

PARADIGMI DELL'INTERSOGGETTIVITÀ

Francesca Caputo

e-mail: francescacaputo@ibero.it

Riassunto

Il problema del soggetto richiama il fatto che, con sempre più insistenza e da scuole anche molte diverse e distanti fra loro, l'essere umano in generale, e l'io, in particolare, vengono definiti attraverso l'*alterità*, ovvero sia nel rapporto con l'altro. Ovviamente, tale relazione viene vista e interpretata in diversi modi. Qui ci limitiamo, nell'ottica dell'etica del discorso, a dare uno sguardo sintetico alle impostazioni che riteniamo le più rilevanti: quelle di Ricoeur, Lévinas, Habermas, Apel.

Parole chiave: *soggetto, etica, alterità, discorso, responsabilità*

Abstract

The problem of the subject recalls the fact that, with increasing insistence and schools so different and distant one from another, the human being in general, and I, in particular, are defined by otherness, i.e. in relation to the other. Obviously, this report is seen and interpreted in different ways. Here we limit ourselves, in view of discourse ethics, to take a synthetic look at the settings that we consider the most relevant: those of Ricoeur, Levinas, Habermas, Apel.

Key Words: *subject, ethics, alterity, discourse, responsibility*

I. Il problema dell'intersoggettività in Ricoeur

Con l'avvento dell'ermeneutica, della psicoanalisi e della svolta linguistica in filosofia, il senso delle cose, in generale, e del sé o delle determinazioni sociali, in particolare, ha raggiunto un alto grado di riflessione e di ulteriore chiarimento che abbraccia tanto gli ambiti della sfera simbolica e normativa (kantianamente: noumenica) quanto gli ambiti della sfera fenomenica della conoscenza empirica e empirico-analitica. In questo quadro di una architettura che ingloba tanto la sfera empirica che la sfera normativa si pongono le declinazioni ermeneutico-psicoanalitiche dell'approccio etico-conoscitivo di Ricoeur, laddove si denota il passaggio, netto, da un modo di concepire la realtà come fatto *oggettivo* -nel senso heideggeriano, potremmo dire, di *Faktizität*-, circoscritto agli aspetti strettamente fenomenici del reale, a una percezione della realtà (sociale) come *complessità sistemica*. (Luhmann, 1980) Quest'ultima si dà all'interno di elementi molteplici e contraddittori che fuoriescono dai canoni di *spiegazione* delle scienze analitiche, anche se queste possono, indubbiamente, contribuire a spiegarli offrendo, per esempio, materiale empirico per la ricostruzione e l'interpretazione della complessità che, nel nostro caso, è complessità *sociale* e, allo stesso tempo, un insieme di norme e di valori, pluralità di linguaggi e progetti di vita.

Come mostra l'approccio teorico di Ricoeur, per accedere alla complessità conflittuale di ordinamenti e sistemi sociali e coglierne gli elementi di autoregolazione, ripensandoli in una prospettiva etico-conoscitiva rivolta al futuro, dobbiamo legare ermeneutica e psicoanalisi. (Ricoeur, 1969) Questo intreccio riflessivo ci permette non solo una comprensione più profonda delle cose e dell'uomo per quel che riguarda il piano più strettamente materiale della vita, ma ci offre anche una valenza significativa conoscitivo-pratica, capace di contribuire alla risoluzione delle situazioni di conflitto presenti nel *mondo della vita* (Dilthey). Le cose, nel senso fenomenologico (Husserl), e l'uomo (nella sua dignità, in senso kantiano) vanno considerati come un insieme interconnesso di simboli, da decifrare e dei quali è fondamentale riportare alla luce senso nascosto o taciuto. Il concetto *zur Sache* di Husserl fino all' *autoscopimento o disvelamento dell'essere* di provenienza heideggeriana hanno a monte l'idea di riportare alla luce quell'*autentico (das Eigentliche)*, sommerso dall'oblio, di un

