Sprachphilosophie», in APEL 1976, Band 2, pp. 311-329 [prima pubblicazione in *Man and World*, vol. 3 (1970), pp. 323-337].

APEL 1977

Apel, Karl-Otto, *Comunità e Comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977 [trad. it. parz. di APEL 1976].

APEL 1977 A

Apel, Karl-Otto, «Wittgenstein e Heidegger. Il problema del senso dell'essere e il sospetto d'insensatezza contro ogni metafisica», in APEL 1977, pp.3-46 [orig.

«Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik», in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 75 (1967), pp. 56-95].

APEL 1977 B

Apel, Karl-Otto, «Scientistica, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo d'una dottrina della scienza in chiave gnoseoantropologica», in APEL 1977, pp. 105-131 [orig. «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht», in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. 1 (1968), pp. 15-45].

APEL 1977 C

Apel, Karl-Otto, «Scientismo o ermeneutica trascendentale? Il problema del soggetto dell'interpretazione dei segni nella semiotica del pragmatismo», in APEL 1977, pp. 132-167 [orig. «Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus», in R. Bubner et alii (curr.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*, Mohr, Tübingen 1970, vol. 1, pp. 105-145].

APEL 1977 D

Apel, Karl-Otto, «L'Apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema d'una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza», in APEL 1977, pp. 205-268 [orig. «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», in APEL 1973, Band 2, pp. 358-435].

APEL 1980

Apel, Karl-Otto, «From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic», in Id., *Towards a Transformation of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston-Henley 1980, pp. 77-92 [prima pubblicazione in L. W. Beck (cur.), *Proceedings of the Third International Congress 1970*, Reidel, Dordrecht 1972, pp. 90-104].

APEL 1984

Apel, Karl-Otto, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1984 [orig. *Die Erklären-Verstehen Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979].

APEL 1985

Apel, Karl-Otto, «La razionalità della comunicazione umana nella prospettiva trascendentalpragmatica», in U. Curi (cur.), *La comunicazione umana*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 158-176 [orig. «The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual, Strategic, and Systems Rationality», in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, n. 1, vol. 18 (1995), pp. 1-26].

APEL 1988

Apel, Karl-Otto, «La sfida della critica totale della ragione e il programma di una teoria filosofica dei tipi di razionalità», in G. Barbieri, P. Vidali (curr.), *La ragione possibile. Per una geografia della cultura*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 15-37 [orig. «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, vol. 11 (1987), pp. 2-23].

APEL 1989 A

Apel, Karl-Otto, *Il logos distintivo della lingua umana. Rilevanza filosofica della teoria degli atti linguistici*, Guida, Napoli 1989 [orig. «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie», in H.-G. Bosshardt (cur.), *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann*, de Gruyter, Berlin – New York 1986, pp. 45-87].

APEL 1989 B

Apel, Karl-Otto, «Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale», in G. Vattimo (cur.), *Filosofia '88*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 5-40 [orig. «Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik», in M. Benedikt, R. Burger (curr.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Österreichische Staatsdruckerei, Wien 1986, pp. 78-99].

APEL 1990

Apel, Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990 [prima edizione 1988].

APEL 1990 A

Apel, Karl-Otto, «Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer etisch-politischen Grundorientierung», in APEL 1990, pp. 15-41 [prima pubblicazione, con il titolo «Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung», in Landeszentrale für politische Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen (cur.), *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, Wissenschaft und Politik, Köln 1975, pp. 41-64].

APEL 1990 B

Apel, Karl-Otto, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht», in APEL 1990, pp. 69-102 [prima pubblicazione in A. Werner (cur.), *Filosofi och Kultur*, Lund 1982, pp. 59-91].

APEL 1990 C

Apel, Karl-Otto, «Die ethische Bedeutung des Sports in der Sicht einer universalistischen Diskursethik», in APEL 1990, pp. 217-246.

APEL 1990 D

Apel, Karl-Otto, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins», in APEL 1990, pp. 306-369 [orig. in *Archivio di Filosofia*, vol. 54 (1986), pp. 107-157].

APEL 1992

Apel, Karl-Otto, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992.

