

NOTA BIBLIOGRAFICA

1) K. O. APEL, *Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine post-metaphysische Transformation der Ethik Kants*, in *Ethik und Befreiung*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1990, pp. 10-40.

2) E. DUSSEL, *La Introducción de la 'Transformación de la Filosofía' de K. O. Apel y la Filosofía de la liberación*. (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana) in AA. VV., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México 1992, pp. 45-104.

3) E. DUSSEL, *Del escéptico al cinico. (Del oponente de la 'ética del discurso' al de la 'filosofía de la liberación')*, 1992, in *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Apel y Ricoeur*, Guadalajara 1993, pp. 84-95.

4) E. DUSSEL, *Respuesta inicial a K. O. Apel y P. Ricoeur*, 1993, in *Apel, Ricoeur y la filosofía de la liberación*, Barcelona 1994.

5) E. DUSSEL, *La ética de la liberación ante la ética del discurso*, 1994.

6) E. DUSSEL, *Los seis principios de la Arquitectónica de la ética de la liberación*, 1995. Esiste una versione più ampia di tale testo, in tedesco col titolo: *Zur Architektonik der Befreiungsethik. Über materiale und formale Moral*, in *Armut, Ethik, Befreiung*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1996, pp. 61-94.

7) K. O. APEL, *Kann das Anliegen der 'Befreiungsethik' als ein Anliegen des 'Teils B der Diskursethik' aufgefasst werden? (Zur akzeptierbaren und zur nicht akzeptierbaren 'Implementation' der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)*, in *Armut, Ethik, Befreiung*, cit., pp. 13-43.

8) K. O. APEL, *Die Diskursethik der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel*, in AA. VV., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1992, pp. 16-54. Tale saggio è stato parzialmente modificato per la presente traduzione.

*ETICA DEL DISCORSO COME ETICA DELLA RESPONSABILITÀ:
UNA TRASFORMAZIONE POST-METAFISICA
DELL'ETICA DI KANT**

K. O. APEL

1. LA COMPrensIONE PRAGMATICO-TRASCENDENTALE DELL'ETICA
DEL DISCORSO

Negli ultimi anni, l'espressione 'etica del discorso' (*Diskursethik*) è stata usata dai filosofi tedeschi per designare un approccio di fondazione dell'etica, rappresentato nei suoi tratti essenziali, da J. Habermas e da chi scrive¹. In passato ho parlato anche di una 'etica della comunicazione' o di una 'etica della comunità ideale di comunicazione'², ma oggi, di fatto, preferisco parlare di una 'etica del discorso' - e ciò per *due ragioni fondamentali*: *anzitutto* perché quest'espressione rimanda ad una forma specifica di comunicazione - quella del *discorso argomentativo* - intesa come *medium* della concreta fondazione delle norme; *in secondo luogo* perché tale espressione richiama il fatto che il discorso argomentativo - e non una qualsivoglia forma di comunicazione, tipica del mondo della vita - contiene anche l'elemento *razionale a-priori* capace di fondare il principio dell'etica. Vorrei prima di tutto presentare queste due dimensioni caratteristiche dell'etica del discorso. (Si comprende già da quanto detto che con l'espressione 'etica del discorso' o anche 'etica della comu-

nicazione' non si intende certo soltanto un'etica speciale per i discorsi o per la comunicazione verbale).

ad I. Il primo aspetto ricordato - l'individuazione dei discorsi argomentativi come *medium* imprescindibile per la fondazione di norme morali e giuridiche capaci di consenso - è certamente quello maggiormente evocato ai giorni nostri dall'espressione 'etica del discorso'. Questo punto si può cogliere in modo intuitivo, se si comprende che una morale delle 'consuetudini', riferita a un contatto ravvicinato tra gli uomini in cui tutte le norme sono quasi naturali per il singolo, oggi non è più certo sufficiente. Perché oggi, per la prima volta nella storia umana, si tratta di assumere la responsabilità solidale per le conseguenze su scala mondiale delle azioni collettive degli uomini - ad esempio, dell'applicazione industriale della scienza e della tecnica - e di organizzare questa responsabilità stessa come prassi collettiva³. Il singolo, come destinatario di una morale convenzionale, non può assumersi questo compito, per quanto egli possa anche sentirsi corresponsabile; e l'alternativa del burocratismo dispotico-totalitario, che sottrae il singolo alla corresponsabilità, non è un'alternativa effettiva - come insegna l'esperienza del socialismo di Stato - né si può conciliare con la libertà e con l'autonomia morale dell'individuo.

Oggi, dunque, per risolvere il problema di un'etica della responsabilità post-convenzionale, sembra restare solo la via dell'etica del discorso: ossia la cooperazione solidale dei singoli, operante già nella fondazione delle norme morali e giuridiche capaci di consenso, così come tale cooperazione viene resa possibile in linea di principio dal *medium* del discorso argomentativo. In questa prospettiva, l'istituzionalizzazione politica dei *discorsi pratici* qui postulati sarebbe anch'essa spettante alla cooperazione solidale di tutti gli individui corresponsabili - e in questo senso, ad esempio, anche alla critica operata dai di-

scorsi della 'opinione pubblica'. Infatti, è certamente inevitabile che le istituzioni 'sollevino' i singoli da un certo peso, ma tale 'alleggerimento' non può in alcun modo portare ad una situazione in cui la comunità di comunicazione agli uomini capaci di discorso perda il suo spazio di responsabilità e la sua competenza decisionale di ultima istanza di fronte alle istituzioni⁴.

Questa, in ogni caso, sarebbe la prospettiva normativa di un'*etica della corresponsabilità*, così come essa ci è presentata dal primo aspetto - evocato prioritariamente - dell'*etica del discorso*. E, talvolta, al giorno d'oggi, si potrebbe avere l'impressione che questa prospettiva normativa di fondo dell'etica del discorso sia già stata propriamente riconosciuta a livello mondiale nella moderna società industriale e sia stata ovunque messa in pratica - o si sia almeno preteso di farlo. Penso, a tal proposito, ai numerosi - forse addirittura innumerevoli - colloqui e conferenze in cui oggi - a tutti i livelli della politica comunale, nazionale e internazionale (compresa la politica sociale, economica, culturale e scientifica) - si discutono i problemi della responsabilità collettiva e si tenta di risolverli giungendo a forme di accordi, di delibere e di trattati che prevedono una regolamentazione più o meno vincolante.

Guardando oggi a questi *colloqui* si capisce in modo assolutamente chiaro che una *macroetica adeguata ai tempi* esalta i discorsi come *medium* dell'organizzazione cooperativa della responsabilità solidale - e in quanto tale anche della fondazione, ovvero della giustificazione di norme morali e giuridiche.

ad 2: Ma con questo, a mio parere, si è individuato soltanto una dimensione - quella per così dire *essoterica* - dell'etica del discorso. La sua dimensione *esoterica*, propriamente filosofica, sta nel fatto che l'idea del discorso argomentativo - la sua inaggirabilità per ogni pensare

che abbia pretese di validità - deve rendere possibile anche la *fondazione ultima* del principio etico, dal quale si devono ricavare tutti i discorsi argomentativi in quanto *discorsi pratici della fondazione normativa*. Questa pretesa esoterica dell'etica del discorso non può essere resa comprensibile solo richiamando i vantaggi e l'imprescindibilità dei discorsi come *medi* della fondazione delle norme.

Rappresentanti di una precedente etica dei principi, debitrice di Kant, hanno giustamente richiamato l'attenzione sul fatto che i *discorsi pratici di fondazione delle norme* richiesti dall'etica del discorso presuppongono già essi un principio etico, che possa servire da criterio formale per la procedura e per i risultati attesi di tali discorsi⁵. In realtà non si possono chiamare *discorsi pratici*, nel senso da me inteso, tutti i colloqui e le conferenze, nei quali al giorno d'oggi si cercano di raggiungere degli accordi vincolanti sul piano normativo. La maggior parte di questi hanno più o meno il carattere di *trattative*, in cui è in discussione non tanto la *capacità che le soluzioni dei problemi hanno di raccogliere il consenso di tutti i soggetti coinvolti*, ma piuttosto la *capacità che queste hanno di raccogliere il consenso dei momentanei partners delle trattative* - e anche ciò non solo sulla base di argomenti dotati di validità, ma assai più sulla base di offerte di vantaggi e di minacce di svantaggi, che sono caratteristiche del discorso tipico della trattativa. Anche ammettendo che la maggior parte delle trattative - non tutte - è meglio di una violenza aperta, si dovrà tuttavia tener fermo che il consenso raggiunto sulla base di un ricatto non rappresenta un risultato eticamente auspicabile conseguito da discorsi pratici.

Fin qui si può concedere, fin dall'inizio, ai critici di indirizzo kantiano dell'etica del discorso che i discorsi postulati come *medium* procedurale della fondazione di norme presuppongono essi stessi un *principio eticamente*

discriminante: un principio che consenta di distinguere *a-priori* le procedure e i risultati attesi dell'etica del discorso dalle pratiche discorsive e dai risultati che sono invece eticamente problematici. Tuttavia, l'*etica del discorso* non può concedere in alcun modo alla precedente etica dei principi che la questione relativa al principio discriminante dei discorsi pratici debba necessariamente essere ricondotta a monte del *principio discorsivo* stesso: ossia ad una fondazione pre-comunicativa della legge etica, riferita all'individuo autarchico, così come Kant ha tentato di fornirla. Al contrario, a mio parere, la 'etica del discorso' ha titolo a chiamarsi così soltanto per il fatto che essa può avanzare la pretesa di scoprire nel discorso stesso - attraverso un discorso riflessivo-argomentativo⁶ - un *a-priori* inaggrabile di tutto il pensiero filosofico, che contiene già anche, nello stesso tempo, il riconoscimento di un principio che funga da criterio per l'etica.