essere costretto a nascondersi e annullarsi nella *presenzialità* (*Vorhandenheit*) di un ente che ha smarrito la domande sull'essere. Ma altrettanto importante, in questo intreccio di ermeneutica e psicoanalisi, è l'appello al concetto di *critica* teorizzata come necessaria soprattutto per svelare le *distorsioni* della comunicazione. (Ricoeur, 1986) È un tema approfondito anche e soprattutto da Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, nella *teoria della comunicazione* (Apel, 1973) il primo, nell'*etica del discorso* (Habermas, 1983), il secondo. Per Ricoeur, occorre ridestare la dimensione costitutivamente dialogica dell'essere umano per contribuire a una più profonda dimensione dell'*ethos* come *aspirazione a vivere una vita buona, con e per gli altri, in istituzioni giuste*. (Ricoeur, 1994)

Il discorso rivela, *per definitionem*, una triade (etica), l'io, il tu e l'altro, e segue l'architettonica di questa significazione triplice: a) l'equivalente della *stima di sé*, sul piano del discorso, è rappresentato dall'*io parlo implicito*; b) la *relazione con l'altro* è messa in gioco nella misura in cui siamo *interpellati* o meglio *interloquiti*; c) prendere la parola è anche assumere la *totalità del linguaggio* strutture di interazione già date. (Ricoeur, 1999)

In questa architettonica di significanza, vivere una *vita completa* non si riduce alle semplici relazioni faccia-a-faccia, ma implica una immersione nella *prassi collettiva* in cui il soggetto si trasforma in inter-soggetto. Non sfuggono all'attenzione di Ricoeur le situazioni di conflitto che si manifestano concretamente nella comunicazione e che sono state messe molto ben in luce anche da Habermas e Apel nella loro *etica del discorso* e nei principi impliciti a tale etica. La soluzione che prospetta Ricoeur consiste nello sfidare tali distorsioni, accogliendo il concetto di *critica* all'interno dell'ermeneutica, come – anche se in altro contesto – aveva già fatto sapientemente Habermas nei confronti dell'ermeneutica filosofica teorizzata da Gadamer. (Habermas, 1970; Gadamer, 1960)¹ In questa prospettiva, Ricoeur elabora una nuova etica che, a differenza di quella kantiana, reclama un ampio riferimento alle circostanze reali. È nelle situazioni storiche che l'etica si esprime come costante sforzo di dedurre il principio o i principi del giudizio morale. Principio che non può, allora e kantianamente, essere collocato su un piano esclusivamente noumenico, staccato dal piano empirico, come momento, cioè, di appartenenza al solo *mondo dei fini* e non anche al *mondo empirico* o *fenomenico*. Che, anzi, e a ben

vedere, è attraverso il mondo empirico e solo a partire da esso che – almeno nella prospettiva tracciata da Ricoeur – è possibile una deduzione o, meglio, una fondazione del principio morale o etico. In questo scenario, spesso contraddittorio e ambivalente dell'organizzazione sociale, un ulteriore passo da compiere è rendersi conto del fatto che la società, il più delle volte, si dimostra incapace di proporre una assegnazione, paritetica ed equa, non solo dei beni materiali, ma anche dei diritti e doveri come orizzonte di senso per ogni membro della collettività. Le implicazioni per la vita, in generale, ed etiche, in particolare, sono facilmente deducibili, ma non per questo realizzate o realizzabili, se non si parte dal presupposto che la giustizia – è solo un esempio ovviamente – è una nozione costitutiva della sfera etica di ogni società, per cui trova il suo punto legittimo e ineludibile nella vita etica dell'individuo allo stesso modo della *stima di sé* e della *sollecitudine* per l'altro. L'architettura della triade, sopra esposta, rivela che le condizioni di possibilità della sua attuazione sono rinvenibili nel passaggio menzionato dal soggetto all'intersoggetto. Con intersoggetto dobbiamo intendere ogni membro della comunicazione all'interno della quale e solo attraverso la quale l'etica dispiega le sue potenzialità di ricerca teoretica e sapere pratico.