APEL 1994

Apel, Karl-Otto, *Towards a Transcendental Semiotics* (a cura di E. Mendieta), Humanities Press, Atlantic Highlands/NJ.

APEL 1994 A

Apel, Karl-Otto, «Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language», in APEL 1994, pp. 51-82 [prima pubblicazione in H. Parret, J. Bouveresse (curr.), *Meaning and Understanding*, de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 79-111].

APEL 1994 B

Apel, Karl-Otto, «Linguistic Meaning and Intentionality. The Compatibility of the “Linguistic Turn” and the “Pragmatic Turn” of Meaning-Theory within the Framework of a Transcendental Semiotics», in APEL 1994, pp. 132-174 [prima pubblicazione in H. Silverman, D. Welton (curr.), *Critical and Dialectical Phenomenology*, State University of New York Press, Albany 1987, pp. 2-53].

APEL 1994 C

Apel, Karl-Otto, «C.S. Peirce and Post-Tarskian Truth», in APEL 1994, pp. 175-206 [prima pubblicazione in E. Freeman, *The Relevance of Charles Peirce*, The Hegeler Institute – Monist Library of Philosophy, La Salle/Ill. 1983, pp. 189-223].

APEL 1994 D

Apel, Karl-Otto, «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Percean or Quasi-Percean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy», in APEL 1994, pp. 207-230.

APEL 1995

Apel, Karl-Otto, *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Humanities Press, Atlantic Highlands/NJ 1995 [orig. *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975].

APEL 1996

Apel, Karl-Otto, «Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und

Systemrationalität», in K.-O. Apel, M. Kettner (curr.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996.

APEL 1997

Apel, Karl-Otto, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini e Associati, Milano 1997.

APEL 1997 A

Apel, Karl-Otto, «Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima», in APEL 1997, pp. 65-168 [orig. «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung», in APEL 1998, pp. 81-193].

APEL 1997 B

Apel, Karl-Otto, «Significato illocutivo e validità normativa. La fondazione pragmatico-trascendentale dell'intesa comunicativa illimitata», in APEL 1997, pp. 169-187 [orig. «Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit. Die transzendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung», in *Protosoziologie*, n. 2 (1992), pp. 2-15; redazione abbreviata di «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», in *Archivio di filosofia*, vol. 55 (1987), pp. 51-88].

APEL 1997 C

Apel, Karl-Otto, «Fondazione normativa della "teoria critica" tramite ricorso all'eticità del mondo della vita? (Primo tentativo di pensare con Habermas contro Habermas)», in APEL 1997, pp.189-235 [orig. «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein Transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», in A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (curr.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989, pp. 15-65].

APEL 1997 D

Apel, Karl-Otto, «Il problema dell'uso linguistico apertamente strategico nella prospettiva pragmatico-trascendentale (Secondo tentativo di pensare con Habermas contro Habermas)», in APEL 1997, pp. 237-260 [orig. «Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht», in H. Burckhart (cur.), *Diskurs über Sprache. Festschrift für E. Braun*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 31-52].

APEL 1997 E

Apel, Karl-Otto, «Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettura della differenziazione dei discorsi in *Fatti e norme* di Habermas (Terzo tentativo di pensare con Habermas contro Habermas)», in APEL 1997, pp. 261-368 [orig. «Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität*

und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu Denken», in APEL 1998, pp. 727-837].

APEL 1997 F

Apel, Karl-Otto, «L'influsso della filosofia analitica sul mio itinerario intellettuale», in S. Cremaschi (cur.), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 209-247 [orig. «The impact of analytic philosophy on my intellectual biography», in Id., *From a transcendental-semiotic point of view* (a cura di M. Papastephanou), Manchester Univ. Press, Manchester-New York 1998].

APEL 1998

Apel, Karl-Otto, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

APEL 1998 A

Apel, Karl-Otto, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des "kritischen Rationalismus"», in APEL 1998, pp. 33-79 [prima pubblicazione in inglese con il titolo «The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language», in *Man and World*, vol. 8 (1975), pp. 239-275].

APEL 1998 B

Apel, Karl-Otto, «Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings: "Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik"», in APEL 1998, pp. 195-220 [prima pubblicazione in H.M. Baumgartner (cur.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings*, Alber, Freiburg – München 1979, pp. 13-43].

