

# Contingenza o validità universale? Richard Rorty e Karl-Otto Apel sul progresso morale

di *Valentina Chizzola e Boris Rähme*

This paper examines two opposing contemporary answers to the question of whether moral values and norms are suitable for rational criticism and justification: Richard Rorty's radically contextualist approach – which is centred around the notion of contingency and is characterised by a dismissal of all claims to philosophical justification – and Karl-Otto Apel's transcendental-pragmatic version of discourse ethics – which encompasses highly ambitious claims to justification and universal validity. Contrasting the key theses of Rorty's contextualism with those of Apel's universalist discourse ethics, and reconstructing their respective conceptions of moral progress, we argue that neither Rorty's nor Apel's position is convincing.

## 1. *Introduzione*

Che valori e norme morali non cadano dal cielo, ma siano il prodotto di un processo di pensiero e apprendimento che si dispiega attraverso precise condizioni storiche, e mediante il confronto tra tradizioni di pensiero contingenti, è ben poco contestabile. La tradizione ermeneutica, in primo luogo, ci ha reso sensibili alla storicità non solo del contenuto, ma anche della forma del nostro pensiero e del nostro linguaggio. Se risulta chiaro che valori e norme morali si sviluppano e sono determinati all'interno di contesti storici, meno chiaro è invece se il riconoscimento della storicità del processo di formazione di quegli stessi valori e norme produca dirette conseguenze sulla questione della loro validità. Più precisamente, il fatto che una particolare concezione morale ha avuto origine e ha trovato riconoscimento in un preciso contesto storico-culturale, fa sì che anche la validità di questa concezione sia limitata a questo preciso contesto?

Uno dei maggiori sostenitori di una tesi affermativa, rispetto a questo quesito, è il filosofo statunitense Richard Rorty. Rorty difende, detto in breve, un contestualismo radicale, ovvero la tesi per cui la visione ermeneutica del pensiero e del linguaggio nella storicità, non ci lascia altra via se non quella di rassegnarci alla totale contingenza e particolarità di ciascuna concezione morale e di rinunciare al progetto filosofico di una fondazione della moralità.

Altri filosofi rispondono invece in maniera negativa allo stesso quesito basandosi sulla distinzione kantiana tra la *quaestio facti* (questione di fatto) della genesi di valori e norme morali e la *quaestio iuris* (questione

di diritto) della loro validità e giustificabilità filosofica. Il tentativo, forse più esigente, di riconoscere la storicità del pensiero e del linguaggio, ma contemporaneamente di fornire una forte fondazione filosofica – se non una fondazione ultima – alla morale, è rintracciabile nell’etica del discorso pragmatico-trascendentale di Karl-Otto Apel.<sup>1</sup>

Fatte queste premesse, il nostro contributo si articola in tre sezioni. Dapprima cercheremo di ricostruire alcune tesi centrali della posizione di Richard Rorty in riferimento alla contingenza di valori e norme morali (1); dopodiché presenteremo alcuni elementi della critica di Apel a Rorty e le linee principali della fondazione pragmatico-trascendentale dell’etica del discorso (2). Infine, a partire da una critica del concetto di autocontraddizione performativa, centrale nell’argomentazione apeliiana, trarremo alcune conclusioni relative alla nostra discussione (3).

## 2. *Richard Rorty e la storicità di valori e norme morali*

Richard Rorty concepisce l’idea del progresso morale «come l’affermarsi della capacità di considerare moralmente irrilevante una parte sempre maggiore delle differenze fra gli esseri umani»<sup>2</sup>. L’ideale, qui messo in gioco da Rorty, di una comunità il più possibile inclusiva, a cui appartengono tutti gli esseri umani indipendentemente dalle loro «differenze di religione, nazionalità, genere, razza, condizione economica e così via»<sup>3</sup>, è uno dei concetti centrali dell’universalismo morale. Nella tradizione filosofica occidentale le concezioni morali universalistiche sono però accompagnate spesso dalla pretesa di una forte fondazione filosofica, pretesa questa, non accettabile da Rorty. I sostenitori dell’universalismo intendono dimostrare, seppur con modalità differenti, che la ragione stessa esige il riconoscimento dell’universalismo: le concezioni morali particolaristiche quindi, che limitano la cerchia di coloro che devono essere riconosciuti come soggetti morali ad un gruppo limitato di esseri umani, non sarebbero solo l’espressione di un errore di pensiero, ma manifestazioni di irrazionalità.

Se da un lato Rorty accoglie e difende l’idea universalistica di una comunità morale il più possibile inclusiva come metafora del progresso morale, dall’altra egli polemizza nei confronti del tentativo, appena accennato, di giustificare l’universalismo morale come una pretesa della ragione stessa. Rorty accetta quindi uno dei contenuti più importanti dell’universalismo tradizionale, ma ritiene che la filosofia, o qualsiasi altro campo di ricerca, non sia in grado di fornirne una giustificazione. Secondo Rorty infatti, «il concetto di ‘fondamento filosofico’ si dilegua insieme al

<sup>1</sup> Cfr. K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, trad. it., Milano 1992.