L'alterità nella prospettiva di Lévinas

Differentemente dall'impostazione di Husserl, per Lévinas la *coscienza* (*das Bewusstsein*) si impone come *alterità*; l'altro, pertanto, non esiste in quanto viene pensato dal soggetto o tramite la donazione di senso della *coscienza intenzionale*, ma si impone da sé. “Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato” (Levinas, 1983). In altri termini, il soggetto non si autofonda a partire da se stesso. Secondo Lévinas non si può – come fa il suo maestro Husserl – pensare la questione dell'altro solo in riferimento al piano teorico-conoscitivo riducendola a un principio unico: la soggettività. Né, d'altronde, convince la soluzione teoreticistica elaborata da Heidegger. Alla condizione umana di essere-con (*Mit-sein*) l'altro (Heidegger), Lévinas unisce le condizioni di essere-per (*Für-sein*) l'altro e essere-in (un-altro). “Volto” è la categoria scelta da Lévinas per indicare l'*alterità* dell'Altro, che trascende la finitezza del contesto e che rinvia a un'altra categoria, a quella, cioè, di *infinito*. (Levinas, 1971) Contro la riduzione

dell'*altro* a ente finito, Lévinas rimarca la diversità che si dà con l'altro, con lo sguardo dell'altro, in cui si esperisce la traccia dell'*infinito* che trascende il mio io e il mio mondo. La relazione con l'Altro si dispiega in termini di etica della *prossimità* e della *responsabilità* poiché il soggetto è responsabile nei confronti dell'altro. (Levinas, 1982) L'Altro irrompe nella nostra esistenza provocando la nostra responsabilità ed esigendo risposte che portano alla denucleazione dell'io, proiettandolo fuori di sé, appunto nell'Altro, il cui Volto ci interpella scardinando tutte le nostre tradizionali certezze.

L'etica proposta da Lévinas si articola tutta intorno al concetto di *alterità*, ma ha a monte – sulla scia della radicale confutazione della metafisica tradizionale portata avanti da Heidegger – il recupero del diverso e dell'altro annullati in una totalità identificante (hegeliana) a cui giustamente Adorno ha contrapposto l'importanza del *non-identico*. (Adorno, 1966) È indubbio che la vera alterità trovi possibilità di una sua esperienza in una relazione al di là della totalità. Nel senso di Lévinas, l'esperienza etica vera è quella che si prova davanti al volto di un altro, anzi coincide col volto dell'altro. La *fenomenologia del volto* è il paradigma nuovo, originale, dell'etica di Lévinas. Ma è anche un paradigma coraggioso socialmente perché si scontra con le condizioni reali, storiche, delle diffuse e strutturali disuguaglianze all'interno dei sistemi consolidati della vita sociale reclamando *uguali diritti* per tutti. Per promuovere condizioni di equità sociale, è necessario che le istituzioni si facciano carico di regole giuridiche e economiche che salvaguardino un concetto collettivo di etica pubblica alla cui base vi siano la *responsabilità* e la *dignità* dell'uomo. Il Volto non è solo il rispetto dell'altro; il volto è in questo senso quell'infinito alla cui presenza l'umano si dà nel suo senso originario come appello a interagire con l'Altro da me; un appello che non è negazione, paura, estraneità, ma ascolto reciproco. È la realtà altra che apre alla visione di me e del mondo; mondo che non è soltanto nostro.

II. Il problema dell'intersoggettività in Habermas

In *Conoscenza e interesse* (Habermas, 1968), Habermas ha paragonato la psicoanalisi alla teoria della società. Ovviamente attraverso questo paragone, Habermas non si riferiva a una società come macrosoggetto, bisognosa di