APEL 1998 C

Apel, Karl-Otto, «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einen intellektualistischen Fehlschluß?», in APEL 1998, pp. 221-280 [prima pubblicazione in K.-O. Apel, R. Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Fromman – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, pp. 67-123].

APEL 1998 D

Apel, Karl-Otto, «Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», in APEL 1998, pp. 281-411 [prima pubblicazione in K.-O. Apel (cur.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976, pp. 10-173].

APEL 1998 E

Apel, Karl-Otto, «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewußtseinphilosophie», in APEL 1998, pp. 413-457 [prima pubblicazione in Forum für Philosophie Bad Homburg (cur.), *Intentionalität und Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990, pp. 13-54].

APEL 1998 F

Apel, Karl-Otto, «Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», in APEL 1998, pp. 459-503 [prima pubblicazione in B. McGuinness et alii (curr.), «*Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*», Frankfurt a.M., Suhrkamp 1991, pp. 27-68].

APEL 1998 G

Apel, Karl-Otto, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», in APEL 1998, pp. 505-568.

APEL 2001

Apel, Karl-Otto, «What Is Philosophy? The Philosophical Point of View After the End of Dogmatic Metaphysics», in C.P. Ragland, S. Heidt (curr.), *What Is Philosophy?*, Yale University Press, New Haven 2001, pp. 153-182.

APEL 2003

Apel, Karl-Otto, «Wahrheit als regulative Idee», in BÖHLER-KETTNER-SKIRBEKK 2003, pp. 171-196.

APEL 2004

Apel, Karl-Otto, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, Pellegrini, Cosenza 2004.

APEL 2004 A

Apel, Karl-Otto, «Etica del discorso, democrazia e diritto internazionale (dei popoli)», in Id., *Lezioni di Aachen e altri scritti*, Pellegrini, Cosenza 2004, pp. 261-284.

APEL 2005

Apel, Karl-Otto, *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentale-ermeneutica della filosofia moderna*, Pellegrini Editore, Cosenza 2004.

APEL 2005 A

Apel, Karl-Otto, «Il paradigma cartesiano della *prima philosophia*: una trattazione dall'ottica di un altro (del prossimo?) paradigma», in APEL 2005, pp. 55-81 [orig. «Das kartesianische Paradigma der ersten Philosophie: Eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas», in W. F. Niebel et alii (curr.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000, pp. 207-229].

APEL 2005 B

Apel, Karl-Otto, «Considerazioni speculativo-ermeneutiche sull'interpretazione performativa di Hintikka del "cogito, ergo sum" di Descartes», in APEL 2005, pp. 83-97 [orig. «Speculative-Hermeneutic Remarks on Hintikka's Interpretation of Descartes' *Cogito, ergo sum*», in R. E. Aulsebrook, L. E. Hahn (curr.), *The philosophy of Jakko Hintikka*, in *The Library of Living Philosophers*, Vol. XXX., Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court 2006, pp. 357-367].

APEL 2005 C

Apel, Karl-Otto, «Husserl, Tarski o Peirce? Per una teoria trascendentalsemiotica del consenso della verità», in APEL 2005, pp. 243-264 [edizione ampliata di «Husserl, Tarski, oder Peirce? Für eine transzendentalsemiotische Konsenstheorie der Wahrheit», in *I første, andre og tredje person* (Festschrift til A. Øfsti), Trondheim 1999, pp. 3-14].

APEL 2005 D

Apel, Karl-Otto, «Pragmatismo come realismo critico del senso sulla base di idee regolative – In difesa di una teoria peirceana della realtà e della verità», in APEL 2005, pp. 265-303 [orig. «Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen – In Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und der Wahrheit», in M. L. Raters, M. Willascheck (curr.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002, pp. 17-150].

APEL 2007

Apel, Karl-Otto, «Discourse Ethics, Democracy, and International Law: Toward a Globalization of Practical Reason», in *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 66, No. 1, The Challenges of Globalization: Rethinking Nature, Culture, and Freedom (Jan., 2007), pp. 49-70.

APEL 2011

Apel, Karl-Otto, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin 2011.