Questa pretesa dell'etica del discorso, a mio parere, è una pretesa rigorosamente *filosofico-trascendentale*; e proprio nel senso di una trasformazione e di una realizzazione della pretesa - solo avanzata, ma non realizzata da Kant - di una *fondazione ultima in senso trascendentale della legge morale*. Questa pretesa, avanzata in un primo momento da Kant, è stata da lui successivamente abbandonata a favore di un mero riconoscimento di un 'evidente' 'fatto della ragion (pratica)'; a mio parere, Kant non poté fornire una fondazione ultima in senso trascendentale della legge morale per il fatto che prendeva le mosse da un *principio razionale soggettivo nel senso del 'solipsismo metodico'*. Questo è senz'altro un punto che - come dimostra l'attuale discussione relativa all'etica del discorso - resta ancor sempre necessario chiarire in apertura. In questa sede, lo posso fare all'inizio solo in forma assai sintetica e assertoria.

All'incirca così: il principio dello 'io penso' che, dopo Kant, - come già dopo Descartes e ancora dopo Husserl - marca il *punto che resta inaggirabile* per la riflessione trascendentale, questo 'io penso' non permette di trarre da sé alcuna *fondazione trascendentale dell'etica*. Né è in grado di rappresentare il fondamento per la *costituzione di senso* della domanda relativa alla legge morale, semplicemente per il fatto che una *legge morale* - diversamente da ogni *legge naturale* - acquista manifestamente il suo senso nella *regolamentazione* delle relazioni intersoggettive di una molteplicità di soggetti⁷. Una dimensione trascendentale dell'*intersoggettività* - nel senso della necessità della comunicazione come condizione di possibilità della comunicazione linguistica con altri - non è però contenuta nel principio trascendentale kantiano dello 'io penso'. In Kant gli *altri io*, che dovrebbero essere presupposti come *co-soggetti* già a livello della conoscenza dell'oggetto mediata comunicativamente, non compaiono in funzione *trascendentale*; o devono essere 'costituiti' - come in Husserl⁸ - in quanto *oggetti (Objekte)* dell'io-soggetto trascendentale nel senso di oggetti (*Gegenstande*) del mondo dell'esperienza, oppure - come nel caso dell'etica - devono essere accolti non come *trascendentali*, ma come *esseri razionali puri, metafisico-intelligibili*, che costituiscono, assieme a Dio, il 'regno dei fini'⁹.

Kant in realtà deve ricorrere a questo 'regno dei fini' (o degli esseri razionali come esseri fini a se stessi) per poter pensare l'*autonomia* della volontà eticamente buona come *ratio essendi* della legge morale. Kant, cioè, non può pervenire alla libertà e all'autonomia dei soggetti dell'agire morale a partire dalla visione *trascendentale*, secondo cui questa libertà appartiene già anche alle *condizioni di senso del pensare in quanto argomentare*, condizioni che sono contestabili e non prive di contraddizione. Egli deve piuttosto presupporre una *libertà metafisica di esseri raziona-*

li, intelligibili, puri, - una libertà che, nel senso della 'dialettica trascendentale' della *Critica della ragion pura*, si può solo 'pensare' e non 'riconoscere' o dimostrare, per poter rendere comprensibile l'autonomia etica dell'uomo. Ma questo ha due implicazioni: da una parte, Kant deve separare radicalmente *l'autonomia della volontà eticamente buona* dalla volontà dell'uomo finito, consegnato alle sue inclinazioni - e questo, benché egli contemporaneamente riconosca che una legge morale come *legge del dovere* può aver senso soltanto per un essere libero con interessi e inclinazioni; dall'altra, Kant, per la sua fondazione ultima della legge morale, deve utilizzare come *ratio essendi* la libertà metafisica e l'autonomia della volontà, che - come egli stesso sa e insiste nel ricordare - non si lascia riconoscere o dimostrare. Secondo Kant, la certezza pratica della *libertà e dell'autonomia* deve perciò essere dedotta - conformemente al 'primato della ragion pratica' - dal *dovere* come *ratio cogoscendi* della legge morale che si presuppone già come valida - e dunque da quello stesso *dovere*, la cui validità dev'essere fondata essa stessa soltanto dalla libertà nel senso della ragione autonoma, legislatrice. Qui si chiude il circolo, che costringe Kant a rinunciare, proprio all'inizio della *Critica della ragion pratica*, alla deduzione *trascendentale* della validità della legge morale - quella deduzione che in precedenza lo stesso Kant aveva preteso nella *Fondazione della metafisica dei costumi* - e ad accontentarsi, al suo posto, della mera presa d'atto di un evidente 'fatto della ragione'¹⁰.

Con questo era naufragata la *fondazione ultima in senso trascendentale* dell'etica nel senso delle premesse di Kant; e rimane ora da mostrare se, e rispettivamente in che misura, una *trasformazione della filosofia trascendentale in senso pragmatico-trascendentale*, che sostituisce l'inaggirabile *a-priori* dello 'io penso' con l'*a-priori* dello 'io

argomento', può fornire la fondazione ultima dell'etica, mancata in Kant.

La *trasformazione della filosofia trascendentale* in senso pragmatico-linguistico può mostrare, a mio avviso, una duplice realtà: 1. nell'argomentare pubblico e anche nel pensiero empiricamente solitario, noi dobbiamo ogni volta presupporre le condizioni normative della possibilità di un discorso argomentativo ideale come unica condizione pensabile di realizzazione delle nostre pretese di validità normative; 2. con questo, abbiamo anche già, nello stesso tempo, riconosciuto necessariamente, anche se implicitamente, il principio di un'*etica del discorso*.

In questa sede voglio chiarire solo in modo del tutto sintetico questa tesi di fondo di un'etica del discorso intesa in senso pragmatico-trascendentale¹¹: a questo proposito presuppongo fin dall'inizio che l'*argomentazione* - così come il pensiero con pretese di validità che in essa trova espressione - *non è aggirabile* in filosofia. Il discorso argomentativo non può essere respinto da uno scettico o da un relativista affermando che in tale discorso potrebbe trovarsi un controargomento contro la possibilità di una fondazione filosofica ultima. Di uno scettico, che non argomenta, non possiamo sapere proprio nulla. Naturalmente presuppongo anche che il discorso argomentativo della filosofia che non può essere aggirato è *seriamente e tematicamente illimitato*. In questa prospettiva è chiaro ad ogni partner del discorso che il discorso ha la funzione di elaborare soluzioni vincolanti a tutti i problemi pensabili che possono essere sollevati nel mondo vitale. Non si tratta, dunque, di un gioco fine a se stesso, ma dell'unica possibilità esistente per noi uomini di risolvere, ad esempio, senza violenza, dei conflitti relativi a pretese di validità¹²: Naturalmente è presupposto anche che tutti i partners del discorso siano in linea di principio *interessati alla risoluzione di tutte le questioni di validità pensabili* e non

forse a strumentalizzare il discorso con altri soltanto per i propri fini - come forse si può sfruttare il sapere di esperti in un discorso *strategicamente limitato*. In breve: si deve presupporre che, in linea di principio, in un discorso filosofico tutti i partner *condividono* già sempre con tutti gli altri i problemi pensabili - e dunque anche il problema se vi sia un principio vincolante della morale - e con ciò sono *a-priori* interessati a raggiungere delle soluzioni ai problemi, soluzioni che siano capaci di raccogliere il consenso di tutti i partecipanti ad un'illimitata comunità ideale di comunicazione¹³. Ma proprio queste premesse si possono fare se *l'interrogativo* relativo alla possibilità di una fondazione razionale ultima dell'etica viene posto *seriamente*. In questa prospettiva l'interrogarsi seriamente contiene già le condizioni di possibilità di una sua risposta. In ciò si trova *la pointe della fondazione riflessiva ultima* dell'etica¹⁴. Ma quali sono i presupposti eticamente rilevanti che noi dobbiamo necessariamente già aver riconosciuto in quanto persone che argomentano seriamente?

Come persone che argomentano seriamente nel senso sopra indicato, a mio parere, noi abbiamo sempre già riconosciuto necessariamente la nostra appartenenza ad una comunità di argomentazione *reale* e ad una comunità *ideale* anticipata controfattualmente. Nel senso più originario noi dobbiamo presupporre tutto ciò che l'ermeneutica filosofica e la pragmatica linguistica ci ha insegnato riguardo alla *precomprensione* del mondo, condizionata sul piano storico e socio-culturale, e all'*accordo* con gli altri come condizioni di accesso per ogni discorso concreto; di ciò fanno parte anche i presupposti nel senso di un'*eticità concreta, storicamente e socio-culturalmente condizionata*. Questi sono i presupposti che oggi vengono riconosciuti in tutto e per tutto dai neopragmatisti e dai neoaristotelici ermeneutico-pragmatici - come Gadamer, Mac Intyre, Williams e Rorty - all'incirca sotto l'espres-

sione del "consenso di base storicamente contingente"¹⁵.

Le cose sono diverse per quanto riguarda il presupposto di una comunità ideale di argomentazione *anticipata controfattualmente*. In questo senso (che viene piuttosto ignorato dall'ermeneutica e dalla pragmatica linguistica proveniente da Heidegger e da Wittgenstein) colui che argomenta seriamente, lo conceda o no, utilizza necessariamente condizioni o presupposti della comunicazione, in un'ideale comunità di comunicazione, che sono *ideali e universalmente validi*. E anche a queste condizioni appartengono dei presupposti moralmente rilevanti: e precisamente nel senso di *norme ideali universalmente valide*. Quali sono questi presupposti?

Con ogni serio interrogare sul piano del discorso filosofico, noi presupponiamo già, a mio parere, la *corresponsabilità* - quella propria e quella di tutti i potenziali partners del discorso - per la soluzione di tutti i problemi risolvibili nel discorso: e cioè anche di quei problemi che nel *mondo della vita* - pensato senza la forma riflessiva del discorso - potrebbero venire risolti soltanto attraverso la lotta o attraverso trattative strategiche. Inoltre, con ogni serio argomentare, che *volens nolens* anticipa rapporti ideali di comunicazione, noi abbiamo sempre già riconosciuto, oltre alla *corresponsabilità*, anche *l'equiparazione in linea di principio* di tutti i partners della comunicazione. E ciò per il fatto che noi, necessariamente, subordiniamo già sempre il *fine del discorso* alla (universale) *capacità di consenso di tutte le soluzioni dei problemi* - e quindi anche, ad esempio, di tutte le soluzioni vincolanti relative a problemi di fondazione di norme.