rischiamento da parte dello psicoanalista, piuttosto, Habermas aveva di mira la *struttura metodica* e i *concetti di base* come impianto di analisi della società. Diversamente da Rawls e Nozick, Habermas non delinea nessuna teoria politica *normativa*, in quanto non pensa – come potrebbe forse troppo facilmente apparire – a una determinata società in un quadro teoretico con norme di base definite aprioristicamente. Il suo è, invece, un tentativo di ricostruire – se vogliamo dal basso – i rapporti effettivi della prassi comunicativa quotidiana. La svolta linguistica, Wittgenstein ma anche elementi dell'ermeneutica filosofica di Gadamer (nonostante le critiche habermasiane all'approccio di quest'ultimo proprio dal punto di vista della psicoanalisi) giocano un ruolo forte in quella che può essere definita la svolta habermasiana a partire dal basso piuttosto che dall'alto in termini di *teoria sociale*. Bisogna vedere, allora, se la teoria sociale di Habermas, associata – a torto o a ragione – ad alcune pretese ideali come l'*agire comunicativo* (Habermas, 1981) di soggetti liberi da costrizioni e da dominio per la realizzazione collettiva di razionalità, muti partendo dal basso e quali sono i possibili cambiamenti d'impostazione.

Habermas pone a monte di questa sua svolta – se svolta è – il presupposto secondo cui nella prassi comunicativa quotidiana i soggetti interagenti non possono non seguire sempre anche un uso d'intesa intersoggettiva. Infatti, questa intesa è sempre anche racchiusa nella ragione comunicativa nel senso di alcune pretese (ideali) che non possono essere disattese (almeno non in continuazione) senza distruggere lo stesso linguaggio all'interno del quale la comunicazione e con essa ogni comprensione è possibile. Sono le pretese implicite dei presupposti di quanto noi diciamo nel momento in cui ci rimettiamo al discorso. Uno di questi presupposti è, per esempio, la pretesa di validità di quanto affermiamo; pretesa che sottostà al vaglio degli argomenti. Ma, per Habermas gli argomenti che possono adempiere alla funzione di vaglio delle nostre pretese di verità non hanno valenza universalistica, sottostanno, invece, al vaglio di ulteriori esperienze, quelle future che possono smentire le pretese avanzate e, in definitiva, le pretese accolte alla luce di argomenti che più in là si rivelano non più validi.

Tenuto conto di questi presupposti entriamo un po' meglio nel vivo di quella che con Habermas definiamo *teoria della comunicazione*. Con essa, infatti, si è all'interno di un cambio di paradigma non solo nel senso del passaggio dalla

filosofia del soggetto alla filosofia dell'intersoggettività, ma anche nel senso del passaggio da pretese etiche universalistiche a pretese etiche come risultante di contestualità non universalizzabili. Dobbiamo intanto partire dal presupposto che per Habermas è attraverso il linguaggio che diventa visibile la dimensione etica dei rapporti umani. L'agire comunicativo, infatti, non è un agire isolato. Il soggetto agente o interagente è partecipe di un contesto intersoggettivo linguisticamente strutturato. L'*intesa* non precede questo mondo linguisticamente strutturato, piuttosto si avvera attraverso l'argomentazione. Abbiamo, però, anche rimarcato i presupposti impliciti che scorrono già sempre nell'agire comunicativo: l'eliminazione di coazione o dominio reciproco tra i partecipanti al discorso. Gli atti linguistici, privi da costrizioni, permettono quella razionalità discorsiva che rende possibile l'intendersi su qualcosa ma anche ciò che possiamo chiamare *intesa sociale* e intesa sulle norme.

Si conferma, a questo punto, quanto si diceva sopra sul fatto che la teoria sociale di Habermas parta dal basso e non dall'alto. Infatti, la ricostruzione dei presupposti dei processi d'intesa cercata da Habermas non si serve di filosofie trascendentali aprioristiche (per esempio, di tipo kantiano) in quanto essa non è più di natura filosofico-aprioristica, ma muove, piuttosto, da casi empirici e sviluppa, pertanto, un quadro teoretico che, analogamente alle leggi delle scienze empiriche, è sostenuto da uno statuto *ipotesico* e se vogliamo nel senso di Karl Popper: provvisorio.

Evitando l'etica fondazionale della discorsività di Karl-Otto Apel, Habermas situa il suo concetto di scienze ricostruttive nell'ambito delle scienze empiriche e, quindi, falsificabili, sottraendole consapevolmente all'ambito delle scienze trascendentali.

Ciò non è senza conseguenze se pensiamo all'ambito pratico delle norme o dell'etica.