<sup>2</sup> R. RORTY, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, trad.it., Milano 2003, p. 14.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

vocabolario del razionalismo illuministico».<sup>4</sup> Da questo punto di vista la posizione, difesa da Rorty in ambito etico-normativo, può essere descritta come un universalismo senza giustificazione filosofica.

Il filosofo statunitense nega «che sia utile considerare una maggiore capacità di simpatizzare con chi è diverso da noi un indice di un uso migliore di una facoltà, detta Ragione, che servirebbe a cercare la verità».<sup>5</sup> Vale la pena qui soffermarsi sulla scelta del termine 'utilità'. Sorge spontaneo chiedersi di che tipo di utilità si tratti e che cosa Rorty intenda con questo termine. L'utilità in questione non riguarda l'impresa epistemica di giustificare l'idea di una comunità morale inclusiva, ma si rivolge al progetto di pubblicizzare e propagare quest'idea come un modello di vita umana a cui aspirare. Attraverso gli argomenti filosofici, secondo Rorty, non si riesce a convincere nessuno del fatto che la visione universalista della comunità morale merita di essere riconosciuta – perlomeno nessuno di coloro che non siano d'accordo, sin dall'inizio, sulle premesse di tali argomenti filosofici. In altre parole, «non possiamo giustificare le nostre credenze (in fisica, in etica o in altre aree) a tutti, ma soltanto a coloro le cui credenze si sovrappongono alle nostre in una misura appropriata».<sup>6</sup>

Da questa impostazione si desume chiaramente che Rorty tratta il concetto di giustificazione come un concetto descrittivo-sociologico.<sup>7</sup> In altre parole, se quello che una persona *S* propone come giustificazione di una sua asserzione sia o meno una buona giustificazione, dipende, secondo Rorty, esclusivamente da come «l'asserzione di *S* viene accolta dai suoi compagni di cultura».<sup>8</sup> Se l'asserzione viene riconosciuta sulla base della giustificazione data da *S*, è fondata; se non viene riconosciuta, allora è infondata.<sup>9</sup>

Nel dibattito attuale nell'ambito della metaetica analitica, l'espressione 'contestualismo morale' viene utilizzata per sostenere la tesi secondo cui i valori di verità di attribuzioni dotate di un contenuto morale – ad esempio riguardanti la giustizia di un atto, la responsabilità di una persona ecc. – variano a seconda del contesto del soggetto che attribuisce una qualità morale, o del contesto della persona o dell'azione a cui viene attribuita la rispettiva qualità morale.<sup>10</sup> In questo contributo utilizzeremo invece l'espressione 'contestualismo morale' per caratterizzare quella tesi di Rorty, sopra accennata, per cui la questione che riguarda il fatto se una

<sup>4</sup> R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, trad. it., Roma - Bari 1989, p. 58.

<sup>5</sup> R. RORTY, *Verità e progresso*, p. 14.

<sup>6</sup> R. RORTY, *Solidarietà od oggettività?*, in R. RORTY, *Scritti filosofici*, trad. it., I, Roma - Bari 1994, pp. 29-46, qui p. 46, nota 13.

<sup>7</sup> Cfr. R. RORTY, *Hilary Putnam e la minaccia relativista*, in R. RORTY, *Verità e progresso*, pp. 42-58, in particolare pp. 47-48.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>9</sup> Cfr. su questo particolarmente *ibidem*, pp. 49-51.

<sup>10</sup> Cfr. per esempio B. BROGAARD, *Moral Contextualism and Moral Relativism*, in «The Philosophical Quarterly», 58 (2007), pp. 385-409.

determinata norma morale  $p$  sia giustificata o meno, non può esser posta sensatamente senza far riferimento a precisi contesti culturali e discorsivi. Con ‘contesti culturali e discorsivi’ intendiamo contesti di discussione che si caratterizzano per il fatto che coloro che partecipano alla discussione dispongono di un repertorio comune di convinzioni morali basilari.

Secondo Rorty la pretesa della filosofia di essere un campo di sapere neutrale, cioè un campo di sapere che si colloca al di là dei contesti discorsivi particolari, è ingiustificata, perché non considera i ‘differenti paradigmi di umanità’ e al contempo la diversità dei linguaggi che caratterizzano ciascuna disciplina. I fondamenti filosofici, pensati in modo a-storico, non sono utili al progetto intellettuale, che Rorty propone, cioè alla pubblicizzazione dell’idea di una comunità morale globale. Questo perché essi non tengono conto del fatto che i linguaggi cambiano nel corso della storia e il pensiero non è in grado di slegarsi dalla propria storicità.<sup>11</sup> Per chiarire Rorty si serve di una metafora introdotta, con intenzione critica, da Michael Williams, quella di un «ordine naturale delle ragioni».<sup>12</sup> I tentativi di fondazione filosofica, secondo Rorty, «presuppongono un ordine naturale degli argomenti e della dimostrazione antecedente agli scontri tra vecchi e nuovi vocabolari, e indifferente ai loro risultati».<sup>13</sup> L’idea di un ordine delle ragioni prestabilito, però, è per Rorty semplicemente un fantasma metafisico.