APEL 2011 A

Apel, Karl-Otto, «Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?», in APEL 2011, pp. 84-91 [prima pubblicazione in *Meleté thanatou: la réflexion sur la mort. 2. Diethnes Symposium Philosophias/2. Symposium International de Philosophie*. International Federation of Societies of Philosophy, Athen 1977, pp. 122-139].

APEL 2017

Apel, Karl-Otto, *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp, Berlin 2017.

APEL 2017 A

Apel, Karl-Otto, «Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften», in APEL 2017, pp. 38-50 [prima pubblicazione in S. Dietz

(cur.), *Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, pp. 19-31].

APEL 2017 B

Apel, Karl-Otto, «Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft», in APEL 2017, pp. 255-284 [prima pubblicazione in R. Fornet-Betancourt (cur.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, IKO, Frankfurt/M. 1998, pp. 106-130].

AUSTIN 1987

Austin, John, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova-Milano 1987 [orig. *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford – New York 1962].

BERLICH 1982

Berlich, Alfred, «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», in Kuhlmann W., Böhler D. (curr.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982, pp. 251-287.

BERNSEN 1982

Bernsen, Niels Ole, «Transcendental Pragmatics without Consensus Theory and Ideal Community of Communication», in *Acta Sociologica*, Vol. 25, No. 3 (1982), pp. 235-247.

BOBBIO 1990

Bobbio, Norberto, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

BOBBIO 1990 A

Bobbio, Norberto, «Sul fondamento dei diritti dell'uomo», in BOBBIO 1990, pp. 5-16 [orig. «L'illusion du fondement absolu», in *Le fondement des droits de l'homme*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 3-9].

BOBBIO 1990 B

Bobbio, Norberto, «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo», in BOBBIO 1990, pp. 17-44 [orig. in «La comunità internazionale», XXIII (1968), pp. 3-18].

BOBBIO 1990 C

Bobbio, Norberto, «L'età dei diritti», in BOBBIO 1990, pp. 45-65 [orig. in Id., *Il Terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, Edizioni Sonda, Torino 1989, pp. 112-125].

BOBBIO 1990 D

Bobbio, Norberto, «Diritti dell'uomo e società», in BOBBIO 1990, pp. 66-85 [orig. in «Sociologia del diritto», XXVI (1989), pp. 15-27].

BOBBIO 1990 E

Bobbio, Norberto, «La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo», in BOBBIO 1990, pp. 89-119 [orig. pubblicato come opuscolo a sé dalla Camera dei Deputati, Roma 1988, quindi col titolo, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo*, in «Nuova Antologia», n. 2169, gennaio-marzo 1989, pp. 290-309].

BÖHLER-KETTNER-SKIRBEKK 2003

Böhler, Dietrich – Kettner, Matthias – Skirbekk, Gunnar (curr.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.

BÖHLER-NORDENSTAN-SKIRBEKK 1986

Böhler, Dietrich – Nordenstan, Tore – Skirbekk, Gunnar (curr.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.

BORRELLI 2008

Borrelli, Michele, *Ermeneutica trascendentale e fondazione ultima di filosofia e scienza. Introduzione al pensiero di Karl-Otto Apel*, Pellegrini, Cosenza 2008.

BRANDOM 1998

Brandom, Robert B., *Making It Explicit. Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994 [Paperback Edition, 1998].

BRANDOM 2001

Brandom, Robert B., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001.

BRANDOM 2004

Brandom, Robert B., «Guida al testo», in SELLARS 2004, pp. 89-143 [orig. «Study Guide», in Sellars, Wilfrid, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997].

BREMER 1995

Bremer, Manuel, «Ist die Transzendentalpragmatik letztbegründet oder holistisch?», in *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 26 (1995), pp. 153-168.

BUBNER 1975

Bubner, Rüdiger, «Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction», in *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 3 (Mar., 1975), pp. 453-467.

CALOGERO 2015

Calogero, Guido, *Filosofia del dialogo*, Morcelliana, Brescia 2015.

CLEMENTE 2002

Clemente, Giovanni Battista, *Svolta linguistica o fondazione ultima? Una decostruzione del pensiero di Karl-Otto Apel*, Franco Angeli, Milano 2002.

COZZO 1986

Cozzo, Cesare, «Karl-Otto Apel verso una teoria pragmatico-trascendentale della verità», in *Il cannocchiale*, n. 1-2 (1986), pp. 215-223.

