Ἐπέκεινα
International Journal of Ontology History and Critics

Fabio Mazzocchio

Filosofia, alterità e democrazia

Epekeina, vol. 13, n. 1 (2021), pp. 1-16
Social Ontology

ISSN: 2281-3209
DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:
CRF – Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica
Palermo (Italy)
www.ricercafilosofica.it/epekeina

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Filosofia, alterità e democrazia

Fabio Mazzocchio

L'incontro con le pagine di Apel può risultare spiazzante. L'autore del fortunato *Etica della comunicazione*, con il suo stile sostenuto e il suo argomentare complesso e rigoroso, ci sorprende per un'instancabile "voglia" di filosofia. Egli si cimenta nella non facile impresa di difendere, quasi ad oltranza, la specificità del sapere filosofico e la sua ineliminabile opportunità di esercizio nel tempo delle società complesse. La robustezza dei suoi argomenti non teme il confronto con l'orizzonte culturale attuale, né con la connessa dichiarazione di "morte" della filosofia *qua* teoria annunciata dai post-moderni. Il pensatore tedesco non si limita ad una difesa d'ufficio, ma reagisce con le mosse più care a chi persegue la fatica del concetto. Apel inchioda gli argomenti che procedono dai grandi mentori della *decostruzione-distruzione* del *logos* e dai profeti dell'*oblio del logos* (Apel 1988, 1992a), riproponendo la necessità di una razionalità fondativa e di un pensiero che non svanisca nella mera narrazione, parola estetizzante o semplice gioco logico-formale. L'ordine dei problemi che il mondo di oggi è chiamato ad affrontare e l'irrompere in filosofia della cifra della finitezza non può trovar adeguata risposta in sintesi provvisorie né nella deflazione del concetto di verità. Anzi, l'irrinunciabile riferimento al piano veritativo e alla possibilità di accedervi attraverso il ragionare insieme è la sfida teorica che, sulla base della natura comunicativa e intersoggettiva del nostro stare al mondo, egli si sente di lanciare.

Il volume complessivo di quest'impresa argomentativa ci porta a sostenere che la filosofia di cui Apel si fa portavoce è non solo pubblica per vocazione, ma nasce dalla vicenda comunitaria che lega il destino degli uomini. In tal senso la filosofia si presenta come un sapere che è sempre teorico-pratico. Esso risulta vocato alla soluzione di problemi, siano essi le domande fondamentali dell'esistere, siano le domande riguardanti le condizioni di validità del nostro conoscere e comprendere il mondo. Secondo la lettura che qui si tenta, nell'approccio apeliano la dimensione teoretica non sfugge all'incalzare degli interrogativi e dei dubbi posti in essere dal tempo attuale.

Ed è per questo che sono portato a ritenere che salvare la filosofia significa per Apel salvare la tensione antropologica al valido e al render ragione, che permette il confronto con l'altro, dando spessore e

autenticità al dialogo. Significa provare a non rimanere silenti di fronte alla domanda fondamentale sul perché essere morali e sulle ragioni pubbliche del *con-vivere* (Apel, 1992c, 7 e ss.). Ciò che sostiene e, allo stesso tempo, guida normativamente il nostro essere attori sociali nasce da una solidarietà che poggia sulla radice intersoggettiva dell'esserci e sulla natura discorsiva del nostro stare in un *co-mondo*.

È su tale matrice antropologica che filosofia e convivenza democratica, dialogo e discorso razionale, ricerca della verità e rispetto dell'altro risultano inscindibilmente legati e non reciprocamente escludenti, come erroneamente gran parte del pensiero etico-politico contemporaneo è portato a sostenere. La cifra cooperativa e tollerante dei sistemi democratici porta a compimento per Apel, attraverso una sua istituzionalizzazione, lo spirito stesso e la prassi del fare filosofia. Di più, la democrazia eleva a valore etico-sociale e a modello istituzionale giusto ciò che ogni soggetto è per costituzione: apertura all'altro dentro il reticolo della *co-soggettività originaria*. Su questo sfondo, la confluenza in Apel delle tematiche etiche con quelle più specificamente teoretiche si innesta sulla convinzione che nella dinamica comunicativa abiti una radice dialogica tendente all'intesa. Questo *telos* introduce elementi di riconoscimento dell'alterità ed espone la forza normativa iscritta nel *logos* all'ascolto della diversità. Diversità umana, sociale, culturale o semplicemente legata ad opzioni teoriche e valoriali differenti. L'idea forte che sta al fondo di questa antropologia credo sia quella di una razionalità ricompresa nelle sue risorse universalistiche, non chiusa alle differenze.[1] Proprio perché la dinamica procedurale del dialogo comunicativo comporta un contenuto normativo significativo, esso espone al riconoscimento dell'altro quale *partner* del discorso (principio democratico e di libertà), invita al confronto aperto tra le varie visioni di mondo (principio di tolleranza), spinge all'ascolto dell'alterità