In questi presupposti normativi dell'argomentazione, che non si possono evitare - ovverosia che non si possono confutare senza incorrere in contraddizione performativa - è già implicito, a mio parere, un *principio di etica del discorso*; - un principio che può venire inteso come trasfor-

mazione post-metafisica del *principio universalistico* dell'etica - dunque dell'*imperativo categorico* - formulato per la prima volta da Kant.

Il punto centrale della trasformazione è il seguente: al posto della *conformità alla legge* delle massime dell'agire (conformità che, secondo Kant, il singolo deve volere) subentra l'*idea regolativa della capacità di consenso di tutte le norme valide per tutti i soggetti coinvolti* (idea che dev'essere accettata come vincolante da tutti i singoli, ma che dev'essere quanto più possibile realizzata per approssimazione nel discorso reale). In questa universale *capacità di consenso* sta, seguendo l'etica del discorso, *l'implementazione di senso e la concretizzazione della determinazione kantiana della conformità come legge* sul piano dell'*intersoggettività* -in certa misura la *decifrazione postmetafisica*, ma fondabile in senso *pragmatico-trascendentale*, del 'regno dei fini' nel senso di un'*idea regolativa della comunicazione umana*.

La fondazione ultima pragmatico-trascendentale del principio di universalizzazione dell'etica che ho cercato di tratteggiare (e che si può raggiungere attraverso la riflessione sui presupposti non confutabili - a costo di contraddizioni performative - dell'argomentazione) si potrebbe addirittura intendere come *decifrazione* del senso della fondazione ultima che Kant ha solo suggerito. Se si legge, infatti, la formula kantiana di un evidente 'fatto della ragione' come espressione di un *perfetto (Perfekt) a-priori*, si può dire: il fatto evidente della ragione sta proprio in questo: che noi, in quanto argomentanti, abbiamo riconosciuto la *ragione comunicativa* come razionalità discorsiva e, così facendo, abbiamo già sempre contemporaneamente *riconosciuto* anche la validità della legge morale nella forma del principio etico del discorso.

2. ETICA DEL DISCORSO COME ETICA DELLA RESPONSABILITÀ RIFERITA ALLA STORIA

Questo per quanto riguarda una prima introduzione e spiegazione del concetto -e anche del principio - di un'etica del discorso. È chiaro che quanti cercano di comprendere in modo più preciso la rilevanza di questo approccio troveranno in questa introduzione più problemi sollevati di quanti non ne siano risolti. Sia con riguardo alla *fondazione* (razionale) che anche (e in primo luogo) con riguardo alla possibile *applicazione* di questo approccio negli ultimi anni sullo stato avanzato numero si interrogativi e naturalmente anche numerose obiezioni. In ciò che segue vorrei - a partire dal mio punto di vista - tentare di rispondere ai più importanti di questi interrogativi e di queste obiezioni. In questo tentativo prendo le mosse da una suddivisione architettonica che, a mio parere, nasce anche dalla trasformazione in senso pragmatico-trascendentale dei presupposti metafisici dell'etica kantiana.

All'interno dell'etica del discorso distinguo la *fondazione astratta di una Parte A* e di una *Parte B riferita alla storia* e nell'ambito della *Parte A*, distinguo poi il *piano della fondazione ultima in senso pragmatico-trascendentale del principio della fondazione delle norme* e il *piano della fondazione di norme riferito alla situazione nei discorsi pratici* - richiesti da tale principio.

Già la *distinzione* sopra accennata tra *due piani all'interno della fondazione della Parte A* nasce da una trasformazione dell'etica kantiana. Siccome già il principio di fondazione ultima dell'etica del discorso contiene *l'istanza di reali discorsi di formazione del consenso dei soggetti coinvolti* (e in ogni caso dei loro rappresentanti) relativi a concrete norme accettabili, il principio deve necessariamente determinarsi come puro *principio procedu-*

rale del discorso, dal quale non può essere dedotta alcuna norma o alcun obbligo riferito alla situazione. L'etica del discorso delega, dunque, la concreta fondazione delle norme agli stessi soggetti coinvolti per assicurare il massimo grado di *conformità alla situazione* attingendo contemporaneamente al *principio di universalizzazione riferito al discorso*. Con questo la concreta fondazione delle norme si apre contemporaneamente alla considerazione del sapere degli esperti relativo alle prevedibili conseguenze dirette e indirette, legate generalmente all'adempimento delle norme da fondarsi. In tal modo, naturalmente, le norme riferite alle situazioni si trasformano in risultati rivedibili di un processo fondativo *fallibile*; solo il *principio procedurale* fondato in senso pragmatico-trascendentale, che contiene anche le condizioni di senso della possibile revisione delle norme, continua a mantenere la sua *validità incondizionata*. Esso costituisce anche un criterio normativo permanente - un'idea regolativa - per l'istituzionalizzazione di discorsi pratici di fondazione di norme e, possibilmente, di 'discorsi applicativi'.

In questa sede non posso entrare in modo più approfondito nella problematica della possibile differenziazione e istituzionalizzazione dei discorsi pratici. Mi sembra più importante, nel presente contesto, chiarire fin da principio che, secondo la sua impostazione, il processo discorsivo pubblico qui abbozzato, relativo alla fondazione di norme universalmente capaci di consenso, costituisce necessariamente anche, *in foro interno*, il criterio dei *discorsi che avvengono nella coscienza empiricamente isolata* del singolo. *La verifica della capacità di consenso* che viene attuata nell'esperimento mentale subentra qui, in certo senso, al posto della procedura di verifica che, nell'imperativo categorico, è raccomandata anche da Kant.

A tal proposito, dal punto di vista del kantismo ortodosso, potrebbe essere avanzata la seguente obiezione:

che senso può avere, oltrepassando la posizione di Kant, esigere dei discorsi *reali* di formazione del consenso come ottimale integrazione di senso del principio che stabilisce la conformità alle leggi della massima del comportamento (e dunque del principio che accerta le norme universalizzabili) se la capacità di consenso delle norme può essere accertata anche dal singolo attraverso l'esperimento mentale, apparentemente proprio nello stesso modo in cui, secondo Kant, si deve accertare la conformità alla legge delle massime del comportamento? Come appare chiaro, l'etica del discorso pone il singolo di fronte al seguente dilemma: o il consenso *reale* dei soggetti coinvolti nel suo risultato *fattuale* è criterio di validità di una norma (e con ciò anche di una massima del comportamento come norma valida); e allora tale consenso può essere sostituito in modo adeguato da un esperimento mentale *in foro interno*, né il singolo può mettere in discussione il consenso reale sulla base della sua *autonomia di coscienza*. Questo sembra implicare una ricaduta all'indietro di tipo collettivistico o comunitaristico rispetto al paradigma kantiano dell'autonomia. Oppure il paradigma dell'autonomia rimane valido e il singolo, in linea di principio, può mettere in questione ogni risultato fattuale di formazione reale del consenso, sulla base della sua visione dell'universalità, raggiunta attraverso l'esperimento mentale: in questo caso si rende inutile l'istanza - specifica dell'etica del discorso - di un reale consenso degli interessati (o, rispettivamente, in loro sostituzione, dei loro rappresentanti).

A mio avviso, la risposta a tale - apparente - dilemma sarà necessariamente la seguente: il postulato della formazione del consenso dell'etica del discorso mira ad una soluzione procedurale, che si colloca, per così dire, tra il comunitarismo-collettivismo e l'autonomismo monologico della coscienza. *L'autonomia della coscienza* del singolo resta così pienamente mantenuta nella misura in cui il

singolo interpreta fin da principio la sua autonomia - nel senso del paradigma dell'intersoggettività e rispettivamente della reciprocità - come un corrispondere - possibile e attuato - al consenso definitivo di una comunità ideale di comunicazione. In questa prospettiva il singolo può e deve, in linea di principio, commisurare ogni risultato fattuale di una reale formazione del consenso e metterlo possibilmente in questione. D'altra parte il singolo non può, in linea di principio, richiamandosi al punto di vista soggettivo della sua coscienza, rinunciare al discorso reale con cui si forma il consenso o interromperlo. Così facendo non farebbe valere la sua *autonomia*, ma soltanto la sua *idiosincrasia* a livello cognitivo e volitivo. Attraverso il '*sic jubeo, sic volo*' del richiamo alla coscienza, finirebbe per 'calpestare le radici dell'umanità', come ha osservato giustamente Hegel¹⁶.

Contestando al singolo il diritto di una riserva mentale della coscienza di fronte all'eticità sostanziale dello Stato¹⁷, Hegel ha senza dubbio sbarrato la strada al possibile riferimento universalistico all'umanità da parte della coscienza singolare. In tal modo Hegel (che certamente voleva salvare il *telos* dell'universalismo della libertà attraverso il progresso, garantito dalla filosofia della storia, della successione degli Stati) si è posto su quella strada che porta al sacrificio dell'universalismo kantiano in nome della sostanzialità e che oggi viene ripresa dal 'comunitarismo' neoaristotelico¹⁸. L'etica del discorso può essere qui intesa, a mio parere, come un tentativo di mediazione tra la ricerca kantiana e la ricerca hegeliana di un nuovo fondamento del *paradigma intersoggettivo della trascendentalità*.

Ciò per quanto riguarda la *fondazione della Parte A* dell'etica del discorso. Nel seguito desidero tuttavia approfondire la distinzione - a mio avviso necessaria - tra la *fondazione della Parte A* e della *Parte B* dell'etica del di-

scorso. Si mostrerà come questa distinzione, che deve qualificare l'etica del discorso come *etica della responsabilità riferita alla storia*, conduce non solo oltre Kant, ma allo stesso tempo oltre il classico concetto di un'etica deontica dei principi.