COZZO 2002

Cozzo, Cesare, «Olismo epistemologico senza olismo linguistico», in M. Dell'Utri (cur.), *Olismo*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 179-230.

DAMIANI 2009

Damiani, Alberto Mario, *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Karl Alber, Freiburg 2009.

DI PAOLA-PELLEGRINO 2018

Di Paola, Marcello – Pellegrino, Gianfranco, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018.

DORSCHEL-KETTNER-KUHLMANN-NIQUET 1993

Dorschel, Andreas – Kettner, Matthias – Kuhlmann, Wolfgang – Niquet, Marcel (curr.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993.

FADDA 2013

Fadda, Emanuele, *Peirce*, Carocci, Roma 2013.

FORST 2013

Forst, Rainer, *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica*, Trauben, Torino 2013 [orig. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Suhrkamp, Berlin 2011].

HABERMAS 1985

Habermas, Jürgen (1985), *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985 [orig. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983].

HABERMAS 1986

Habermas, Jürgen, *Teoria dell'agire comunicativo: I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986 [orig. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981].

HABERMAS 1990

Habermas, Jürgen, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990 [orig. *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1968].

HABERMAS 1991

Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991.

HABERMAS 1995

Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995 [prima edizione 1984].

HABERMAS 2001

Habermas, Jürgen, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Bari 2001 [orig. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999].

HABERMAS 2013

Habermas, Jürgen, *Fatti e norme*, Laterza, Bari 2013 [orig. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992].

HINTIKKA 1977

Hintikka, Jakko, «Cogito, ergo sum: inferenza o operazione?», in G. Gori (cur.), *Cartesio*, Istituto Editoriale Internazionale, Milano 1977, pp. 143-178 [orig. «Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?», in *The Philosophical Review*, vol. LXXI, n. 1, gennaio 1962, pp. 3-32; la traduzione italiana, su una versione riveduta, è tratta da *Meta-Meditations: Studies in Descartes* (a cura di A. Sesonske e N. Fleming), Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, California 1965, pp. 50-76].

HÖSLE 1986

Hösle, Vittorio, «Die Transzendentalpragmatik als Fichteismus der Intersubjektivität», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40, H. 2 (Apr. – Jun., 1986), pp. 235-252.

HÖSLE 1990

Hösle, Vittorio, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, C.H. Beck, München 1990.

ILTING 1982

Ilting, Karl-Heinz, «Der Geltungsgrund moralischen Normen», in Kuhlmann W., Böhler D. (curr.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982, pp. 612-648.

JONAS 2009

Jonas, Hans, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009 [orig. *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt/M. 1979].

KEUTH 1983

Keuth, Herbert, «Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung», in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 14, No. 2 (1983), pp. 320-337.

KEUTH 1988

Keuth, Herbert, «Fehlbarkeit oder Sicherheit», in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 19, No. 2 (1988), pp. 378-390.

KRINGS 1978

Krings, Hermann, «Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik», in R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (curr.), *Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht (*Neue Hefte für Philosophie*, n. 14), Göttingen 1978, pp. 57-75.

KRIPKE 2000

Kripke, Saul, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 [orig. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford 1982].

KUHLMANN 1981

Kuhlmann, Wolfgang, «Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, H. 1 (Jan. - Mar, 1981), pp. 3-26.

KUHLMANN 1985 A

Kuhlmann, Wolfgang, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Freiburg – München 1985.

KUHLMANN 1985 B

Kuhlmann, Wolfgang, «Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus. Eine Replik», in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 16, No. 2 (1985), pp. 357-374.

KUHLMANN 1993

Kuhlmann, Wolfgang, «Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung», in DORSCHEL-KETTNER-KUHLMANN-NIQUET 1993, pp. 212-237.

KUHLMANN 2007

Kuhlmann, Wolfgang, *Beiträge zur Diskursethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

KUHLMANN 2009

Kuhlmann, Wolfgang, «Unhintergebarkeit und “Kurze Diskurse”. Zum Streit über reflexive Letztbegründung», in Id., *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 9-95.

LAFONT 1999

Lafont, Cristina, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1999 [orig. *La razòn como language: Una revision del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor Distribuciones, S. A., Madrid 1993].