1. Interessanti risultano le considerazioni di Maurizio Pagano riguardo la questione dell'universalità oggi. Secondo questo autore l'esigenza attuale di un ritorno alla tematizzazione dell'universale si impone sia da un punto di vista pratico che teoretico. I sospetti post-moderni nei confronti dell'universalità possono essere superati se questa viene pensata a partire dalla costitutiva relazionalità dei soggetti come apertura radicale all'altro. Ripensare oggi l'universalità significa pensare ad un universale inclusivo e relazionale che apra al dialogo come unica risorsa per la gestione del conflitto insito nella natura sociale dell'uomo (Pagano, 2003, 47-51).

culturale e dà le necessarie coordinate per una critica emancipativa rispetto alla cultura vigente.

Come ha ben messo in luce Habermas, nella comunicazione

> si forma e si conserva l'intersoggettività, che garantisce l'identità, della relazione degli individui che si riconoscono reciprocamente. [...] l'intersoggettività del mondo, in cui i soggetti vivono in comune solo in forza della loro comunicazione nella lingua d'uso, non è qualcosa di generale a cui gli individui sarebbero subordinati allo stesso modo di elementi alle loro classi. La relazione tra io, tu (un altro io) e noi (io e gli altri io) viene piuttosto prodotta solo mediante una prestazione analiticamente paradossale. I parlanti si identificano contemporaneamente con due ruoli dialogici inconciliabili e assicurano in tal modo l'identità dell'io come del gruppo. L'uno (io) afferma nei confronti dell'altro (tu) la propria assoluta non identità; ma nello stesso tempo entrambi conoscono, in quanto si riconoscono vicendevolmente come individui non sostituibili, anche la loro identità, e in questo ciò che li unisce è di nuovo un elemento comune (noi), un gruppo (Habermas, 1979, 150).

Il riconoscimento avviene, dunque, nell'interazione sociale grazie alla radice comunicativa comune che lega in una solidarietà originaria tutti gli uomini. È l'interazione comunicativa pubblica che contribuisce alla formazione della dimensione comunitaria dell'esistere.

In questo articolo, lasciando sullo sfondo i tratti generali della speculazione apeliana, si tenta di mostrare come nella riflessione dell'autore la rifondazione della filosofia sia tutt'uno con la possibilità di un'etica sociale e di un discorso pubblico libero, paritetico e democratico. Per Apel se il sapere filosofico prova a fidarsi ancora del *logos* non si muove necessariamente verso il ritorno alle certezze totalizzanti o all'*assolutismo metafisico*. Si tratta piuttosto di una via per la comprensione dell'universale umano in favore dell'equilibrio tra pluralismo e stabilità etica del mondo della vita.

Il paradigma della filosofia comunicativa – in quanto fondato sull'interazione cooperativa tra parlanti e sulle relative pretese di validità – si presenta come adeguato a superare, da un lato, le secche deboliste del nichilismo sociale e, dall'altro, la via dogmatica di certo liberalismo.

1. Lo statuto dialogico della filosofia

> Per buona parte del pensiero antico e sino ad Aristotele, il dialogo non è soltanto uno dei modi in cui può esprimersi il discorso filosofico, ma il suo modo proprio e privilegiato perché questo discorso non è fatto dal filosofo a se stesso e non lo chiude in se stesso, ma è un conversare, un discutere, un domandare e rispondere tra persone associate dal comune interesse della ricerca. [...] L'esigenza del dialogo è presente, in modo più o meno chiaro, in tutte le forme della dialettica e non si può mai dire completamente assente dalla ricerca filosofica, che più di ogni altra procede attraverso la discussione delle tesi altrui e la polemica incessante tra i vari indirizzi di ricerca. Inoltre il principio del dialogo implica la tolleranza [...] come riconoscimento della loro (dei punti di vista) pari legittimità e come buona volontà di intenderli nelle loro ragioni. In tal senso il principio del dialogo rimane un'acquisizione fondamentale passata dal pensiero greco al pensiero moderno e che conserva, nell'età contemporanea, un valore normativo eminente (Abbagnano, 1998, 284, s. v. "Dialogo").

Queste sottolineature della centralità filosofica del dialogo vengono oggi riconosciute trasversalmente come costitutive dall'ermeneutica all'etica del discorso, ovvero da quelle forme di pensiero che tentano una sostituzione del paradigma monologico e coscienzialista moderno con «un paradigma di tipo dialogico e comunicativo, capace di render conto della realtà sociale dell'uomo e del carattere intersoggettivo del *logos*» (Abbagnano, 1998, 285, s. v. "Dialogo").