È opportuno tornare ora sul progetto di Rorty di pubblicizzare l’idea di una comunità morale il più possibile inclusiva. Innanzitutto va chiarito che la comunità morale di cui Rorty fa menzione, si caratterizzerebbe primariamente per un sentimento comune che lui chiama «l’odio per la crudeltà».<sup>14</sup> Un altro nome con cui Rorty definisce questa comunità morale a cui si dovrebbe aspirare è quello di ‘utopia liberale’.

Il contenuto utopico di questo liberalismo si esprimerebbe, per Rorty, «come speranza che tutta la cultura possa essere ‘poeticizzata’ invece che come speranza di stampo illuministico di poterla ‘razionalizzare’ o ‘scientificizzare’».<sup>15</sup> Il fine che una società liberale, intesa alla maniera di Rorty, si deve porre non è tanto quello di fare in modo che tutti usufruiscano della ragione al posto della passione, della fantasia o del sentimento, ma che diventi per tutti possibile soddisfare in ugual modo i propri desideri, rispettando ovviamente il sentimento condiviso dell’odio per la crudeltà.<sup>16</sup> Questo significa per Rorty, in termini di linguaggio, abbandonare l’argomentazione filosofica rigorosa e sostituirla con narrazioni che ci permettano di superare i vocabolari stantii del passato, e di metterci in relazione con un

<sup>11</sup> Cfr. R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, pp. 65 ss.

<sup>12</sup> R. RORTY, *Hilary Putnam e la minaccia relativista*, p. 48; cfr. anche N. WILLIAMS, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford 1991.

<sup>13</sup> R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, p. 65.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*.

presente ed un futuro utopico immaginato. Per Rorty infatti, «la filosofia più interessante non è quasi mai quella che esamina i pro e i contro di una tesi ma quella che, di solito, rappresenta implicitamente o esplicitamente, la competizione tra il vocabolario accettato, che è divenuto una seccatura, e un vocabolario nuovo, non ancora completamente articolato, che promette vagamente grandi cose». <sup>17</sup> Adottare un nuovo vocabolario non ha solo un significato linguistico, ma vuol dire attuare un cambiamento per quanto riguarda la descrizione, la valutazione ed anche la modalità di vita.

Ha senso allora per Rorty spostare l'attenzione dalla filosofia a quegli ambiti culturali che rappresentano l'avanguardia della cultura, ovvero «l'arte e la politica utopistica». <sup>18</sup> Per il filosofo statunitense gli 'eroi' e 'le eroine' della società liberale ideale non sono i filosofi, ma debbono essere i poeti 'forti' e i rivoluzionari, coloro che, nel senso primario del termine '*poiein*', creano, auto-creano il loro vocabolario e «protestano, in nome della società stessa, contro quegli aspetti di essa che tradiscono l'immagine che la società ha di se stessa». <sup>19</sup>

Le parole con cui raccontiamo la storia della nostra vita costituiscono il 'vocabolario decisivo' dell'individuo. Il termine 'decisivo' serve a Rorty per indicare che, se questo vocabolario viene messo in discussione, non c'è possibilità di difenderlo senza cadere in un circolo vizioso. <sup>20</sup> L'ironico liberale, il protagonista della società liberale utopica di Rorty, è colui che dubita in continuazione del suo vocabolario, perché sa che esso può esser messo in discussione da altri vocabolari. Egli sa poi che i dubbi di cui nutre non trovano risoluzione mediante l'utilizzo del suo proprio vocabolario decisivo, e inoltre non crede che il suo vocabolario abbia un contenuto di verità superiore a quello degli altri. <sup>21</sup> I cittadini di questo stato utopico liberale sarebbero «consapevoli della contingenza del linguaggio in cui operano le loro scelte morali, e perciò delle loro coscienze e quindi della loro comunità». <sup>22</sup> Questo passaggio esemplifica chiaramente quanto il termine 'contingenza' sia per Rorty fondamentale: non vi è nulla, infatti, che non sia prodotto da un particolare contesto storico-culturale, nemmeno il valore dell'essere umano. Esemplicando,

«L'idea della contingenza implica infatti che il valore dell'essere umano è un concetto relativo alla circostanza storica e fondato su un temporaneo consenso su quali atteggiamenti sono normali e quali pratiche giuste o ingiuste». <sup>23</sup>

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Per una lettura approfondita dell'utopia liberale di Richard Rorty cfr. R.J. BERNSTEIN, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, trad. it., Milano 1994, in particolare pp. 222-255.

<sup>19</sup> R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, p. 77.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 89-90.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, p. 78.