2.1. *Prima introduzione alla distinzione tra Parte A e Parte B dell'etica del discorso: l'etica del discorso come etica dei principi non astratta, ma riferita alla storia*

Se - come ho fatto - si prende le mosse dal riconoscimento che il 'regno dei fini' di Kant rappresenta in certa misura la *prefigurazione metafisica dell'a-priori della comunità ideale della comunicazione*, si deve necessariamente verificare la seguente circostanza: l'etica del discorso non procede solamente dall'analogo pragmatico-trascendentale del 'regno dei fini' - dalla comunità *ideale* della comunicazione anticipata controfattualmente -, ma anche, al tempo stesso, dall'*a-priori* rappresentato dalla 'fatticità' della comunità *reale* della comunicazione; ossia da una *forma di vita socio-culturale*, a cui ogni destinatario dell'etica appartiene già da sempre sulla base della sua *identità contingente*, ossia della sua nascita e della sua socializzazione. Questa differenza rispetto a Kant nasce, secondo me, dal fatto che la pragmatica trascendentale (in quanto teoria *postmetafisica*), vuole naturalmente evitare il dualismo kantiano della dottrina quasi-platonica e rispettivamente agostiniana dei 'due regni' e della relativa concezione, gravida di paradossi, dell'uomo come 'cittadino di due mondi', e ciò senza voler negare il contenuto fenomenico di verità della concezione dualistica - ossia il manifestarsi di una possibile tensione tra dovere e inclinazione. La pragmatica trascendentale deriva piuttosto, come si è già detto, dalla concezione kantiana se-

condo la quale un'etica come quella del *dovere* ha senso in generale soltanto per un essere che - come l'uomo finito - non è né un essere puramente razionale, né - come gli animali - un essere puramente dominato dalla sensibilità e dagli impulsi.

Da questo approccio, però, deriva a mio parere, una conseguenza, L'ipotesi di un *a-priori intersoggettivo*, prefigurato da Kant in certa misura soltanto nel 'regno dei fini' dev'essere fatta valere fin da principio nell'*intreccio* pragmatico-trascendentale dell'*a-priori* della comunità di comunicazione *ideale* anticipata e di quella *reale* storicamente condizionata. Si deve, per così dire, procedere da un approccio che stia al di qua dell'idealismo metafisico e del materialismo, in cui sia rispettato l'*a-priori ideale e l'a-priori fattuale* e la loro collocazione storica.

Tale approccio di un *a-priori quasi-dialettico* ha però una conseguenza sulla *fondazione ultima* dell'etica, che non ho ancora messo in luce nella spiegazione fin qui condotta della trasformazione della posizione di Kant in senso pragmatico-trascendentale. Già nel momento della *fondazione ultima* del principio dell'etica dev'essere rispettata non solo la *norma fondamentale della fondazione consensuale delle norme*, riconosciuta nell'*anticipazione controfattuale* dei rapporti ideali di comunicazione, ma anche, al tempo stesso la *norma fondamentale della responsabilità riferita alla storia* - ossia della *cura* - nei confronti della conservazione delle condizioni naturali di vita e delle acquisizioni storico-culturali della comunità reale della comunicazione, oggi fattualmente esistente; in particolare di quelle acquisizioni culturali grazie alle quali noi oggi entriamo fattualmente in discorsi argomentativi di fondazione consensuale di norme e possiamo presupporre che le condizioni discorsive ideali debbano essere non solo *anticipate controfattualmente*, ma anche *realizzate sufficientemente* in una misura tale per cui una

fondazione *postconvenzionale* di norme morali sia possibile sulla base di un *principio discorsivo universalmente valido*.

Se l'*a-priori* della comunità di comunicazione presupposto nell'etica del discorso dovesse venire concepito *soltanto* a partire dalla prospettiva metafisica del 'regno dei fini' kantiano, avrebbero certo ragione quei critici che riescono a scorgere in essa soltanto un *utopismo*, potenzialmente pericoloso: quei nuillerosi pragmatici che - proprio oggi - vorrebbero liquidare il progetto di un'etica universalmente valida dei principi a favore di un'etica *neoaristotelica o neohegeliana* - scettica sull'affermazione e sul rafforzamento riflessivo di un'eticità regionale e particolare, legata alle tradizioni, e dalla sua base di consenso meramente storica, contingente¹⁹. Di fronte a ciò, un'etica del discorso, fondata nell'*a-priori dialettico della comunità di comunicazione* può far valere anzitutto il fatto che essa rispetta fin da principio l'indagine dell'*ermeneutica filosofica* sull'*a-priori* della 'fatticità' e della 'storicità' dell'umano essere-nel-mondo (Heidegger) e della necessaria appartenenza a una determinata 'forma di vita' socioculturale (Wittgenstein) - certo senza trascurare o ignorare l'*a-priori non contingente dei presupposti universali della razionalità del discorso argomentativo*, come oggi - sulle orme di Heidegger e dell'ultimo Wittgenstein - accade dappertutto.

Inoltre, l'etica del discorso, che assume l'eredità di Heidegger, Gadamer, Peirce, G. H. Mead e Wittgenstein in versione *ermeneutico-trascedentale* e rispettivamente *pragmatico-trascedentale*, attribuisce valore anche alla seguente constatazione: il riconoscimento oggi possibile dell'*a-priori non contingente del discorso argomentativo*, che prima di ogni altra cosa rende possibile la filosofia e la scienza, rappresenta anche un *fatto storico*, che appartiene alla nostra eredità culturale. In questo senso il rico-

noscimento dell'*a-priori* universalistico del discorso appartiene anch'esso a quelle acquisizioni dell'evoluzione della civiltà, che noi, - in quanto argomentanti - abbiamo riconosciuto fin da principio di essere obbligati a custodire. Possiamo però dire di fare abbastanza per onorare quest'obbligo soltanto se noi, all'interno della ricostruzione della storia sociale e culturale dell'umanità, riconosciamo all'*a-priori del discorso* in quanto 'fatto della ragione' lo *status* di criterio teleologico-normativo.

È chiaro infatti che non si può contestare il fatto che *dobbiamo* ricostruire la storia sociale e culturale dell'umanità in modo da poter mostrare come il presupposto normativo della nostra ricostruzione - l'*a-priori del discorso*, che oggi appartiene alla fatticità del nostro essere-nel-mondo - sia esso stesso un risultato della storia. Ciò implica una ricostruzione storica *interna, orientata ad una comprensione razionale e valutativa* guidata dall'idea regolativa della meta - almeno parzialmente - raggiunta dall'affermarsi del *principio discorsivo*. Una tale ricostruzione *interna* deve avere in ogni momento la precedenza rispetto alla *spiegazione esterna* - che si giustifica solo come spiegazione complementare - della storia sulla base di fattori meramente causali (come ad esempio, *la volontà di potenza, l'impulso sessuale, i fattori economici di base*), e anche rispetto alla spiegazione della razionalità umana e rispettivamente dei processi storici di razionalizzazione in termini di mera *funzionalità sistemica*. Ogni rifiuto della *priorità della ricostruzione razionale-normativa* conduce in modo dimostrabile ad un'autocontraddizione performativa di quanti operano una tale ricostruzione, dal momento che essi non sono nella condizione di dare un posto nella storia al loro stesso agire. Ho definito questo atteggiamento come *principio di autoinclusione (Selbst-einholungsprinzip)* delle scienze sociali e storiche critiche²⁰. Sorprendentemente tale principio è stato infranto

non solo da parte dei *riduzionisti naturalisti* dell'età moderna (a partire da Hobbes), ma anche e proprio da parte dei così detti *postmodernisti* di oggi, che si appoggiano - fidando e compiacendosi troppo del paradosso - sull'artificio nietzschiano del totale smascheramento della ragione etica e di ogni altra forma della ragione²¹.

Dalla spiegazione fin qui condotta dell'*a-priori* quasi dialettico dell'intreccio di comunità ideale e reale della comunicazione deriva già una conseguenza che, a mio parere, giustifica la *ripartizione* architettonica *dell'etica in Parte A e Parte B*.

È chiaro che, a differenza di Kant, *l'etica del discorso* non può prendere le mosse dall'ideale normativo *di puri esseri razionali* o rispettivamente da una *comunità ideale di esseri razionali* separati dalla realtà e dalla storia. Ciò ha, a mio parere, la seguente conseguenza metodologica. L'etica del discorso - a differenza di ogni *pura etica deontologica dei principi* di derivazione kantiana - non può prendere le mosse da un *astratto punto di vista* fuori della storia - o da un *punto zero* della storia. Essa deve piuttosto tener conto che la storia umana - anche quella della morale e del diritto - ha già sempre avuto inizio e che la fondazione di norme concrete - per non parlare della loro applicazione alla situazione - può e deve sempre entrare in connessione con l'eticità storicamente concretatasi nelle forme di vita correnti. Con ciò l'etica del discorso non può e non vuole in alcun modo sacrificare il *punto di vista universalistico del dovere ideale* raggiunto da Kant. Anzi, come si è detto, essa è forse per la prima volta nelle condizioni di offrire una *fondazione ultima del principio di universalizzazione dell'etica* attraverso una decifrazione pragmatico-trascendentale del 'fatto della ragione', per così dire *a-priori*.

Da ciò consegue, a mio avviso, che l'etica del discorso deve esplicitare in primo luogo - nella sua *fondazione del-*

la *Parte A* - la trasformazione da me accennata del principio kantiano di universalizzazione dell'etica deontica: dunque la fondazione di un *principio formale-procedurale* - di una *metanorma* - della fondazione discorsiva di norme universalmente capaci di consenso. Ma, nello stesso tempo, l'etica del discorso deve spiegare nella *fondazione della Parte B* che, e rispettivamente come, la sua istanza di una fondazione consensuale delle norme possa collegarsi con i rapporti fattuali, con le situazioni nel senso di un'etica della responsabilità riferita alla storia.