La filosofia come sapere strutturalmente legato alla natura dialogica del pensare ed alle competenze comunicative dell'uomo si configura come sapere riflessivo fondato sulla linguisticità del nostro stare nel mondo. Non vi è discorso sulla filosofia, sul suo essere sapere tendente all'autonomia e alla saldezza dei suoi principi, se non si considera apelianamente che questo sapere è possibile grazie al radicarsi dell'uomo in una comunità comunicativa e che il nucleo proprio della comunicazione è il *logos*. Questo stesso *logos* ci vincola alla relazione discorsiva e ci consegna, allo stesso tempo, la possibilità di distanza dal mondo circostante. La filosofia come quel sapere che mantiene ancora uniti in modo inscindibile il piano descrittivo-analitico e quello conoscitivo-sintetico non può rinunciare alle proprie pretese conoscitive; esso per sua stessa costituzione è aperto alla verità, è ricerca della verità. Potremmo dire che il suo statuto epistemologico si costituisce attraverso

la dinamicità offerta dal plesso teorico verità-discorso-finitezza. La ricerca della verità filosofica è sempre una ricerca che è radicata in un tempo, in dialogo con il tempo e con un contesto culturale, ma contiene in sé una pretesa di validità universale. La verità, seppur legata alla finitezza storica delle forme di vita, si pone come spiegazione che avanza pretese di validità universali. «Il concetto di verità – scrive Apel – [...] include già sempre anche il postulato della *validità intersoggettiva dell'interpretazione del mondo e di sé linguisticamente mediata*» (Apel, 1989, 18).

L'indagine filosofica, in quanto indagine di tipo trascendentale, è tendenzialmente orientata alla ricerca critica delle condizioni di possibilità del conoscere in generale e dell'agire, ma è anche un sapere delle possibilità di conoscenza delle singole scienze. Questa dimensione critico-riflessiva investe anche i modi della cultura e le istituzioni politiche. La filosofia ha dunque come risvolto socio-antropologico quello di una messa al vaglio critico dell'esistente e delle strutture che assumono un ruolo coesivo e legittimante. La filosofia, potremmo dire, nasce in una *polis* ma è sempre oltre questa *polis*, perché il proprio fondarsi sul *logos* argomentativo offre le risorse per il distanziamento critico e per una discussione regolativamente infinita sulla realtà.

La linguisticità del *logos* permette secondo Apel di pensare la natura della filosofia in connessione alla storicità e alla dimensione pubblica. La centralità del dubbio, come molla stessa del dialogo, è intesa pertanto come una sorta di apertura alla revoca dell'assolutezza e alla demistificazione del dogma. La filosofia può ancora a buon diritto avanzare la pretesa di porsi come sapere al di là dei saperi particolari, proprio per il suo dichiararsi e svolgersi come metadiscorso e istanza fondativa. Del resto, il discorso filosofico si caratterizza per la non definitività strutturale del proprio procedere. Tale non conclusività è l'esito storico di uno sforzo condiviso di ricerca di posizioni teoriche legittimamente avanzate come universali. Il processo argomentativo, secondo l'autore, permette di tenere insieme pretesa di verità, esigenza di validità, controllo critico, comunicabilità e problematicità permanente.

Questa particolare forma di dialogo, legata a ragioni esibite e alla loro connessione logica, assicura rigore fondativo al *logos* filosofico, anzi coincide secondo Apel con il *logos* stesso. La criticità insita nel *Diskurs* non è un gesto che erode la filosofia come sapere, ma svolge

la funzione importante di un potenziamento delle risorse interne al dialogo, risorse che rendono sempre nuova la strada della ricerca.

Penso che in Apel il riferimento allo statuto dialogico-comunicativo del filosofare permetta di tener insieme – trasformandone i caratteri – la *theoria*, la *praxis* e la *skepsis*, in un'unità centrata sull'auto-consistere del *logos*, nell'intersoggettivo movimento del discorrere.[2]

Quest'idea di *logos* possiede altresì una tensione metastorica esperibile nell'accesso al piano veritativo: il metatemporale dell'idea regolativa di verità alimenta dal profondo la filosofia e le consegna l'onere di un superamento permanente del dato conoscitivo, in vista di una congetturale apertura all'universale. In fondo potremmo dire che il "gioco della filosofia" è un gioco che esplicita il suo senso e la sua funzione conoscitiva nella dialettica tra dimensione sincronica e dimensione diacronica, volendo qui con sincronia intendere l'interazione con il resto dei saperi e con la realtà, e con diacronia non solo il rapportarsi al passato, ma anche l'apertura al futuro che punta ad un'interpretazione sempre più convincente del mondo. Su tale linea Apel è portato ad affermare che «un filosofo cerca per mezzo dei suoi argomenti (cioè col *convincimento* e non col *persuadere*, per non parlare di altri modi strategici di impiego del linguaggio, come offerte di vantaggi o minacce), di giungere in linea di principio al consenso con tutti i *partner* del