LENK 1970

Lenk, Hans, «Philosophische Logikbegründung und Rationaler Kritizismus», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 24 (Apr. – Jun., 1970), pp. 183-205.

LENK 1973

Lenk, Hans, *Metalogik und Sprachanalyse. Studien zur analytischen Philosophie*, Rombach, Freiburg 1973.

LONGATO 1994

Longato, Fulvio, *L'argomentazione trascendentale. Sulla “prova” in filosofia nel confronto con la Critica della ragion pura*, Franco Angeli, Milano 1994.

LÜTTERFELDS 1993

Lütterfelds, Wilhelm, «Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? Wittgensteins Paradox kontingenter Gewißheit», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 47, H. 3 (Jul. – Sep., 1993), pp. 352-369.

MAHER 2014,

Maher, Chauncey, *The Pittsburgh School of Philosophy. Sellars, McDowell, Brandom*, Routledge, Abingdon-on-Thames (Oxfordshire) 2012 [Paperback Edition, 2014].

MANCINI 1988

Mancini, Roberto, *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl-Otto Apel*, Marietti, Genova 1988.

MARX 2007

Marx, Karl, *Sulla questione ebraica*, Bompiani, Milano 2007.

MARZOCCHI 2001

Marzocchi, Virginio, *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia di K.-O. Apel*, Liguori, Genova 2001.

MARZOCCHI 2002

Marzocchi, Virginio, «I diritti umani dalla prospettiva dell'etica del discorso», in *La Cultura*, a. XL, n. 2, agosto 2002, pp. 313-322.

MARZOCCHI 2004 A

Marzocchi, Virginio, *Le ragioni dei diritti umani*, Liguori Editore, Napoli 2004.

MARZOCCHI 2004 B

«Dai diritti ai diritti umani nel mondo local-globale», in V. Marzocchi, S. Petrucciani (curr.), *Democrazia e diritti nell'età globale*, Manifestolibri, Roma 2004, pp. 37-78.

MAYORGA 2009

Mayorga, Rosa Maria Perez-Teran, *From Realism to "Realicism". The Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 2007 [Paperback Edition, 2009].

MAZZOCCHIO 2011

Mazzocchio, Fabio, *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

MENDIETA 2002

Mendieta, Eduardo, *The Adventures of Transcendental Philosophy. Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland) 2002.

NIQUET 1991

Niquet, Marcel, *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991.

NIQUET 1999

Niquet, Marcel, *Nichthintergebarkeit und Diskurs. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendenten*, Duncker & Humblot, Berlin 1999.

NIQUET 2003

Niquet, Marcel, «Reziprozität und Befolgungsgültigkeit. Grundzüge einer realistischen Moraltheorie», BÖHLER-KETTNER-SKIRBEKK 2003, pp. 315-333.

ØFSTI 2015

Øfsti, Audun, *Action, Word and Afterthought. Wittgenstein, Apel and the Metaintentional Logic of the Humanities*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2015.

PAGANI 1999

Pagani, Paolo, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

PEDRONI 1999

Pedroni, Virginio, *Ragione e comunicazione. Pensiero e linguaggio nella filosofia di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas*, Guerini e Associati, Milano 1999.

PEIRCE 2003

Peirce, Charles Sanders, *Opere* (a cura di Massimo A. Bonfantini), Bompiani, Milano 2003.

PETRUCCIANI 1988

Petrucciani, Stefano, *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Marietti, Genova 1988.

PETRUCCIANI 1997

Petrucciani, Stefano, «Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel», in C. Cesa, G. Sasso (curr.), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 227-260.

PETRUCCIANI 1999

Petrucciani, Stefano, «Discorso e verità nella prospettiva di Karl-Otto Apel», in M. Herling, M. Reale (curr.), *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di G. Sasso*, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 833-848.

PETRUCCIANI 2009

Petrucciani, Stefano, *Marx*, Carocci, Roma 2009.

PETRUCCIANI 2014

Petrucciani, Stefano, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014.

PETRUCCIANI 2015

Petrucciani, Stefano, «Attualità della filosofia del dialogo», Introduzione a Calogero 2015, pp. 1-14.