Per assolvere questo compito si giustifica, a mio avviso, il fatto di prevedere la *fondazione di una parte specifica dell'etica* e di non identificarla semplicemente col *tradizionale problema dell'applicazione* delle norme morali - ossia con il problema della *phronesis* nel senso di Aristotele o della *facoltà di giudizio* nel senso di Kant. Il collegamento - richiesto nell'*a-priori* dialettico dell'intreccio - con la storia che dev'essere criticamente ricostruita va molto al di là della normale problematica della *phronesis* e rispettivamente della *facoltà di giudizio* quanto meno in questo senso: tale collegamento non può né ricorrere - nel senso dell'eticità convenzionale della *polis* aristotelica - alle relative *consuetudini applicative convenzionali*, né, come in Kant, può lasciare l'applicazione responsabile delle norme a una moralità di principi - del tutto astratta e quindi operante in modo tagliente nell'eticità convenzionale - che resta affidata alla *facoltà del giudizio dell'uomo comune*. Un uomo che, secondo Kant, deve poter sapere ciò che deve fare senza bisogno di una grande perspicacia o di molta scienza, tanto meno di 'discorsi applicativi'²².

Già questi accenni relativi al problema del *collegamento con la storia* indicano che qui si apre un compito che dev'essere adempiuto - secondo le possibilità - attraverso *discorsi reali*. Come avviene per i discorsi di fondazione

delle norme che devono mettere in evidenza il principio di universalizzazione, tali discorsi reali devono comprendere anche le conoscenze degli esperti sulle situazioni di fatto rilevanti. In questo campo si apre la possibilità e la necessità di una collaborazione della filosofia con le scienze empiriche in due dimensioni, che sono delineate dalla struttura del tempo: in primo luogo si tratta della collaborazione con quelle scienze naturali e sociali che sono in grado di fornire conoscenze orientative sul futuro, prognosticamente rilevanti (ad esempio: progressi che ipotizzano le conseguenze prevedibili di tipo dirette e indirette di misure, accordi e decisioni legislative; o, ancora: proiezione di calcolo sulla base di simulazione di scenari e simili); in secondo luogo si tratta di ricostruire - con l'aiuto delle scienze sociali e storiche empirico-ricostruttive (che procedono attraverso un'ermeneutica interna o una spiegazione esterna - la concreta situazione storica a cui deve riferirsi un'applicazione politicamente responsabile (nel senso più ampio del termine) dell'etica del discorso nel contesto di una particolare forma di vita. In questo caso si tratta tanto di un collegamento con le istituzioni (in primo luogo quelle giuridiche) quanto di un possibile collegamento con le realtà date - ricostruibili in termini storico-sociali - della coscienza morale. Un modello, relativamente già elaborato, per la possibile *cooperazione dell'etica filosofica con le scienze sociali* è rappresentato ad esempio dal tentativo di strutturare non solo *l'ontogenesi*, ma anche la *filogenesi* - che si intreccia in modo interdipendente con l'ontogenesi - della coscienza morale con l'aiuto della teoria degli stadi di Piaget/Kohlberg²³. In questo modo, anche il problema del passaggio storico alla morale post-convenzionale potrebbe essere trattato come un problema *dell'etica del discorso scientificamente informata*.

Non si deve dimenticare tuttavia che i riferimenti fin qui fatti al tema della mediazione storicizzata tra il prin-

cipio universalistico ideale dell'etica del discorso e la situazione concreta della comunità reale di comunicazione non hanno ancora messo in chiaro, in forma adeguata, la *sfida* che tale problema rappresenta per ogni etica tratta dai principi. In questo senso non ho neanche chiarito del tutto il motivo che mi ha spinto a distinguere la *fondazione della Parte A e della Parte B* dell'etica del discorso.

2. 2. *Seconda introduzione alla distinzione tra Parte A e Parte B dell'etica del discorso: l'etica del discorso come etica post-weberiana della responsabilità riferita alla storia*

Riprendendo la *logica dello sviluppo della coscienza morale* di Piaget/Kohlberg, il problema qui sotteso si può delineare all'incirca nel modo seguente. La dipendenza dell'*ontogenesi* della moralità individuale dalla *filogenesi* dell'eticità umana sembra manifestarsi in duplice forma.

In un primo senso - come ha sostenuto Kohlberg - già lo sviluppo della capacità di giudizio morale - detto in modo più preciso: il grado di sviluppo di tale capacità, raggiungibile dall'individuo - dipende dal processo di socializzazione e dunque dal grado di sviluppo filogenetico dell'eticità collettiva. (In una società tribale, in cui manca ancora la forma organizzata dello Stato, non ci si può aspettare che il singolo raggiunga una capacità di giudizio morale nel senso dello 'stadio 4' (*Law and Order*); e in una società, in cui non si è ancora avuta una critica delle istituzioni come quella operata dall'illuminismo razionale, non ci si può normalmente attendere che il singolo raggiunga uno stadio post-convenzionale nello sviluppo della sua capacità di giudizio). In ogni caso, questa dipendenza - pur rilevante sul piano pedagogico - non è decisiva per il nostro problema; essa infatti non ha evitato ma al contrario ha contribuito a rendere possibile che, nelle moder-

ne società post-illuministiche, parti della popolazione abbiano raggiunto stadi morali post-convenzionali, benché la parte preponderante della popolazione, secondo la valutazione di Kohlberg, rimanesse ferma agli stadi convenzionali 3 e 4.

Decisamente importante per il nostro problema è invece la seconda forma di dipendenza: *la dipendenza delle condizioni applicative proprio anche della competenza morale* - raggiunta da parte della popolazione mondiale - *dal livello dell'eticità collettiva* - in particolare dal livello delle istituzioni giuridiche e della loro effettività o rispettivamente dell'accettazione sociale delle stesse. Ad esempio: in che modo un singolo deve applicare la competenza di una morale '*law and order*' - come quella di un funzionario fedele al senso del dovere - in una società in cui lo Stato di Diritto non sia ancora realizzato o non funzioni? Deve forse rinunciare ad agire con mezzi illegali o facendo ricorso alla corruzione a costo della sua famiglia indigente, quando a stento si trova uno che faccia lo stesso; deve forse pagare da solo le tasse onestamente, quando gli altri non lo fanno? Oppure: nelle condizioni della guerra civile o dello stato di natura che continua a regnare tra gli Stati un politico deve forse applicare il *principio normativo della soluzione dei conflitti dell'etica del discorso*? Sul piano delle *trattative*, è in grado e, rispettivamente, gli è consentito di rinunciare da sé alla *razionalità strategico-strumentale* del rappresentante di interessi, per trasformare il dialogo nel senso dell'etica del discorso e delle sue norme di *formazione puramente argomentativa del consenso relativamente alle pretese di validità*?

La risposta a tali domande può essere, a mio avviso, soltanto la seguente: il singolo non è in grado di fare qualcosa del genere senza venire sconfitto come soggetto agente, né gli è *consentito farlo*, se si suppone che di regola egli ha da considerare le cose non solo per se stesso, ma anche

per un sistema, a lui affidato, che deve provvedere al proprio sostentamento e difesa - famiglia, gruppo di interessi, Stato; In altre parole: *non si può moralmente pretendere* dal singolo che egli debba agire secondo un principio morale di valore incondizionato senza una considerazione responsabile dei risultati prevedibili delle sue azioni e delle conseguenze. Questo è il noto punto di differenziazione tra 'etica della convinzione' ed 'etica della responsabilità', che ha sottolineato Max Weber - tra gli altri anche contro l'etica del 'Discorso della montagna' e contro Kant²⁴. Noi possiamo cercare di riformulare questo punto nel senso della nostra problematica della *mediazione tra etica dei principi e storia*: il conflitto tra etica della convinzione ed etica della responsabilità (delle conseguenze) sorge sempre quando non sono date le condizioni sociali per l'applicazione di un determinato grado di sviluppo della competenza di formulare un giudizio morale.

Se si formula in questo modo il problema di Weber si vede anche nello stesso momento che questo dilemma non entra ancora in gioco ai livelli convenzionali dello sviluppo della morale - cioè al livello 3 e 4 di Kohlberg; perchè qui - ossia nella morale arcaica dei vincoli associativi di sangue Come anche nella morale 'delle api' '*Law and Order*' delle società preilluministiche statualmente organizzate, le condizioni di applicazione della morale sono sorte contemporaneamente alla morale stessa e le consuetudini d'uso sono perciò, in un certo senso, 'intrecciate', nell'ambito di una *forma di vita*, al senso delle norme stesse - così come Wittgenstein ha Supposto per tutte le regole.

Hegel ha descritto in modo chiaro questi rapporti nella sua caratterizzazione della 'eticità sostanziale senza pregiudizi' dei greci prima dell'avvento di Socrate. Nello 'spirito' di questa eticità, sono contenuti anche in certa misura i criteri di applicazione della morale. Ciò si fonda sul fatto che "lo spirito incolto si attiene al contenuto della

sua coscienza non così come tale contenuto gli appare in essa, ma nel senso che tale contenuto è per lui, in quanto spirito, un contenuto acquisito o che egli, in quanto spirito, corregge egli stesso ciò che nella sua coscienza è ingiusto... ad esempio nella coscienza vige come comandamento del dovere il 'tu non uccidere'; è legge universale; se si interroga la coscienza, essa risponderà che questo è un obbligo. Ma la stessa coscienza - se in essa non abita uno spirito vile - in guerra si scaglierà coraggiosamente contro i nemici e li colpirà a morte; in tal caso, se la si interroga, se uccidere i nemici sia un obbligo, risponderà di sì... Ma se si troverà alle prese con degli avversari negli affari privati, non le verrà in mente quest'obbligo di uccidere i nemici. Possiamo dunque definire questo lo spirito che al momento giusto le impone ora una cosa ora il suo contrario; è spirito, ma coscienza non spirituale"²⁵.

Nello 'spirito incolto' della *ingenua eticità sostanziale* è già sempre contenuto, secondo Hegel, il sapere relativo alle eccezioni nella applicazione delle norme riferite alle situazioni concrete; tuttavia il prezzo per questa *sicurezza nel comportamento* di una forma di vita pre-illuministica è costituito dalla limitazione, razionalmente ingiustificata, della pretesa di universalità della validità delle norme morali. Più precisamente: la giustificazione inespressa della limitazione sta nel compromesso - diverso da forma di vita a forma di vita - tra le pretese morali di validità e le esigenze funzionali - interessi di forza, interessi economici, e così via - dei sistemi sociali che devono provvedere al proprio sostentamento, che sono inscindibili dalle forme di vita.