2. Segnala Pedroni, a proposito della specificità linguistica dell'argomentazione, che «il linguaggio non è essenzialmente raffigurazione del mondo, ma gioco relazionale entro una forma chiusa di vita. Ma esso è anche comprensione razionale. Chiude entro un sistema condiviso di regole (naturale o artificiale), ma apre anche oltre ogni limite dato, è interpretazione e argomentazione perché spinge alla ricerca del senso anche in ciò che apparentemente non ne ha, alla ricerca di ragioni del discorso anche dove a prima vista non ve ne possono essere. Apre cioè la possibilità della valutazione della correttezza e della critica. Il comprendere pone l'esigenza dell'argomentare, e questa attività tende a stabilire una nuova situazione di comprensione» (Pedroni, 1999, 330-331). Interessanti anche le considerazioni in merito svolte da Giorgio Palumbo: «Inaggirabile risulterebbe così la condizione comunicativo-argomentativa cui il logos ci vincola, con l'investimento delle sue pretese di validità e con il carico di coinvolgimento etico che esse implicano. Laddove questa dimensione 'inaggirabile' non riguarda un super-dato che ingombra e ostacola, ma un'ospitalità che dà via libera ad ogni nostro sforzo di ricerca» (Palumbo, 2002, 313).

discorso (idealmente con tutti quelli possibili) circa le *pretese di validità* da lui avanzate» (Apel, 1996, 27).[3]

Se la discussione filosofica è argomentazione razionale, e non narrazione, ed è volta alla ricerca di un consenso sulla verità delle cose, allora la comunità di ricerca è normativamente vincolata alle ragioni del dialogo e alle procedure della discussione democratica; il dissenso non può essere il *telos* che anima la ricerca, può invece esserlo la tensione all'accordo fondato su ragioni condivise. Le pretese di validità sono però sempre aperte in senso regolativo e sono legate all'idealità di una comunità che, rappresentando la metastoricità trascendentale delle precondizioni del *logos* comunicativo, assicura un orizzonte in cui il processo di ricerca non implode nel dissenso, ma apre all'intesa possibile, almeno sul lungo periodo. Alcuni passaggi apeliani, sulla filosofia *post-linguistic-turn*, chiariscono questa concezione:

> solo il discorso filosofico è in grado di riflettere su se stesso e sui suoi presupposti. Esso corrisponde con questo alla specifica pretesa di validità – universale e quindi riferibile anche a se stessi – degli enunciati filosofici [...]. In questo senso questa "autoriflessione" del discorso filosofico porta a conclusione anche la certezza riflessiva, connessa performativamente ad ogni argomentare, della non eludibilità dell'argomentare per la riflessione. [...] Nel discorso teorico la pretesa di verità dev'essere in primo piano, in quanto rivendicazione di una capacità di consenso illimitata delle affermazioni (la pretesa

3. In modo critico F. Dal Bo riferisce che se «la psicoanalisi conferma che l'essenza del dialogo storico è l'asimmetria – che cosa significa porre quale termine ideale razionale una comunità della comunicazione in cui il colloquio intersoggettivo si configura come limpido, sicuro ed equo? Che senso ha l'omogeneità strutturale di un momento eterogeneo e carico di tensioni, però dialetticamente legato a una prospettiva trascendentale, trasparente e quieta della comunicazione? La questione che qui solleviamo non vuole mettere in dubbio la coerenza argomentativa, per la quale si istaura una dialettica tra comunità reale e quella ideale, ma invece vuole domandare intorno al senso filosofico di questa opposizione. Si tratta di chiedersi quale pensiero possa stabilire un contrasto dialettico tra condizioni essenziali, ma diseguali di comunicazione e condizioni ideali (e perciò ancora non realizzate)» (Dal Bo, 2002, 194-195). In Apel a mio avviso agisce un'idealizzazione del comunicare. Egli, pur non sottovalutando la questione dell'opacità del fenomeno linguistico, propone una teoria della comunicazione che scommette sulla tensione antropologica all'intesa e al progresso, escludendo una visione teoricamente conflittuale delle dinamiche intersoggettive.

> di verità non include la pretesa di certezza, anzi è compatibile con l'esplicito sostenere la riserva di fallibilità [...]) (Apel, 1996, 25-28).