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 217-218.

Dal punto di vista della responsabilità pubblica inoltre, l'ironico liberale deve divenire consapevole della specifica sofferenza altrui e, immedesimandosi nella vita degli altri, sviluppare ed estendere il più possibile il concetto di solidarietà. La solidarietà, secondo Rorty, diviene più forte nel momento in cui noi consideriamo l'altro che soffre come «uno di noi», e cerchiamo di estendere il senso del 'noi' il più possibile verso coloro che prima consideravamo come 'loro'.<sup>24</sup> Il progresso morale consiste anche nel liberare l'idea di solidarietà umana dai suoi presupposti filosofici tradizionali e nel cercare di includere il più possibile, nella nostra sfera, il diverso, l'altro, facendo sfumare tutte quelle differenze di razza, di religione, di costume, che ci fanno vedere l'altro come «immensamente diverso da noi stessi».<sup>25</sup>

Per concludere questa breve ricostruzione di alcune tesi centrali della concezione di progresso morale di Rorty, riteniamo fondamentale ribadire che, in accordo con la sua tesi dell'impossibilità di una fondazione filosofica della morale, il filosofo non pretende di aver dato giustificazione di un obbligo morale volto alla realizzazione di questa sua utopia. Ciò che Rorty fa è invece esprimere la speranza che ci possano essere sempre più persone che preferiranno vivere in una comunità politico-morale in cui il numero degli individui, considerati soggetti morali, sarà sempre più alto.

### 3. *Contro la contingenza? L'alternativa di K.-O. Apel*

Karl-Otto Apel definisce l'idea di progresso morale come l'avvicinarsi della «comunità reale» alle condizioni di una «comunità ideale della comunicazione».<sup>26</sup> Una comunità ideale della comunicazione sarebbe una comunità in cui, tenendo conto di tutti gli argomenti rilevanti, i conflitti morali verrebbero risolti attraverso il consenso di tutti i soggetti morali coinvolti. Per caratterizzare lo *status* della comunità ideale della comunicazione, Apel, scettico nei confronti delle utopie morali e politiche,<sup>27</sup> utilizza il concetto kantiano di 'idea regolativa'. Diversamente dalle utopie, le idee regolative, in senso kantiano, vengono concepite in modo strettamente controfattuale, ovvero pensate in linea di principio come non realizzabili. Esse non descrivono una condizione realizzabile nella storia, ma possono comunque fornire, proprio grazie alla loro controfattualità, un orientamento all'agire reale.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Cfr. *ibidem*, p. 220.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, p. 221.

<sup>26</sup> K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, p. 47.

<sup>27</sup> Cfr. K.-O. APEL, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik*, in W. VOSSKAMP (ed), *Utopieforschung*, I, Frankfurt a.M. 1985, pp. 325-355.

<sup>28</sup> Per una ricostruzione dettagliata e critica del ruolo sistematico delle idee regolative nella teoria della verità di Apel cfr. B. RÄHME, *Wahrheit, Begründbarkeit und Fallibilität. Ein Beitrag zur Diskussion epistemischer Wahrheitskonzeptionen*, Heusenstamm 2010, pp. 319-356.

Apel ritiene che l'idea della risoluzione consensuale dei conflitti morali non sia, come per Rorty, solamente una 'speranza da pubblicizzare', ma possa essere fondata razionalmente come obbligo morale. Apel sa che in realtà i conflitti morali sono spesso caratterizzati dal fatto che alcune delle parti in causa si rifiutano di trovare un consenso argomentativo sulla soluzione legittima dei rispettivi problemi morali. In questi casi è la realtà stessa a non permettere l'utilizzo del principio pragmatico-trascendentale del consenso, e addirittura, il tentativo di osservarlo, potrebbe risultare moralmente irresponsabile.<sup>29</sup> Invece di considerare questa realtà di fatto come un'obiezione alla validità del principio del consenso, formulato nell'etica del discorso, Apel la utilizza per precisare la sua concezione di progresso morale. La creazione delle condizioni di applicabilità di questo principio sarebbe anch'essa fondata come obbligo morale:

«Il *telos* della realizzazione di lungo periodo delle condizioni di applicabilità dell'etica del discorso (e quindi la strategia di un superamento tendenziale della differenza tra *apriori* della comunità reale e *apriori* della comunità ideale) rappresenta ... un principio regolativo universalmente valido per l'agire di ogni uomo e quindi un *dover-essere incondizionato*».<sup>30</sup>

Non stupisce quindi che Apel si ponga in maniera critica, se non polemica, nei confronti delle tesi di Richard Rorty, le quali, a suo parere, non sono nient'altro che espressioni di sconsideratezza e irresponsabilità intellettuale.<sup>31</sup> Innanzitutto Apel ritiene che Rorty ha torto nel sostenere che la rinuncia ad una fondazione filosofica dell'idea di una comunità morale inclusiva gli arrechi un vantaggio retorico nei confronti di coloro che si sforzano invece di fornirne una fondazione filosofica. Anzi, secondo Apel, la visione radicalmente contestualista di Rorty potrebbe addirittura essere strumentalizzata da coloro che, ad esempio, intendono contestare la validità universale dei diritti umani:

«Secondo me, è difficile trovare argomentazioni nella filosofia occidentale contemporanea che superino quelle di Rorty nel rendere più facile ai fondamentalisti e nazionalisti di tutte le bandiere difendere il loro culturocentrismo o etnocentrismo dall'idea occidentale di democrazia liberale e di diritti umani. Ciò che in realtà Rorty dimostra è che il relativismo-storicismo, riducendosi a culturocentrismo attraverso la proclamazione che la propria tradizione sia la sola base di consenso per un dialogo interculturale, riduce rapidamente ad *absurdum* quel liberalismo al quale presumibilmente è connesso».<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Cfr. K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, pp. 48-72.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 73-74.

<sup>31</sup> Cfr. ad esempio K.-O. APEL, *Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht*, in K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 370-474.

<sup>32</sup> K.-O. APEL, *Il problema della giustizia in una società multiculturale: la risposta dell'etica del discorso*, in R. KEARNEY - M. DOOLEY (edd), *Questioni di etica: dibattiti contemporanei in filosofia*, Roma 2005, pp. 168-187, qui p. 175.

L'obiezione più radicale a Rorty riguarda però quello che sopra abbiamo chiamato 'contestualismo morale', cioè la concezione puramente sociologico-descrittiva del concetto di giustificazione morale e il rifiuto dell'idea che ci siano criteri di giustificabilità, che possiedono una validità indipendente da contesti storico-culturali particolari. La critica di Apel si fonda pienamente sulla sua concezione pragmatico-trascendentale dell'etica del discorso e, nello specifico, sul concetto di autocontraddizione performativa. Per comprendere appieno questa critica dobbiamo quindi partire dal chiarimento di alcune delle tesi fondamentali della concezione di giustificazione di Apel:

- a. La prassi argomentativa è retta da precise condizioni di senso – detto in termini filosofico-trascentali: dalle condizioni di possibilità dell'argomentazione. Apel chiama queste condizioni di senso 'presupposizioni dell'argomentazione' e ritiene che esse possano essere rese esplicite attraverso la riflessione sulla pratica argomentativa.<sup>33</sup>
- b. Alcune delle condizioni di senso della pratica argomentativa, designate da Apel 'norme morali fondamentali', sono dotate di un contenuto morale. Questa tesi è il punto di partenza della giustificazione pragmatico-trascentale dell'etica del discorso, che non vuole essere solamente un'etica per la prassi del discorso argomentativo, ma un'etica per la prassi umana in generale. Tra le norme morali implicite nella prassi dell'argomentazione, Apel cita «la norma fondamentale della giustizia, ovvero, nel caso specifico, dell'uguale diritto, per tutti i possibili *partner* del discorso», quella della solidarietà «valida per tutti i membri della comunità attuale, come pure per tutti i membri potenziali della comunità in linea di principio illimitata dell'argomentazione», e infine quella della co-responsabilità «per tutti i *partner* del discorso nello sforzo solidale per l'articolazione e la risoluzione dei problemi».<sup>34</sup>
- c. Secondo Apel, la validità delle 'norme morali fondamentali' non può essere contestata perché essa fa parte di quelle presupposizioni della prassi argomentativa già sempre riconosciute da chi sostiene qualsiasi tesi: anche da chi ritiene che le norme fondamentali proposte da Apel non siano valide.<sup>35</sup> Apel chiama questa incontestabilità 'inaggirabilità' (*Unhintergebarkeit*) delle presupposizioni dell'argomentazione.<sup>36</sup>
- d. Ciascun tentativo di negare la validità delle 'norme morali fondamentali' incorrerebbe in una 'autocontraddizione performativa', cioè in una contraddizione tra ciò che viene sostenuto ed una delle presupposizioni dell'atto assertorio.<sup>37</sup> Diversamente dalle contraddizioni

<sup>33</sup> Cfr. su questo W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg - München 1985.

<sup>34</sup> Cfr. K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, p. 30.

<sup>35</sup> Cfr. *ibidem*, p. 31.

<sup>36</sup> Cfr. ad esempio *ibidem*, p. 34.

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 34-36.



semantiche, le autocontraddizioni performative non appartengono al contenuto proposizionale degli atti assertivi, ma si collocano tra questi contenuti da una parte e le presupposizioni performative degli atti assertivi dall'altra. Un esempio chiaro di questo tipo di contraddizione sarebbe: 'con ciò affermo che non esisto'.