Intanto abbiamo visto che le relazioni umane vengono interamente situate nella linguisticità del linguaggio in quanto le relazioni interumane sono possibili solo attraverso strutture linguistiche. Queste, infatti, formano una *costrizione trascendentale* che linguisticamente non può essere aggirata. In altri termini, le strutture linguistiche formano i presupposti della stessa argomentazione.

Per Habermas, l'intesa su qualcosa o sociale, in generale, non è possibile senza questi vincoli procedurali. Ma se i presupposti dell'argomentazione sono

vincolanti e costituiscono l'universalità e la garanzia per l'illimitatezza dell'accesso al discorso e alla comunicazione, non per questo si può pensare di rendere vincolante il "contenuto" dei presupposti generali dell'argomentazione. Per cui, se seguiamo fino in fondo l'idea di teoria della comunicazione, si nota che Habermas mira a individuare le strutture della competenza comunicativa che sono valide indipendentemente dagli specifici approcci metodologici che ognuno di noi può, ovviamente, privilegiare o no. Si tratta, cioè, di comprendere il linguaggio come *metaistituzione* da cui far dipendere tutte le istituzioni sociali, distaccandosi sia da una sociologia come scienza nomologica guidata esclusivamente dall'interesse tecnico, sia da una sociologia come scienza storica dello spirito in prospettiva ermeneutica. (Borrelli, 1998) Fondamentalmente, dovremmo riportare la scienza non su un terreno *neutrale*, sul terreno delle scienze dello *spiegare* o *nomologiche*, ma su un terreno di *critica*. Critica che per Habermas abbraccia, non a caso, anche le uscite postmodernistiche dei nuovi dogmi del relativismo attuale. L'intento di Habermas è quello di sottrarre la fondazione delle scienze sociali alle aporie del relativismo culturale e puntare sull'intersoggettività mediata linguisticamente che permette la comprensione in generale quanto le forme specifiche di intesa di volta in volta messe in gioco dai soggetti interagenti nei contesti storicamente determinati del mondo della vita.

III. Il problema dell'intersoggettività in Apel

Al tentativo apeliano di *fondazione ultima* si associa un tipo particolare di trasformazione della filosofia e della scienza. (Apel, 2005) Se si considera che gli approcci metodologici delle scienze dello *spiegare* vengono nettamente separati dagli approcci metodologici delle scienze del *comprendere*, si capisce subito quanto originale possa essere una proposta teorico-scientifica che voglia porre fine a questa separazione e rottura.² Intanto, lo stesso Habermas, che ha condiviso e condivide tuttora parte delle analisi e delle conclusioni apeliane, ha in più occasioni e con fermezza sostenuto la necessità di superare il monopolio delle scienze nomologiche in favore del recupero della sfera simbolica e normativa. Contestando la non *neutralità* delle scienze nomologiche, Habermas

ha condiviso con Apel la necessità della *complementarietà* tra le scienze dello spiegare e le scienze interpretative.

Punto di riferimento della svolta annunciata e portata avanti da Apel sono il pragmatismo di Peirce e il trascendentalismo kantiano. Da Peirce, Apel eredita il concetto di *comunità scientifica*, intendendo con essa quell'istanza, appunto ultima, a partire dalla quale si decide, di volta in volta, su ciò che dobbiamo ritenere *verità conoscitiva* e sui *criteri* adottati per tale decisione. In altri termini, Apel eredita da Peirce un concetto di verità che non è un prodotto empirico, ma un prodotto della discussione all'interno della comunità di ricerca. Già qui si nota come Apel tenda a legare il concetto di verità direttamente al lavoro *intersoggettivo* della comunità di ricerca. Decisivi per la verità sono i soggetti della comunità di ricerca, non in quanto singoli, ma in quanto membri di una comunità linguistica all'interno della quale vengono prese decisioni collettive.