2. Filosofia e democrazia

Tra i pensatori contemporanei Apel è quello che riesce a cogliere, da un lato, il nesso istitutivo esistente tra sapere filosofico e democrazia e, dall'altro, anche a giustificare in modo convincente questo nesso fondandolo sulla natura dialogico-argomentativa di ogni pretesa di validità avanzata in senso pubblico e istituzionale. La linea della sua argomentazione si muove in modo antinomico rispetto alle considerazioni espresse da Rorty nell'ormai celebre articolo *La priorità della democrazia sulla filosofia*. In quel breve saggio il teorico della *fine della filosofia*, e con essa del tramonto degli ideali epistemici e fondativi, facendo riferimento a Rawls, teorizzava una critica alla filosofia intesa come sapere totalizzante e dagli esiti dogmatici. Rorty definisce la filosofia come una sorta di discorso generale intorno alla natura umana connesso a ricerche di *auctoritas*, poste a fondamento eteronomo della politica. Afferma:

> "Filosofia", nel senso in cui l'ho definita, è la ricerca di una tale autorità – una ricerca che si è consapevolmente distinta dalla religione con l'insistere sul fatto che la 'natura umana' o la 'ragione' possono avere la funzione che una volta aveva Dio. Dio, la natura umana e la razionalità sono, per così dire, funzionalmente interscambiabili. [...] la politica sociale non ha bisogno di altra autorità che quella costituita da un felice accordo tra individui che si scoprono eredi delle stesse tradizioni storiche e posti di fronte agli stessi problemi. Questa sarà una società che incoraggerà la "fine dell'ideologia" (Rorty, 1987, 32-34).[4]

La filosofia in questa veste, secondo il filosofo, può svolgere un ruolo nella ricerca privata della vita buona, ma non deve intervenire nello spazio pubblico in quanto autoritariamente dogmatica: «noi filosofi interessati alla politica democratica dovremmo lasciare in pace

4. Sugli orizzonti politici del postmoderno rinviamo all'interessante volume di R. Bernstein (1994).

la verità, in quanto argomento sublimemente intrattabile» (Rorty, 1995, 54).[5]

Cosa non convince in questo discorso, partendo da una prospettiva etico-discorsiva? a) considerare il sapere filosofico come sapere dogmatico e incapace di autorevisione critica; b) non considerare preziosa, nella discussione pubblica, la riflessione filosofica sui fini sociali della comunità e sulla natura dell'uomo; c) l'applicazione alla filosofia del concetto liberale di separazione tra dimensione religiosa e dimensione politica e il conseguente confinamento della filosofia alla sfera privata. Le considerazioni di Rorty risultano per Apel difficilmente sostenibili a meno di traviare la natura e lo statuto reversibile e ipotetico degli asserti filosofici, attraverso l'appello ad un'idea di libertà sociale e di ricerca davvero discutibile. Secondo Rorty la democrazia, intesa come regola costitutiva di una comunità politica che include in sé un ordine pubblico pluralistico, ha sempre la priorità sul dogma e perciò anche sulla filosofia. È necessario, a suo parere, «conservare l'insegnamento socratico relativo al libero scambio di opinioni senza l'insegnamento platonico sulla possibilità di un accordo universale»; la dimensione universale ed intersoggettiva della verità è «semplicemente non rilevante per la democrazia politica» (Rorty, 1987, 43). «Sono sufficienti il senso comune e la scienza sociale» (Rorty, 1987, 44). Ciò renderebbe «gli abitanti del mondo più pragmatici, più tolleranti, più liberali, più ricettivi all'appello della ragione strumentale» (Rorty, 1987, 46).

Questo tipo di argomenti può essere inserito dentro quella costellazione di pensiero che in modo sintetico definiamo postmodernismo filosofico. La pretesa universale di verità è considerata come un gesto violentemente negatore della diversità costitutiva del reale e delle visioni del mondo. La filosofia viene travolta da una critica determinata

5. Bernstein muove una critica interessante alla posizione rortyana. A suo parere l'ipotesi centrale avanzata da Rorty non è valida. Non è vero che le «tesi filosofiche o metafisiche sulla natura umana o sulla natura dell'io sono semplicemente irrilevanti all'articolazione delle intuizioni, degli abiti consolidati, delle credenze condivise di coloro che si identificano con la comunità storica impegnata a favore della democrazia costituzionale» (Bernestein, 1994, 204). Secondo Bernstein la democrazia senza fondamenti etici rischia di perdere quel riferimento sostanziale che assicura il legame sociale. Dunque, l'utopia liberal-ironista di Rorty andrebbe corretta tenendo conto che la stabilità dell'istituto democratico è affare non solo procedurale, ma anche di riferimenti sostanziali.

e dura alla propria istanza veritativa. Quest'impostazione – che Apel definisce come «il rimando al pensiero post-metafisico, addirittura post-filosofico e quindi post-razionale», che condurrebbe alla «distinzione estetico-retorica del discorso filosofico dal discorso argomentativo della scienza» (Apel, 1992a, 133-135) – esclude in linea di principio il darsi di una possibile risorsa di senso dicibile razionalmente e giustificabile argomentativamente.