PUNZI 1996

Punzi, Antonio, *Discorso, patto, diritto. La comunità tra consenso e giustizia nel pensiero di K.O. Apel*, Giuffrè, Milano 1996.

RAPIC 2019

Rapic, Smail, *Normativität und Geschichte. Zur Auseinandersetzung zwischen Apel und Habermas*, Alber, Freiburg – München 2019.

REESE-SCHÄFER 2017

Reese-Schäfer, Walter, *Karl-Otto Apel und die Diskursethik. Eine Einführung*, Springer, Wiesbaden 2017 [prima edizione 1990].

RORTY 1971

Rorty, Richard, «Verificationism and Transcendental Arguments», in *Noûs*, Vol. 5, No. 1 (Feb., 1971), pp. 3-14.

RORTY 1994

Rorty, Richard, *Svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, Milano 1994 [orig. *Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy; Why Does Language Matter to Philosophy; Twenty-Five Years After*, The University of Chicago Press, Chicago 1992].

ROTHACKER 2009

Rothacker, Erich, *L'uomo tra dogma e storia. Non tutto è relativo*, Armando, Roma 2009 [orig. *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Wiesbaden 1954].

SALIS 2016

Salis, Pietro, *Pratiche discorsive razionali. Studi sull'inferenzialismo di Robert Brandom*, Mimesis Edizioni, Milano 2016.

SCHÖNRICH 1981

Schönrich, Gerhard, *Kategorien und transzendente Argumentation*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981.

SCHÖNRICH 1994

Schönrich, Gerhard, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994.

SEARLE 1976

Searle, John, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976 [orig. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969].

SELLARS 2004

Sellars, Wilfrid, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004 [orig. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997].

SPINACI 2001

Spinaci, Rossella, *Verità e riferimento nel pensiero di K.O. Apel e H. Putnam*, Loffredo, Napoli 2001.

SPINACI 2013

Spinaci, Rossella, *Razionalità discorsiva e verità. La concezione trascendentalpragmatica di Karl-Otto Apel*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

STEINHOFF 2006

Steinhoff, Uwe, *Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*, Mentis, Paderborn 2006.

STERN 2000

Stern, Robert, *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering the Question of Justification*, Oxford University Press, New York 2000.

STOPPONI 2015

Stopponi, Giorgia, *Gioco linguistico e comunità della comunicazione. Riflessioni su Karl-Otto Apel*, Aguaplano, Passignano sul Trasimeno (PG) 2015.

STRAWSON 2013

Strawson, Peter Frederick, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Mimesis, Milano 2013 [orig. *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen & Co.Ltd., London 1959].

STROUD 1968

Stroud, Barry, «Transcendental Arguments», in *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 9 (Maggio 1968), pp. 241-256.

THOMAS-FOGIEL 2011

Thomas-Fogiel, Isabelle, *The Death of Philosophy. Reference & Self-reference in Contemporary Thought*, Columbia University Press, New York, 2011 [orig. *Référence et autoréférence. Etude sur le theme de la mort de la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005].

TUGENDHAT 1987

Tugendhat, Ernst, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987 [orig. *Probleme der Ethik*, Philipp Reclam jr, Stuttgart 1984].

TUGENDHAT 1989

Tugendhat, Ernst, *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova 1989 [orig. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976].

WELLMER 1986

Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.

WELLMER 1998

Wellmer, Albrecht, «Truth, Contingency, and Modernity», in Id., *Endgames. The Irreconcilable Nature of Modernity. Essays and Lectures*, MIT Press, Cambridge/Mass. 1998, pp. 137-154 [prima pubblicazione in *Modern Philology*, The University of Chicago Press, vol. 90 (Maggio 1993), pp. 109-124].

WELLMER 2003

Wellmer, Albrecht, «Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen», in BÖHLER-KETTNER-SKIRBEKK 2003, pp. 143-170.

WITTGENSTEIN 1999

Wittgenstein, Ludwig, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999 [orig. *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969].

WITTGENSTEIN 2009 A

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009 [orig. *Tractatus logico-philosophicus*, Routhledge and Kegan Paul, London 1961; *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford 1961].

WITTGENSTEIN 2009 B

Wittgenstein, Ludwig, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009 [orig. *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953].