- e. Apel sostiene che tutti gli enunciati, la cui negazione incorre in una contraddizione performativa, sono assolutamente validi. La prova che la negazione di un enunciato  $p$  è autocontraddittoria dal punto di vista performativo equivale, secondo Apel, alla fondazione ultimativa di  $p$ .<sup>38</sup> In altre parole: se si dimostra che il tentativo di contestare l'enunciato  $p$  è inconsistente dal punto di vista pragmatico, allora non si è data 'semplicemente' una buona ragione per l'accettazione di  $p$ , ma si è data una prova infallibile della sua validità, ovvero una 'fondazione ultima': «La fondazione ultima pragmatico-trascendentale dell'etica del discorso muove ... dalla riflessione sulle *presupposizioni innegabili* dell'argomentazione, la cui contestazione comporta cioè un'autocontraddizione performativa».<sup>39</sup>

Sulla base di queste tesi Apel ritiene che Rorty, argomentando la contingenza di tutte le norme morali, non si renda conto del fatto di aver già riconosciuto le norme della giustizia, della solidarietà e della corresponsabilità come non contingenti e assolutamente valide. Se Apel avesse ragione, la posizione di Rorty non sarebbe altro che l'esempio lampante di una contraddizione performativa.<sup>40</sup> Ma come arriva Apel ad affermare che Rorty si trova implicato in un'autocontraddizione performativa? È ovvio che per giustificare quest'obiezione non basta semplicemente sostenere che le tesi di Rorty contraddicono le presupposizioni argomentative. La contraddizione deve essere invece dimostrata come tale. Per valutare se Apel riesca o meno a dimostrarlo, dobbiamo soffermarci, più nello specifico, sulla concezione apeliana dell'argomentazione pragmatico-trascendentale.

Nel corso del suo lavoro filosofico, Apel ha più volte sostenuto che gli argomenti pragmatico-trascendentali non hanno una struttura inferenziale e perciò non possono essere compresi e valutati allo stesso modo di argomenti costituiti di premesse e conclusioni. Infatti:

«Il concetto pragmatico-trascendentale di fondazione è essenzialmente diverso da quello tradizionale – condiviso tanto dal razionalismo classico quanto dall'empirismo – di fondazione come *derivazione da qualcos'altro* (*deduzione, induzione o adduzione*)».<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Il predicato 'è valido' viene utilizzato da Apel in questo modo: un'asserzione è valida, quando essa è vera o giusta. Il concetto di 'verità' è il concetto che Apel utilizza per enunciati descrittivi, quello di 'giustezza', invece, per enunciati che hanno un contenuto prescrittivo.

<sup>39</sup> K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, p. 48.

<sup>40</sup> Cfr. K.-O. APEL, *Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettura della differenziazione dei discorsi in 'Fatti e norme' di Habermas*, in K.-O. APEL, *Discorso, Verità, Responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, trad. it., Milano 1997, pp. 261-368, qui p. 349.

<sup>41</sup> K.-O. APEL, *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*, in K.-O. APEL, *Discorso, Verità, Responsabilità*, p. 142.

Ma che tipo di struttura posseggono allora gli argomenti pragmatico-trascendentali se non sono costituiti da una derivazione inferenziale di determinate conclusioni da precise premesse? Per rispondere compiutamente a questa questione, sarebbe d'aiuto poter fare riferimento ad un argomento pragmatico-trascendentale dettagliato e ben formulato. Nei testi di Apel però troviamo solamente descrizioni generali della sua strategia argomentativa. Dobbiamo allora accontentarci di queste per la nostra ricostruzione. Il fulcro dell'argomento pragmatico-trascendentale consiste, secondo Apel, nella dimostrazione, non inferenziale, di una 'collisione', cioè di un

«*clash*, ottenuto tramite riflessione, tra quanto affermo e quanto implica, in termini performativi, la mia asserzione, nel senso di un sapere relativo al mio atto: come, ad esempio, nel *clash* tra la proposizione 'Non ho bisogno di riconoscere, in linea di principio, la parità di tutti i pensabili partner dell'argomentazione' e l'atto assertorio, con cui propongo alla discussione proprio questa tesi, come *universalmente capace di consenso*». <sup>42</sup>

In altri passaggi Apel spiega l'applicazione del criterio della consistenza performativa come un 'test riflessivo' che consiste in un «esperimento di pensiero, con cui viene dimostrata – in modo strettamente riflessivo – l'*incontestabilità senza auto-contraddizione performativa*». <sup>43</sup> Attraverso questo test saremmo in grado di stabilire, evitando ogni tipo di errore, se sia possibile o meno contestare un enunciato dato, proposto come ricostruzione di una presupposizione pragmatica dell'argomentazione, senza incorrere in un'autocontraddizione performativa. <sup>44</sup> La possibilità di sbagliare viene qui esclusa, secondo Apel, attraverso una precisa tipologia di evidenza, ovvero «l'*evidenza riflessiva della determinazione delle presupposizioni dell'argomentazione* che ... va di pari passo con l'*evidenza dell'autocontraddizione performativa*». <sup>45</sup>

Il contenuto centrale di questi accenni di Apel può venir precisato in questo modo: se un enunciato non può essere contestato senza incorrere in un'autocontraddizione performativa, esso è assolutamente valido. Alla questione se un preciso enunciato *p* possa o meno essere contestato in questo modo, si può dare una risposta evidente ed infallibile eseguendo un test sulla consistenza pragmatica. Per eseguire questo test non bisogna fare altro se non tentare di contestare l'enunciato dato, cioè asserire la sua negazione. Se questo tentativo porta ad un'autocontraddizione performativa, noi ce ne accorgiamo, secondo Apel, immediatamente con certezza ed evidenza infallibile.