Secondo la mia lettura, in Rorty non si coglie fino in fondo né il valore pubblico del metodo dialogico, né il valore dell'argomentare filosofico nello spazio sociale, dimenticando persino il ruolo normativamente coesivo che la razionalità filosofica può esprimere nelle odierne società complesse. La frammentazione e la pluralizzazione del mondo contemporaneo possono ancora trovare una risorsa importante, oltre il nichilismo, in un *logos* paradigmaticamente concepito in senso intersoggettivo e svincolato dalle chiusure identitarie del coscienzialismo moderno. In fondo le condivisibili critiche avanzate nel Novecento alla razionalità moderna assumono, nel pensiero negativo e nel post-moderno, i tratti erronei della fine della filosofia e dello smarrimento estetico nella pluralità delle interpretazioni possibili. Ogni forma di *critica totale della ragione* conduce a inevitabili patologie sociali e alla miopia del pensiero. L'abbandono della razionalità smaglia i vincoli sociali e il tessuto connettivo stesso delle comunità e implode in un poetico rapporto con il reale. Uscire dalla debolezza vanificante del nichilismo diventa così monito e compito costante della filosofia dell'agire comunicativo.

Habermas, negli ultimi decenni, impegnandosi in una riflessione importante su diritto, morale e democrazia, definisce il principio democratico come una «istituzionalizzazione» del principio discorsivo dell'argomentazione. Parallelamente, per Apel la democrazia è caratterizzata proprio dalla ricerca cooperativa e non competitiva di soluzioni politiche giuste, alla luce della forza di convincimento dell'argomento migliore. Ogni democrazia nasce da questa capacità della società di autodeterminarsi in ragione di un confronto tra diverse opzioni e progetti di mondo; confronto che implica, o dovrebbe sempre idealmente implicare, il riconoscimento dell'altro e, nel foro pubblico, di ogni pretesa di validità legittimamente avanzata. La democrazia apelianamente si fonda sulla *Grundnorm* del principio del discorso, cioè su di una sorta di *regola delle regole* attraverso la quale si pongono le condizioni per

garantire il rispetto di tutti gli attori pubblici, delle loro istanze, della loro idea di bene comune e delle loro opzioni valoriali (Apel, 1997, 324 e ss.). Solo all'interno della *Grundnorm* è possibile far agire le altre regole: anche la definizione delle norme giuridiche materiali prevede un confronto tra molteplici prospettive, ma regolativamente bisognerebbe aver sempre una tensione all'universalità possibile, un'universalità includente. È dunque auspicabile adoperarsi affinché i giochi linguistici e le forme di vita non funzionino in modo chiuso, ma siano connessi ad una logica superiore, quella della ricerca del consenso intersoggettivo attraverso la *mite coercizione* dell'argomento migliore. Solo la ricerca di un minimo comun denominatore discorsivo può pragmaticamente consentirci un pluralismo regolato dal dialogo e dalla ricerca del consenso.

Secondo Habermas la fondamentale funzione di "custodia del *logos*" che la filosofia da sempre svolge è oggi più urgente che mai, «la filosofia possiede, per sua natura, una competenza sulle questioni di fondo della convivenza normativa e, in particolare, della giusta convivenza politica» (Habermas, 2001, 324). Vi è un nesso strettissimo tra democrazia e filosofia. Entrambe possono essere ricondotte allo stesso contesto genetico, esse hanno altresì un'interdipendenza specifica: «la pubblica efficacia del pensiero filosofico – scrive ancora Habermas – ha particolare bisogno di protezione istituzionale della libertà di pensiero e di comunicazione, mentre, inversamente, un discorso democratico continuamente minacciato dipende dalla vigilanza e dall'intervento di questa pubblica guardiana della razionalità» (Habermas, 2001, 324).

Apel, similmente, considera il ruolo della filosofia e della comunicazione argomentativa come istituzioni fondanti per la forma democratica:

> Senza dubbio è proprio la filosofia – a partire dai giorni in cui essa, per la prima volta, nel dialogo tra singoli uomini, discusse le fondamenta della costituzione dello stato e della civilizzazione umana, a partire dunque da Socrate – la vera *idée directrice* di una meta istituzione del linguaggio svincolata dal mito e dalle istituzioni arcaiche che gli appartengono, che a partire da sé deve primamente fondare, in quanto'*logos*', tutte le altre istituzioni dell'uomo. Intesa così, la democrazia parlamentare è una incorporazione istituzionale dello spirito della filosofia, e precisamente di una filosofia tanto scettica e sobria quanto ottimistica e generosa, la quale non dispera nella

> verità stessa, come per esempio credeva Berdjajew, quanto confida piuttosto nella sua parziale scoperta nelle condizioni di finitezza che appartengono in proprio ad ogni singolo uomo in quanto partner dialogico (Apel, 2003, 110-111).

In questa "incorporazione istituzionale" dello spirito della filosofia consiste forse la vera scommessa democratica. Una forma di convivenza che garantisca il libero e paritetico accesso alla discussione pubblica e alla definizione autonoma delle *regole* stesse del *gioco*, all'interno della norma fondamentale del discorso e del render ragione dei propri convincimenti (quando questi avanzano pubbliche istanze di validità). Coloro i quali oggi, come Rorty, decretano il fallimento del «tentativo dei filosofi greci di fondare il *Dasein* umano sul *logos*» (Apel, 2003, 111), forse dovrebbero rendersi conto che in fondo stanno negando la possibilità stessa della democrazia e del colloquio intersoggettivo originario su cui essa si radica.