Se si pone il problema weberiano dell'etica della responsabilità in questa forma non più astratta, ma storicamente differenziabile, si chiarisce anzitutto in che cosa consista il progresso dello *Stato di Diritto* per l'applicazione di un *principio morale*. In senso proprio, lo Stato

di Diritto non ha propriamente reso possibile - come suggerisce ancora oggi la prospettiva hobbesiana - una convivenza pacifica tra uomini che perseguono soltanto il loro interesse personale. (Questa supposizione estremizzata ulteriormente da Kant - secondo il quale uno Stato di Diritto dovrebbe poter essere istituito "per un popolo di demoni, se essi avessero soltanto l'intelletto" - rappresenta, per così dire, una mera utopia; perchè in uno Stato così fatto anche il Sovrano dovrebbe essere un diavolo con l'intelletto; e in questo modo tutti i cittadini stipulerebbero un *pactum societatis* e un *pactum dominationis*, così come ogni altro patto, con una riserva criminale. In breve, lo 'stato di natura' del *bellum omnium contra omnes* immaginato da Hobbes resterebbe del tutto immutato). Ciò che lo Stato di Diritto ha reso possibile è piuttosto questo: sotto la protezione dello Stato di Diritto dotato del monopolio della forza, gli uomini - che non sono mai *soltanto* soggetti dell'agire strategico ('lupi' nel senso di Hobbes), ma anche esseri viventi nella 'socievole insocievolezza' (Kant), ossia inclini al conflitto ma dotati di 'senso di giustizia' (Rawls) - *compiono* azioni morali in misura assai più elevata che in passato (il che significa che *rispondono* di esse!) benché lo Stato esiga da loro soltanto un comportamento esteriormente conforme alle leggi e non un agire morale 'per dovere'.

Questa conquista, rilevante sul piano morale, dello Stato di Diritto (che si è differenziato in un processo storicamente e logicamente contemporaneo a quello che ha differenziato la morale dei principi di tipo post-convenzionale dalla 'eticità' preilluministica) è però un fenomeno che, nell'ambito della *Parte A* (quella ideale-astratta) dell'etica del discorso, non si può fondare, ossia giustificare normativamente. Il prezzo al quale lo Stato di Diritto rende possibile il comportamento morale sta nel fatto che in esso devono essere fondate e affermate norme, la cui

validità (avente forza coercitiva sul piano giuridico!) non riposa più - come previsto idealmente dall'etica del discorso nel processo di fondazione delle norme - solo sul riconoscimento (accettazione) pacifico (spontaneo) da parte degli interessati, ma piuttosto sul riconoscimento da parte degli interessati e da parte del potere coercitivo dello Stato di Diritto²⁶. Certamente si suppone che *questo* - legittimo! - potere coercitivo sia esso stesso *capace di consenso (riconoscibile)* da parte di tutti gli interessati; e proprio in ciò sta la fondazione (giustificazione normativa) della coercizione attraverso sanzioni delle norme giuridiche, operata dall'etica del discorso. Questa fondazione ha luogo già nel senso della *fondazione della Parte B* dell'etica del discorso come etica della responsabilità riferita alla storia, che fa i conti con la non-datità delle condizioni di applicazione della *fondazione* ideale-astratta *della Parte A* dell'etica del discorso - della regolamentazione di tutti i conflitti attraverso un discorso libero dal ricorso alla forza (o al dominio) - e giustifica la violenza legittima come anti-violenza - efficace anche strategicamente²⁷.

Ora, però, non si può certo dire che il problema sollevato da Max Weber dell'inapplicabilità di una pura etica dei principi come etica dell'agire responsabile sarebbe già risolto dalla funzione dello Stato di Diritto nel rendere possibile la morale. Ciò non si potrebbe dire nemmeno in uno Stato di Diritto che funzionasse in modo ottimale. Un tale Stato di Diritto non può esistere al presente per il fatto che non si è ancora realizzata la condizione presupposta da Kant, ossia l'affermazione di un ordinamento giuridico che abbraccia l'intero mondo civile²⁸. Come si potrebbe allora ricostruire, sul piano dello sviluppo logico, il problema di un'etica dell'agire responsabile, se lo si concepisce come problema del fatto che le condizioni di applicazione di un'etica universalistica dei principi non sono (ancora) date?

Non appena - con Kant - ci si muove sul piano di un'etica universalistica dei principi - di grado 6, il più elevato secondo Kohlberg, della competenza morale post-convenzionale -, non si può più parlare, come si è accennato, di un 'intreccio', condizionato dalle forme di vita, tra il senso delle norme e le relative consuetudini applicative²⁹, dato che la *pretesa universale di validità della moralità deontica* come tale porta con sé, come principio consapevole, anche la *pretesa di porre da sé condizioni limitanti per ogni forma di vita*. Perciò, in questo caso, non ci si può più aspettare che la *facoltà del giudizio - o phronesis* - nel senso di una sicurezza convenzionale di comportamento sappia determinare le eccezioni rispetto all'applicabilità dei doveri morali incondizionati. Si deve piuttosto riconoscere che è *anzitutto* pienamente conseguenziale il fatto che Kant tragga dall'imperativo categorico dei doveri validi in modo 'imprescindibile' - ossia senza eccezione -, l'obbligo negativo relativo al rifiuto di mentire.

Di fatto, come dice Kant, non si può pensare in modo privo di contraddizione una legge nel senso della menzogna in generale. E questo non vuol dire, come intende Hegel, che la legge etica debba venire ricondotta al principio puramente formale di non contraddizione *A e non-A*, ma vuol dire che, *nelle condizioni di una comunità ideale di comunicazione*, pensata, come in Kant, come 'regno dei fini', la menzogna significherebbe di fatto l'*autosoppressione performativa della comunicazione* - ed anche dell'autocomprensione nel pensiero singolare! È noto che Kant era pronto a trarre tutte le conseguenze da un tale approccio - certo - sorprendentemente - anche in una situazione reale in cui, ipoteticamente, le condizioni di una ideale comunità di comunicazione fossero capovolte fin dall'inizio nel loro contrario, come ad esempio nel caso in cui si domandasse a un presunto assassino il luogo di soggiorno della sua vittima innocente³⁰. In un modo rigoro-

samente coerente con questa impostazione, egli credeva anche di poter raccomandare una soluzione al problema della 'politica morale' in linea col principio '*fiat justitia, pereat mundus*'³¹.

A questo proposito, a mio modo di vedere, si mostra con tutta chiarezza il fatto che Kant, con la sua *versione metafisicamente orientata del principio etico universalistico*, non era ancora in grado di pensare il problema della *responsabilità riferita alla storia dell'applicazione di un'etica post-convenzionale dei principi*. Nella reale comunità di comunicazione, storicamente condizionata, proprio *le condizioni di applicazione* di un'etica della comunità ideale di comunicazione non sono ancora *date* in alcun modo. E non possono nemmeno essere create attraverso un *nuovo inizio razionale* nel senso del principio di universalizzazione riconosciuto da tutti, come talvolta suppongono i pacifisti. Perché nessun politico responsabile è in grado, né è a lui lecito sostenere il rischio delle conseguenze di una tale *azione preliminare assoluta*.

In breve: si mostra qui con chiarezza impressionante che un'etica *deontologica dei principi*, che astrae dalla storia o che procede da un fittizio punto zero della storia, può figurare nel migliore dei casi come *fondazione della Parte A* dell'etica del discorso nel suo complesso. Il problema dell'applicazione responsabile, storica, di una tale etica potrebbe essere risolto - ammesso che lo possa - soltanto dalla *fondazione di una Parte B* caratterizzata da un'etica della responsabilità.

Si pone qui naturalmente con urgenza la domanda decisiva relativa al rapporto tra l'*etica del discorso* e la problematica, sopra delineata, di una responsabilità storica dell'etica nei confronti della propria applicazione. Forse che non dovrebbe essere possibile per l'etica del discorso riuscire a risolvere il problema sollevato, già facendo ricorso alla *trasformazione del principio dell'etica kantiana*

in senso post-metafisico e riferendo fin dall'inizio tale principio al discorso - ad esempio in forza del fatto che essa, diversamente da Kant, accoglie la responsabilità delle conseguenze dell'applicazione delle norme già nel principio di universalizzazione?

In questo senso, J. Habermas ha proposto la seguente formulazione del principio di universalizzazione dell'etica del discorso (U):

"(U) Ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari, che derivano presumibilmente dalla sua 'universale' osservanza per il soddisfacimento degli interessi di *ogni* singolo, possano venire accettati senza coercizione da tutti i soggetti coinvolti"³².

Con questo si può ritenere risolto il problema da me esposto in precedenza? Quest'ammissione potrebbe, a mio parere, fondarsi su un fraintendimento del problema. Di fatto, la formulazione del principio (U) proposta da Habermas sembra esprimere un'adeguata trasformazione del principio di universalizzazione dell'etica kantiana nel senso dell'etica del discorso. Fin qui posso concordare con tale formulazione. Tuttavia, con essa si indica soltanto *l'analogo sul piano dell'etica del discorso dell'imperativo categorico di Kant* nella fondazione della *Parte A* dell'etica del discorso, ma non certo un principio nel senso della *responsabilità, riferita alla storia, dell'etica del discorso in ordine alla sua applicazione*. Perché il prendere in considerazione - atto senza dubbio giusto e necessario - la responsabilità delle conseguenze nel principio di universalizzazione dell'etica del discorso presuppone già sempre che il principio può e dev'essere applicato già oggi stesso - ad esempio in ogni caso di *regolamentazione dei conflitti*. Ma proprio questo - almeno nel così detto ambito politico - non è chiaramente possibile né auspicabile sul piano dell'etica della responsabilità dato che le condizioni di ap-

plicazione dell'etica del discorso non sono ancora storicamente realizzate. Qui si mostra anche che il prende re in considerazione la responsabilità delle conseguenze nel principio di universalizzazione dell'etica del discorso riguarda soltanto la *fondazione della Parte A* dell'etica, non certo il problema che dovrebbe essere risolto nella *Parte B: la responsabilità storica dell'etica del discorso nei confronti della propria applicazione*³³.