Se la ricostruzione qui esposta è adeguata, ne consegue che la tesi apeliiana, secondo la quale le giustificazioni pragmatico-trascendentali non posseggono una struttura inferenziale, è fuorviante e che gli argomenti

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>43</sup> K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, pp. 33-36.

<sup>44</sup> K.-O. APEL, *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*, p. 150.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

pragmatico-trascedentali hanno invece una struttura deduttiva, *a fortiori* inferenziale, alquanto facile ( $p$  sta per un enunciato qualsiasi):

- 1) tutti gli enunciati la cui negazione incorre in una autocontraddizione performativa sono assolutamente validi. (premessa)
- 2) l'atto di negazione dell'enunciato  $p$  incorre in una autocontraddizione performativa. (premessa)
- 3) allora, l'enunciato  $p$  è assolutamente valido. (conclusione)

A nostro parere, la tesi per cui gli argomenti pragmatico-trascedentali sono argomenti non-inferenziali e *sui generis* non è sostenibile. Ci sembrerebbe più preciso se sostenesse che questi argomenti sono argomenti deduttivi, le cui premesse, da un punto di vista epistemico, sono, o almeno 'possono essere' evidenti in modo infallibile. Rispetto alla caratterizzazione data da Apel, questa tesi esprime più chiaramente il punto in questione. Allo stesso tempo essa rende evidente dove risiedono i problemi della concezione giustificativa della pragmatica trascendentale.

#### 4. Osservazioni conclusive a partire dal concetto di autocontraddizione performativa

Secondo Apel, gli enunciati che esprimono presupposizioni dell'argomentazione «non abbisognano di alcuna *fondazione da qualcos'altro*, essendo *impossibile comprenderli, senza sapere che sono veri*».<sup>46</sup> Nella convergenza di 'comprensione' e 'riconoscimento' risiederebbe quindi l'evidenza epistemica specifica delle presupposizioni dell'argomentazione. Questa tesi risulta però problematica. È plausibile sostenere che nessuno può riconoscere un enunciato come vero senza averlo compreso, ovvero senza sapere quale sia il suo significato. L'ipotesi, però, che si può comprendere un enunciato solo se lo si riconosce come vero, è al massimo plausibile in relazione a enunciati analitici (ad esempio: 'i celibi sono uomini non sposati') o tautologici (ad esempio: 'Barbara è un medico, oppure non lo è'). Se qualcuno volesse contestare o negare la verità di uno di questi enunciati, allora avremmo un buon motivo per sostenere che quella persona non ha compreso la frase in questione. In relazione a enunciati non analitici e non tautologici, come quelli che, secondo Apel, esprimono delle presupposizioni dell'argomentazione, la stessa tesi risulta invece poco plausibile.

Ci sembra qui fondamentale sottolineare un altro punto. La tesi della coincidenza tra 'comprensione' e 'riconoscimento' per gli enunciati proposti come ricostruzioni delle presupposizioni argomentative, fa sembrare vano ogni tentativo di discutere con Apel sulla questione se gli enunciati, che egli presume fondati in modo ultimo, lo siano veramente. Questo perché,

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 141.

basandosi su questa coincidenza, Apel potrebbe semplicemente dire: «Se hai compreso l'enunciato  $p$ , allora hai riconosciuto che esso è vero».<sup>47</sup>

Se qualcuno a questo punto sostenesse che l'enunciato  $p$  non è vero, o anche solamente che esso è dubitabile o incerto dal punto di vista epistemico, quel condizionale legittimerebbe la conclusione che egli non ha compreso  $p$  – e per questo non ha nemmeno il diritto di dubitare o contraddire la verità di  $p$ . In altre parole, chi non ha compreso il senso di  $p$  non può nemmeno tentare di addurre una critica sensata.

Non intendiamo qui sostenere che Apel argomenti attraverso le modalità che abbiamo appena descritto, ma solo che molto spesso egli mette in gioco le sue argomentazioni con la pretesa di concludere una volta per tutte alcune controversie filosofiche. Detto più precisamente, secondo lui chiunque comprenda l'argomentazione pragmatico-trascendentale, ma voglia metterne in dubbio i risultati, dovrebbe divenire 'immediatamente' consapevole dell'irrazionalità e dell'insensatezza dei suoi dubbi. In questo modo però, Apel ignora che anche riguardo alla questione se in un preciso caso sussista o no un'autocontraddizione performativa, è possibile una disputa argomentativo-razionale. Questo tipo di disputa sarebbe impossibile solamente se ogni autocontraddizione performativa fosse accompagnata da quell'evidenza intersoggettiva ed infallibile, che Apel le attribuisce. Un'evidenza di questo tipo però, ci pare irrealista.