Sono convinto che il richiamo rortyano alla tolleranza, alle libertà e al pluralismo, non solo possa accordarsi con la presenza e la vocazione pubblica della filosofia, ma anzi possa trovare in questa vocazione le risorse critico-emancipative a cui far appello nell'ottica di una verifica permanente del criterio della maggioranza. Per questa via possiamo anche ricomprendere la funzione meta-istituzionale che Apel assegna al dialogo razionale. A mio parere l'approdo liberal-ironista di Rorty, nel tentativo di dar forza alle ragioni di tutti ottiene l'effetto opposto: decostruire sia la cornice procedurale della democrazia, sia la base sostanziale su cui si edifica. Ovviamente Apel è consapevole del fatto che le odierne democrazie non sono dei sistemi perfetti, necessitano infatti di una progressiva istanza di miglioramento delle proprie condizioni. Esse, quantunque incarnino e rendano possibile il principio del discorso, hanno ancora significativi limiti a partire dalla distanza tra democrazia formale e democrazia sostanziale. In un mondo sempre più legato a dinamiche globali, Apel auspica la nascita su scala planetaria di regimi democratici socialmente giusti.[6] Permane però una

6. Il limite più grande per Apel è ravvisabile nella presenza plurale nel pianeta di stati di diritto che danno vita a sistemi di concorrenza. L'assetto a cui tendere, per una realizzazione piena delle condizioni favorevoli ad una macroetica planetaria del discorso e del dialogo, sarebbe quella di una attuazione piena dello sviluppo dell'ideale kantiano, nel senso dell'instaurazione «di un ordinamento giuridico positivo negli

fiducia nell'uso pubblico della ragione, in connessione con la positiva valutazione del nucleo strutturale presente nei modelli democratici; essi dispongono «di un'opinione pubblica ragionante, che si interroga filosoficamente» e che orienta cooperativamente i conflitti verso la ricerca di un accordo tendente all'interesse generale (Apel, 1997, 349).

3. Provvisorie conclusioni

Il legame a cui il titolo di questo contributo fa riferimento articola, dal mio punto di vista, in modo fondato le risorse normative implicite nell'esercizio dialogico del *logos* con la dimensione democratica del vivere con altri. L'esperienza però ci insegna che la vita e la storia non sono sempre segnate dal dialogo. In molti casi la comunicazione empirica è impossibile, il colloquio bloccato da ostacoli di varia natura, il fraintendimento presente in modo evidente, ma è proprio il farsi carico di questa finitezza che ci fa tendere al compimento del *Gespräch* che l'uomo costitutivamente rappresenta. L'antropologia comunicativa, come ho provato a sostenere, dà rilevanza al nostro essere con-altri, al parlare con-altri, al tentativo di intendersi nella diversità. L'intesa comunicativa – gadamerianamente la solidarietà che ci sorregge – non è l'esito di un gioco linguistico astratto o formale, ma il centro di una possibile teleologia basale nell'epoca della fine delle sicurezze della metafisica. Il costituirsi come soggetti autonomi e responsabili è l'esito dello sviluppo della nostra natura comunicativa e intersoggettiva: la singolarità, l'irripetibilità personale, l'individualità è immersa nel "con altri". Il rinviare all'altro, presente costitutivamente nella tensione all'intesa, ci sorregge su due fronti: per un verso, ci vincola a ciò che è differente rispetto allo sforzo possibile dei soggetti e, per altro verso,

stati e insieme quella di un ordinamento giuridico di pace a livello cosmopolitico» (Habermas, 2001, 274). Da questo punto di vista, Apel non cessa di indicare la necessità di un potenziamento della funzione degli organismi internazionali nella difesa e promozione dei diritti umani. Nello svolgimento di questi argomenti, egli infatti tiene in grande considerazione anche le provocazioni provenienti dalla riflessione etica latino-americana. Nel dibattito con Dussel, prende in considerazione le denuncie di esclusione provenienti dal Terzo mondo ed anche il fatto che i sistemi politici e l'etica occidentale nel suo complesso risultino sostanzialmente eurocentrici e quasi impermeabile all'appello dell'altro. In Apel rinveniamo dunque una forte istanza di ampliamento delle strutture della democrazia a tutti i livelli (Apel, Dussel, 1999).