Da Kant, Apel eredita il concetto di *trascendentale* che gli servirà, unitamente al concetto di comunità di ricerca, per la svolta trascendental-pragmatica di trasformazione della filosofia. (Apel, 2005) La svolta apelianiana ha, dunque, più elementi: un elemento pragmatico-linguistico in riferimento a Peirce e un elemento trascendentale in riferimento a Kant. Sulla base di questi due elementi, Apel avvia una trasformazione radicale della filosofia sviluppando un terzo paradigma della *filosofia prima*, appunto il paradigma trascendental-pragmatico della filosofia moderna. (Apel 2013, 2000) In questa trasformazione, Apel traduce l'unità pre-comunicativa dell'io penso, di derivazione descartiana-kantiana, in una unità la cui validità è data dall'intersoggettività, nel senso – se vogliamo – della comunità di ricerca di derivazione peirceana. La facoltà conoscitiva a priori di un soggetto isolato sul modello kantiano viene sostituita dall'intersoggettività di una comunità comunicativa. La comunità comunicativa è una comunità di interpretazione che non ha pretese di formulare verità nomologiche sul modello delle scienze "esatte". Una comunità di interpretazione è anche qualcosa di profondamente diverso dall'io solitario kantiano. Rispetto ai campi e ai presupposti della conoscenza, le condizioni trascendental-a-priori dell'io solitario kantiano si trasformano in Apel in condizioni trascendentalpragmatiche di possibilità di validità all'interno di una comunità di ricerca, col risultato che le conoscenze non sono più un prodotto di un *io solus ipse*, ma di un *Intersoggetto* situato all'interno della linguisticità del dialogo. Ciò

rivela, non da ultimo, l'elemento semiotico che gioca un ruolo non irrilevante nella costruzione trascendentalpragmatica di Apel.

Se parliamo di scienze ermeneutiche, si nota subito che le condizioni di possibilità di costituzione di senso sono, ora, mediate linguisticamente ed esistono, quindi, solo in quanto possibilità di *mediazione dialogica* tra i partner del discorso. Tirando le somme, è nell'a priori dell'argomentazione e non nel soggetto solitario che la ragione, in generale, e la ragione pratica, in particolare, possono individuare il fondamento di un'etica intersoggettivamente valida.

Quest'etica che qui viene via via prospettandosi è definita da Apel e da Habermas *etica del discorso*. Con la differenza che mentre il primo teorizza una fondazione in senso ultimo di filosofia e scienza, il secondo esclude, invece, a priori, ogni possibilità di fondazione ultima. Se Habermas fa dipendere il discorso di validità delle norme dalle comunità linguistiche storicamente contestualizzate, Apel, servendosi dell'elemento trascendentale, pensa a norme universalizzabili per via discorsiva e intersoggettiva, puntando soprattutto sull'aspetto *procedurale* del discorso.

Qual è l'obiettivo di questo lavoro procedurale legato all'etica del discorso?

L'obiettivo è quello di risolvere tutti i problemi moralmente rilevanti del mondo della vita, per esempio i conflitti di interesse, attraverso *discorsi pratici* che mirano alla costituzione discorsiva di consenso. (Apel, 1998) Pertanto, si tratta di giungere, per via discorsiva, al *consenso* non solo tra tutti i partecipanti *al* discorso, ma anche tra tutti gli interessati *dal* consenso dei partecipanti al discorso. Nel mondo della vita gli interessati alle decisioni del discorso sono tanto gli esseri umani viventi quanto gli esseri umani che formeranno le generazioni future dell'umanità. Ecco perché l'etica del discorso non interessa solo le singole comunità di ricerca, storicamente presenti nel mondo, piuttosto il mondo nella sua globalità o totalità. Dare oggi una risposta ai problemi, di per sé mondiali – si pensi ai rischi per l'eco-sistema, alla corsa sfrenata alle armi, alla miseria di intere popolazioni, alla possibile distruzione della vita sulla terra – significa pensare e portare avanti un discorso *globale* di etica. (Apel, 2002) L'etica del discorso mira a questa universalizzazione non solo come fondazione teoretica, ma anche come applicazione universale dell'etica. E, infatti, solo un consenso ideale di tal tipo favorisce seriamente l'*applicazione responsabile dell'etica del discorso*. Non a caso, l'etica del discorso presuppone la