Dal momento che noi, diversamente da quanto Apel sostiene, non possediamo alcun accesso epistemico immediato alle presupposizioni dell'argomentazione, gli argomenti pragmatico-trascendentali dipendono da ricostruzioni ed interpretazioni fallibili di tali presupposizioni. La tesi apeliiana secondo cui le presupposizioni argomentative sono ricche di contenuto morale, può anche esser vera, ma il tentativo pragmatico-trascendentale di fornire una fondazione ultima di norme morali fondamentali, attraverso un test sull'autocontraddizione performativa, deve essere considerato fallito. Questo perché Apel invoca un tipo di evidenza immediata ed intersoggettiva che non esiste. Ciò che Apel presenta come evidenti autocontraddizioni performative sono in realtà contraddizioni logiche o semantiche tra precisi enunciati, da una parte, e ricostruzioni fallibili delle presupposizioni della prassi dell'argomentazione, dall'altra.

Va detto inoltre che l'immagine del *clash* (della collisione), di cui Apel si serve per chiarire il criterio della consistenza performativa, è ricavata dall'ambito della fisica: sono i corpi infatti che possono collidere, così come le auto o le palle da biliardo. Una collisione di questo tipo è un evento nel mondo percettibile sensorialmente, qualcosa che, come osservatore o anche come attore si può sentire, udire e vedere. Ma norme, regole, presupposizioni ecc. non possono collidere, possono piuttosto contraddirsi reciprocamente. Le contraddizioni non sono certo eventi causali che possono essere osservati o sperimentati.

<sup>47</sup> 'p' sta per un enunciato per il quale Apel pretende lo *status* di fondazione ultima.

Certo Apel non vuole equiparare l'autocontraddizione performativa a eventi descrivibili mediante il vocabolario della fisica, ma a nostro parere l'immagine di un *clash* evidente, ed immediatamente identificabile, tra specifici contenuti proposizionali e presupposizioni dell'atto assertorio non è adeguata per il chiarimento del concetto di autocontraddizione performativa. Alle contraddizioni manca infatti quell'immediatezza che caratterizza invece le collisioni fisiche, dal momento che la loro identificazione è sempre ermeneuticamente mediata ed è il risultato di un processo interpretativo.

In un certo senso è ovvio che, come Apel sostiene, le presupposizioni dell'argomentazione sono 'inaggirabili' per chi argomenta. Nessuno infatti può argomentare al di fuori dell'argomentazione. Questo si desume già dal significato dell'espressione 'presupposizioni dell'argomentazione'. Tuttavia, l'inaggirabilità per sé di queste presupposizioni non conferisce loro uno *status* epistemico peculiare. Di fatto non accade che chi contesta una presupposizione della prassi argomentativa perda la parola in un modo epistemico illuminante – o, detto in termini meno metaforici, che chi si trova in un'autocontraddizione performativa se ne accorga immediatamente, assieme ai suoi interlocutori. In realtà, come abbiamo già chiarito sopra, anche la questione se ci si trovi o meno di fronte ad un'autocontraddizione performativa è discutibile, e già questo è un buon motivo per contestare la validità della pretesa di Apel di aver fornito una fondazione ultima all'etica del discorso.

Le posizioni di Apel e Rorty si collocano quindi ai due estremi della discussione contemporanea in ambito etico-normativo. All'abbandono da parte di Rorty dell'idea di una fondazione filosofica della morale, si contrappone il tentativo apeliiano di conferire al principio morale, inteso nel senso dell'etica del discorso, una fondazione infallibile e al di là di ogni dubbio razionale. Per quanto riguarda il progetto giustificativo di Apel, sorge spontaneo interrogarsi sul fatto se oggi sia ancora necessario – ponendo che un tempo lo sia mai stato – fare appello ad una 'fondazione ultima' della morale. Per riflettere in maniera sensata sulle questioni che riguardano la legittimità o l'illegittimità morale di precise azioni, o cosa è giusto o ingiusto, o in che cosa consisterebbe un progresso morale, si deve veramente fare appello, come sostiene Apel, a criteri che posseggono una validità indubitabile? Per quanto riguarda Rorty, riteniamo che si potrebbero condividere le sue perplessità nei confronti delle pretese più radicali di fondazione filosofica senza accettare la tesi per cui i tentativi di fondazione argomentativa, in ambito etico-normativo, sarebbero solamente espressione di un abbagliamento metafisico. Basterebbe in fondo sostenere che i giudizi morali, alla stregua di altri giudizi, possono diventare temi di un'argomentazione razionale, in cui si valuta la loro giustificabilità, senza dover per forza far riferimento a criteri assoluti ed universali.