ci lega al noi nella ricerca di una validità universale. L'illimitatezza della comunicazione allude al compito dell'inclusione dialogica, alla valorizzazione del primato della relazione senza la quale non v'è un mondo condiviso. Per questo lo sforzo etico dovrebbe essere volto all'estensione dell'ecumene comunicativa e, nella formulazione di Apel, a realizzare le condizioni per una macroetica planetaria. La tensione esistente tra comunità dialogica reale e comunità ideale risiede proprio nella dialettica tra fattualità e possibilità, tra condizioni storiche e aspirazioni future. Su questo piano, il riconoscimento filosofico del diritto alla partecipazione alla comunità comunicativa e alla realizzazione di forme di vita ritenute buone è solo un primo momento nella costruzione della normatività. Ad esso segue sia la presa d'atto dei diaframmi che ostacolano il riconoscimento dell'altro, sia il compito morale di un "superamento/distruzione" di queste condizioni di servitù. La filosofia di Apel ci conduce in modo originale verso un modello intersoggettivo che, attraverso l'istanza etica della giustizia su scala planetaria, si connette ad una concezione politica di tipo liberal-democratico con forti accenti sociali.

Riferimenti bibliografici

- Abbagnano, N. (1998), *Dialogo*, in *Dizionario di Filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, UTET.

- Apel, K.-O. (1988), *La sfida della critica totale della ragione e il programma di una teoria filosofica dei tipi di razionalità*, in G. Barbieri & Vidali, *La ragione possibile*, pp. 15-37, Milano, Feltrinelli. Tr. it. di Apel K.-O. (1987). *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, *Concordia*, 11.

- Apel, K.-O. (1989). *Il problema dell'evidenza fenomenologia alla luce di una semiotica trascendentale*, in *Filosofia '88.*, Roma-Bari, Laterza.Tr. it di Apel K.-O. (1986). *Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik*, in M. Benedikt & R. Burger (eds.) (1986), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, Österreichische Staatsdruckerei.

- Apel, K.-O. (1992a), *Costituzione del senso e giustificazione di validità. Heidegger e il problema della filosofia trascendentale*, in F. Bianco (ed.) (1992), *Heidegger in discussione*, pp. 131-155, Milano, Franco

Angeli. Tr. it. di Apel K-.O. (1989), *Sinnskonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*, in Aa.Vv., *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Apel, K.-O. (1992b), *Autocritica o autoeliminazione della filosofia?*, in G. Vattimo (ed.), Filosofia '91, pp. 33-50, Roma-Bari, Laterza.

- Apel, K.-O. (1992c), *Etica della comunicazione*, Milano, Jaca Book.

- Apel, K.-O. (1996), *Idee regolative o accadere della verità?*, *Ars interpretandi*, 1.

- Apel, K.-O. (1997), *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano, Guerini e Associati. Tr. it. parz. di Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

- Apel, K.-O. (2003), *La "Filosofia delle istituzioni" di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio*, in A. Gulandi (ed.), *L'uomo, un progetto incompiuto*, vol. 2, pp. 93-114, *Discipline filosofiche* XIII, I. Tr. it. di Apel K.-O. (1973), *Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen*, in K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, (Bd. 1), pp. 197-221, Frankfurt am Main, Suhrkamp).

- Apel, K.-O. (2004), *Lezioni di Aachen e altri scritti*, Cosenza, Pellegrini.

- Apel, K.-O & E. Dussel (1999), *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Napoli, Editoriale scientifica.

- Bernstein, R. (1994), *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del postmoderno*, Milano, Feltrinelli.

- Dal Bo, F. (2002), *Società e discorso. L'etica della comunicazione in K. O. Apel e J. Derrida*, Milano, Mimesis.

- Habermas, J. (1979), *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in Aa. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pp. 131-167, Brescia, Queriniana. Tr. it. di A.a. V.v., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971.

- Habermas, J. (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza. Tr. it. di Habermas J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Habermas, J. (2001), *Verità e giustificazione*, Roma-Bari, Laterza. Tr. it di Habermas J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Lo Piparo, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza.

- Mancini, R. (1991), *Comunicazione come ecúmene*, Brescia, Querini-ana.

- Mazzocchio, F. (2011), *Intersoggettività e discorso. Ermeneutica e verità nel pensiero di K.-O. Apel*, Roma, Aracne.

- Pagano, M. (2003), *La dimensione dell'universalità e l'esperienza ermeneutica*, in G. Nicolaci & L. Samonà (eds.), *L'universale ermeneutico*, pp. 47-69, Genova, Tilgher.

- Palumbo, G. (2002), *Il logos comunicativo tra vincolo e dono*, in G. Ferretti (ed.), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, pp. 303-304, Macerata, Istituti Editoriali.

- Pedroni, V. (1999), *Ragione e comunicazione. Pensiero e linguaggio nella filosofia di K. O. Apel e J. Habermas*, Milano, Guerini.

- Rorty, R. (1987), *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '86*, pp. 23-49, Roma-Bari, Laterza.

- Rorty, R. (1995), *Le asserzioni sono pretese di validità universali?*, in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '94*, pp. 53-71, Roma-Bari, Laterza.