Ma si può dare in generale la *fondazione della Parte B* che abbiamo postulato? Non si manifesta qui piuttosto l'impossibilità pratica di un'applicazione dell'etica del discorso universalistica nelle condizioni della *conditio humana*? In linea di principio non si deve forse limitare la possibilità di applicazione e con essa anche l'obbligatorietà della regolamentazione discorsivo-consensuale dei conflitti all'ambito di una *particolare forma di vita* - e precisamente di quella forma di vita, che ha sviluppato da sé - nell'ambito della sua 'eticità sostanziale' - l'usanza di una regolamentazione discorsivo-consensuale dei conflitti?

Di fatto abbiamo raggiunto qui, ancora una volta, un punto nella discussione contemporanea, in cui le obiezioni che i pragmatici neoaristotelici e neohegeliani rivolgono ad ogni norma di *etica universalistica dei principi* si rivolgono anche contro *l'etica del discorso* e ad essa contrappongono la necessità di prendere le mosse da una *eticità legata alle tradizioni* e da una *base consensuale* storicamente *contingente*. Che cosa si può rispondere a tali obiezioni? Dobbiamo ammettere che la validità del principio etico discorsivo - già da sempre riconosciuta nell'argomentare - è essa stessa limitata in senso particolare? Che tale validità vale soltanto per quella forma artificiale di vita che è il *discorso argomentativo* e non per la regolamentazione consensuale di tutti i conflitti normativi della comunicazione dei mondi vitali, dal momento che questa ha raggiunto la sua possibile forma riflessiva nel

discorso argomentativo? Dobbiamo ammettere, ad esempio, che l'idea post-illuministica dei *diritti umani* -e, a partire da questa, l'idea, sostenuta da Kant, di una *comunità giuridica che abbraccia tutto il mondo civile* da realizzarsi progressivamente - debba limitare la sua validità morale alla forma di vita occidentale, nella quale essa ha raggiunto la sua più chiara articolazione sul piano storico e la sua realizzazione approssimativa?

Io penso che la risposta dell'etica del discorso nella *fondazione della Parte B* possa e debba suonare diversamente:

Anzitutto, è necessario ammettere due cose:

1. *L'applicazione* del principio dell'etica del discorso - ad esempio, il praticare una regolamentazione discorsivo-consensuale dei conflitti, che sarebbe rigidamente separata dall'applicazione di una razionalità strategica dell'agire - si può realizzare - approssimativamente - soltanto là dove i rapporti locali dell'eticità e del diritto la rendono possibile. (In genere si deve dire che le forme post-convenzionali della competenza morale da giudicare da parte del singolo possono venire praticate performativamente sempre e soltanto nella misura in cui le forme collettive di vita lo *consentono*).

2. Perciò si deve anche ammettere che norme contenutistiche fondamentali di un ordinamento di giustizia filosoficamente fondabile - quali, ad esempio, i due famosi principi di giustizia di J. Rawls³⁴ - non possono venire mai dedotti *da soli dal principio dell'etica del discorso* e dalla sua applicazione in un discorso di fondazione di norme ideali (pratiche). Essi devono *sempre* essere colti *contemporaneamente anche* come risultato della connessione alla *tradizione del diritto e dell'eticità di una determinata forma di vita* già esistente³⁵.

Tuttavia, da tutto ciò non consegue affatto che la *validità* universale, già da sempre riconosciuta, del principio

etico discorsivo debba venire messa in questione o debba venire limitata. Ne consegue piuttosto, a mio avviso, che, nella *fondazione della Parte B* dell'etica del discorso, il principio etico discorsivo ha esso stesso già un altro *significato* rispetto a quello assunto nella *fondazione della Parte A*. Tale principio non può più venire presupposto come *base di una norma procedurale fondamentale già applicabile, appartenente ad un'etica deontica*, che delimita di fatto *le valutazioni e gli orientamenti* individuali degli uomini senza tuttavia pregiudicarli. Nella fondazione della *Parte B*, il principio etico discorsivo deve piuttosto essere considerato come un valore che può fungere da misura di un *principio teleologico complementare* del principio discorsivo³⁶. Nella misura in cui non sono ancora realizzate le condizioni collettive di applicazione di un'etica post-convenzionale del discorso, coloro che hanno raggiunto sul piano filosofico-discorsivo la comprensione dell'universale validità del principio etico discorsivo, sono obbligati in un duplice modo a tener conto contemporaneamente del *principio discorsivo deontico e di una responsabilità legata alla storia*.

1. *Da un lato*, essi devono - per responsabilità nei confronti dei membri individuali e/o collettivi della comunità reale di comunicazione ad essi affidati - mediare la disposizione alla soluzione consensuale-discorsiva dei conflitti di interesse, *commisurata alla valutazione della situazione, con la disposizione all'agire strategico*. Così, ad esempio, nel caso in cui abbiamo a che fare con un criminale o con un'organizzazione come la *Gestapo*, essi non potranno rinunciare a mentire, ingannare o perfino a ricorrere alla violenza, ma dovranno cercare di agire strategicamente in modo adeguato alla situazione - in modo cioè che la massima del loro agire possa venire considerata come norma capace di consenso se non in un discorso *reale*, almeno in

un fittizio discorso *ideale* da tutti i soggetti di buona volontà coinvolti.

In questo senso si potrebbe parlare di una *estensione del principio di universalizzazione dell'etica del discorso all'ambito della realizzazione pratica, possibile in un determinato momento, dell'interazione consensuale*³⁷. In ogni caso, con questa disposizione a fronteggiare le situazioni in modo adeguato ricorrendo a soluzioni d'emergenza - disposizione che ha il suo contraltare politico nella disposizione a gestire le situazioni di crisi in modo moralmente sostenibile - la funzione *teleologica* discriminante del principio discorsivo nella *fondazione della Parte B* dell'etica del discorso non è ancora affatto determinata a sufficienza.

2. Chi comprende la *differenza* tra la situazione storicamente determinata della comunità *reale* di comunicazione e la situazione *ideale* già sempre anticipata controfattualmente in cui sarebbero date le condizioni di applicazione dell'etica del discorso - e tale comprensione è ineliminabile sul piano del discorso filosofico - riconosce sempre anche nello stesso tempo di essere obbligato *a collaborare ad eliminare in modo progressivo e duraturo tale differenza*. E solo con questo riconoscimento dell'esigenza di un impegno della volontà a favore del *valore* e del *fine* della realizzazione delle condizioni di applicazione del principio etico discorsivo, tale principio acquista il suo *nuovo significato nella fondazione della Parte B* dell'etica del discorso.

Si riconosce facilmente che a questo punto viene definitivamente superato il concetto di un'etica dei principi *puramente deontica*, che fa astrazione dalla storia; e può sorgere il sospetto che l'*etica* debba venire 'superata' (*aufgehoben*) ancora una volta - come nel marxismo ortodosso - nella *filosofia speculativa della storia*. Giustamente Popper ha criticato questo 'storicismo' e 'futurismo' eti-

co come perversione della storia³⁸. Ma con un tale *storicismismo la fondazione della Parte B* dell'etica del discorso non ha nulla a che vedere. Qui l'etica non viene 'superata' nel 'sapere del cammino necessario della storia' e il *dovere* che obbliga tutti in tutti i tempi non viene sostituito dal sapere di funzionario relativo a ciò che è *storicamente necessario*; al contrario: dall'etica viene derivato un principio del dovere che è obbligatorio in ogni tempo e che - come Kant ha previsto - rende doveroso un impegno per il progresso morale, capace di resistere ad ogni frustrazione. Questo principio addossa l'onere della sua confutazione a chi sostiene la tesi dell'impossibilità del progresso morale³⁹.

All'obbligazione verso una *collaborazione per la realizzazione in modo progressivo e duraturo dell'etica del discorso* naturalmente non è connessa nemmeno l'attesa di una 'rivoluzione mondiale' e di un 'regno della libertà' da istituirsi attraverso di essa. Perché la situazione - già sempre da noi anticipata controfattualmente nell'argomentare - di una comunità ideale di comunicazione non indica una *utopia sociale*⁴⁰. Da un lato, essa riguarda soltanto le *condizioni ideali della possibile formazione del consenso attorno alle norme*, e fa dipendere la concreta formazione della società da decisioni fallibili e rivedibili dai soggetti al momento coinvolti; dall'altro, l'auspicata realizzazione delle condizioni ideali di comunicazione è solo una 'idea regolativa', la cui piena realizzazione nel mondo dell'esperienza spazio-temporale non ci si può, secondo Kant, nemmeno rappresentare.

Se ci si vuol procurare una visione corretta del senso di quella collaborazione richiesta per il progresso morale nel senso della fondazione della *Parte B*, si è portati a tornare ancora una volta alla nostra prima esoterica illustrazione dell'attualità dell'etica del discorso nel nostro tempo. Abbiamo all'inizio accennato ai numerosi, quasi innumerevoli convegni e conferenze, in cui oggi viene presa in consi-

derazione, almeno sul piano ideologico, una norma procedurale nel senso del principio etico discorsivo. Sarebbe a mio parere un grande risultato se si potesse contribuire a far sì che questa anticipazione ideologica potesse venire mantenuta sulla lunga distanza, sia pur in modo approssimativo - ad esempio, attraverso il fatto che le componenti strategiche delle trattative di questi colloqui e di queste conferenze si lasciassero a poco a poco convertire in elementi discorsivi.

NOTE

*Tale testo era già stato tradotto in italiano col titolo: *Ragione comunicativa e etica*, in "Itinerari", n. 30 (1992), pp. 3-25. La presente traduzione è stata integralmente rifatta da M. NICOLETTI.

¹Cfr. J. HABERMAS, *Diskursethik, in Maralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, pp. 53-126.

²Cfr. K. O. APEL, *Das Apiori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, vol. II, pp. 358-436.

³Cfr. i miei contributi in K. O. APEL — D. BOHLER- G. KADELBACH, *Funkkolleg: Praktische Philosophie / Ethik: Dialogue*, Frankfurt 1984, vol. I. K. O. APEL-D.BoHLER-G.REBEL, *Funkkolleg: Praktische Philosophie / Ethik: Studentexte*, Weinheim u. Basel 1984, vol. I. Inoltre, K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988. ID., *The Need For, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of Co-Responsability*.

⁴Questa sarebbe la riserva dell'etica del discorso nei confronti di una capitolazione della (cor)responsabilità umana di fronte all'*autopoiesi* delle 'istituzioni', della 'forza delle cose' o dei 'sistemi' funzionali.

⁵Cfr. ad esempio, O. HOFFE, in *Funkkolleg: Praktische Philosophie / Ethik: Studentexte*, cit., vol. II, p. 540 s., e la mia risposta, *ivi*, p. 620.

⁶*Ibid.*, p. 326 s.

⁷Cfr. V. KUHLMANN, *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik*, in *Zur Rekonstruktion der Praktischen Philosophie*, a cura di K. O. APEL E R. POZZO, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

⁸Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege*, Den Haag 1963, 2 ed., V Meditazione.

⁹Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Berlin 1968, vol. IV, p. 433 s.

¹⁰Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, cit., vol. V, p. 46 s.

¹¹Cfr., su questo, in modo più particolareggiato, W. KUHLMANN, *Ist eine philosophische Letzbegründung moralischer Normen möglich?*, in *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Studientexte*, cit., vol. II, pp. 572-605; K. O. APEL, *Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in *Wissenschaft und Ethik*, a cura di E. BRAUN, Frankfurt 1986, pp. 11-52. ID., *Grenzen der Diskursethik?*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", XL(1986), pp. 3-31.

¹²Per una discussione dell'obiezione secondo cui i presupposti morali inevitabili e inconfutabili nel discorso 'alleggerito dall'azione' potrebbero essere irrilevanti per la soluzione (argomentativa!) di conflitti di interesse all'esterno del discorso, cfr. K. O., APEL, *Warum Transzendente Sprachpragmatik?*, in *Freiheit als praktischer Prinzip*, a cura di H. M. BAUMGARTNER, Frankfurt-München 1979, pp. 13-43. ID., *Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterschieden?*, in *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, a cura di K. O. APEL e W. VAN REIJEN, Bochum 1984, pp. 23-80. ID., *Faktische Anerkennung oder Einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einen Intellektualistischen Fehlschluss?* in *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, cit.

¹³Caratteristici per mostrare il fallimento dell'intuizione fondamentale dei discorsi con gli esempi empirici addotti in senso contrario da A. LEIST, *Diesseits der 'Transzendentalpragmatik': gibt es sprachpragmatische Argumente für Moral?*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", XLIII (1989), pp. 301-317, nei quali non sono realizzate le condizioni normative della possibilità di un discorso senza riserve e senza limiti relativo alla formazione del consenso: ad esempio, quando uno scienziato è ricattato da terroristi o dal potere politico o quando un razzista bianco intavola con un nero un presunto 'discorso' in cui il bianco non è pronto a mettere in questione discorsivamente i suoi pregiudizi razzisti. Questi esempi empirici di 'discorso', che si potrebbero moltiplicare all'infinito, sono secondo me assai rilevanti per il problema dell'*applicazione* dell'etica del discorso (cfr. quanto in questo saggio viene detto sulla *Parte B dell'etica!*), ma per quanto riguarda la situazione fondativa (per così dire la '*original situation*') - intesa nel senso della pragma-

tica trascendentale - dell'etica del discorso (che precede anche ogni differenziazione - da fondare anch'essa sul piano discorsivo - del discorso argomentativo in discorsi 'teoretici' e 'pratici') questi esempi sono irrilevanti.

La risposta riflessiva relativa alla fondazione ultima è legata alla presupposizione dialogica del serio interrogare nel senso della disponibilità illimitata e senza riserve all'accordo sulle pretese di validità. Tale risposta non può, né ha bisogno di essere data nel caso di un interrogare di tipo diverso (sarebbe pragmaticamente assurdo). Così, ad esempio, essa non viene data in generale di fronte a chi rifiuta il discorso - così intendo, diversamente da Leist, l'atteggiamento degli ateniesi descritto da Tucidide nelle loro 'trattative' con i Meli. Ma chi rifiuta fin dall'inizio il discorso relativo alle pretese di validità e si pone sul piano della forza, non può non argomentare, così come non può non farlo colui che, da presunto scettico, tace in linea di principio per precauzione. In tutti questi casi, il partner rilevante per chi sostiene l'etica del discorso non è l'interlocutore ipotizzato come possibile (il ricattatore, il razzista, il partner delle trattative che si pone sul piano della forza), ma è soltanto colui che - si suppone in un discorso argomentativo senza riserve e limiti - introduce come esempi tali partner ipotetici, ossia, ad esempio, lo stesso A. Leist. Dalla sua 'riflessione rigorosa' dipende tutto. Come ha detto Wittgenstein: "Ci deve sempre essere un angelo buono!" - ciò accade anche proprio nel discorso filosofico.

¹⁴Cfr. W. KUHLMANN, *Reflexive Letzbe gründung*, Freiburg-München 1985.

¹⁵Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960. ID., *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in *Kleine Schriften*, I, Tübingen 1967, p. 179 s. B. WILIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, 3 ed. A. MAC INTYRE, *After Virtue*, London 1985, 3 ed. ID., *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988. R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press 1989. E le critiche relative in K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit.

¹⁶Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, Frankfurt, p. 64 s. Cfr. anche ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 137 e 139.

¹⁷Sul rapporto tra autonomia della coscienza e discorso, nella storia della filosofia, cfr. D. BOHLER, in *Funkkolleg: Praktische Philosophie / Ethik*, cit., vol: II, p. 347 s.

¹⁸Cfr. ad esempio, i lavori di A. Mac Intyre.

¹⁹Cfr. i lavori citati alla nota 15.

²⁰Cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit. Indice degli argomenti.

²¹Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985. K. O. APEL, *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in "Concordia", n. 11 (1987), pp. 2-23.

²²Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede*.

²³Su questo, cfr. L. KOHLBERG, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981. J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion der Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, specialmente il cap. II. K. EDER, *Die Entstehung statlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt 1976. ID., *Geschichte als Lernprozess*, Frankfurt 1985. W. EDELSTEIN - J. HABERMAS, *Sozial Interaktion und Soziales Verstehen*, Frankfurt 1984. AA. VV., *Transformation und Entwicklung*, a cura di F. OSER, R. FALKE, O. HOFFE, Frankfurt 1986. K. O. APEL, *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der Höchsten Stufe einer Entwicklungslogik der moralischen Bewusstsein*, in *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 306-369.

²⁴Cfr. MAX WEBER, *Politik als Beruf*, in *Ges. Pol. Schriften*, Tübingen 1985, 2 ed. ID., *Ges. Aufs. zur Religionssoziologie*, Tübingen 1972, vol I, p. 554. Ed anche W. SCHUCHTER, *Rationalismus als Weltbeherrschung*, Frankfurt 1980, p. 55 s.

²⁵Cfr. G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Frankfurt 1971, vol. 18, p. 486.

²⁶Se l'etica del discorso consistesse soltanto nella *fondazione della Parte A*, avrebbe ragione ad avanzare riserve nei confronti dell'etica del discorso, O. HOFFE, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt 1987. In questo libro egli solleva in modo appropriato la questione relativa alla possibilità di una fondazione filosofica (ossia di una giustificazione etica) della forza di coercizione connessa con le norme giuridiche.

²⁷Su questo punto, cfr. K. O. APEL, *Die Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik*, in *Diskursethik, Recht und Politik*, Frankfurt 1992.

²⁸Cfr. I. KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Werke*, Akad. Textausg., vol. VIII, pp. 15-32.

²⁹Quest'obiezione è rivolta, con D. Böhler, in modo deciso contro la relativizzazione - forse wittgensteiniana - del senso dell'imperativo categorico, che nel suo saggio suggerisce V. ROSSVAER, *Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen*, in *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder transzendentalpragmatik?*, Frankfurt 1986, p. 187 s, e 261 s.

³⁰Cfr. I. KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zulügen*, in *Werke*, cit. pp. 411-422.

³¹Cfr. I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, Appendice I, cit., p. 378 s.

³²J. HABERMAS, *Über Moralität und Sittlichkeit*, in *Rationalität*, a cura di H. SCHNADELBACH, Frankfurt 1984, pp. 218-235. ID., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, cit., p. 75 s e 103 s.

³³Questo è il problema che ho sollevato in *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 103 s.

³⁴Cfr. J. RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1979, cap. 2.

³⁵In questo modo è possibile un'alternativa complementare alla rassegnazione storico-relativistica dell'ultimo J. RAWLS, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in "Philosophy and Public Affairs", XIV(1985), pp. 225-251; e alla sua radicale estremizzazione operata da R. RORTY, *The Priority of Democracy to Philosophy*, in *Virginia Statue of Religious Freedom*, a cura di M. PETERSON E R. VAUGHAN, Cambridge 1987. Cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 398 s.

³⁶Cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung* cit., p. 146 s.

³⁷Forse anche K. GUNTHER, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt 1988, è fondamentalmente d'accordo nell'ammettere la possibilità di una tale estensione del principio di universalizzazione dell'etica del discorso. Non ne sono tuttavia certo, per il fatto che Günther sembra considerare come una 'drammatizzazione' non necessaria la problematica da me definita della *fondazione della Parte B dell'etica del discorso*.

³⁸K. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1979, 5 ed., p. 43 s.

³⁹Cfr. I. KANT, *Das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Akad. Textausg.*, VII, p. 308 s.

⁴⁰Cfr. K. O. APEL, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, in *Utopieforschung*, a cura di W. Vosskamp, Stuttgart 1983, vol. I, pp. 325-355.