cooperazione tra le persone interessate o tra i loro rappresentanti così come la fondazione di norme riferite alla situazione reale di mondo non può fare a meno di discorsi *reali* da avviare con tutte le persone interessate per la soluzione di tutti i problemi suscettibili di discorsività. Nel discorso argomentativo dobbiamo, allora, avvalerci, sempre e comunque, di tutti i possibili partner del discorso quali soggetti che tendono a intendersi fra loro *su qualcosa* nel mondo. Dobbiamo vedere tutti i partecipanti al discorso in prospettiva *morale*, ritenerli *equiparati* e tutti *egualmente* corresponsabili.

Dalla prospettiva di ogni partecipante ad argomentazioni, incluse quelle di ordine morale, è necessario, già sempre, riconoscere per principio che tutti i conflitti d'interesse del mondo della vita devono essere risolti non con la violenza o in senso puramente strategico, ma attraverso discorsi pratici orientati a pretese morali di giustizia. Per fare ciò è necessario che nell'etica del discorso si attivi una dimensione etico-discorsiva di fondazione moralmente rilevante di norme, una dimensione in cui tutti i partecipanti alla discussione devono pretendere che ci sia lo sforzo – in considerazione di tutte le conseguenze e gli effetti delle conseguenze di azioni e comportamenti umani – di elaborare risoluzioni che rispettino gli interessi di tutti. Di fronte alla situazione concreta l'*a priori dell'intersoggettività*, come a priori della comunità comunicativa, presuppone, necessariamente, per tutti i possibili membri di una comunità discorsiva illimitata, *eguali diritti* e anche *eguale co-responsabilità* per la soluzione di tutti i problemi suscettibili di discorsività. (Apel, 2002b)

L'etica del discorso è un'etica dell'intersoggettività, non solo perché interessa tutti gli esseri umani come membri di società particolari e della comunità internazionale dei popoli in generale, ma anche perché l'etica è una risultante del discorso intersoggettivo di cui sia i membri reali sia i membri virtuali sono responsabili. L'identità dell'io non è pensabile esternamente all'intersoggettività, non solo perché l'io si costituisce nelle relazioni con l'altro, ma anche perché la conoscenza non è un prodotto di un *io solus ipse*, ma lavoro corresponsabile d'insieme, in ultima analisi: potenzialmente lavoro di tutti.

Note

1. Si veda, inoltre, il volume disputa *Hermeneutik und Ideologiekritik* del 1971, a cui parteciparono Habermas e Apel come critici di Gadamer: AA.VV., *Hermeneutik und*

Ideologiekritik. Theorie-Diskussion, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971; trad. it. di G. Tron, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pref. di G. Ripanti, Queriniana, Brescia 1979. Si veda al riguardo e per un confronto tra la posizione di Habermas e quella di Apel: K.-O. Apel, *Seinshermeneutik (Heidegger und Gadamer) versus 'Transzendentalhermeneutik' bzw. 'Transzendentalpragmatik' (Apel)*, trad. it. di M. Borrelli, in K.-O. Apel, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, a cura, trad. e presentazione di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2006, 255-278. Cfr., altresì, sulla disputa, M. Borrelli, *Metaphysisch-postmetaphysische Ontologie als Posthumanismus - von Heidegger via Gadamer bis Vattimo*, in W. Bauer, W. Lippitz, W. Maroztky, J. Ruhloff, A. Schäfer, C. Wulf (a cura di), *Fragen nach dem Menschen in der umstrittenen Moderne. Jahrbuch für Bildungs-und Erziehungsphilosophie* I, Schneider, Baltmannsweiler 1998, 89-120; M. Borrelli, *La paradossalità dell'ontologia post-ontologica delle ermeneutiche fenomenologiche e deboli*, in *Id.* (a cura), *Metodologia delle scienze sociali*, «Quaderni Interdisciplinari», I, Pellegrini, Cosenza 1998, spec. § 2.2 *L'ontologia del linguaggio – Detrascendentalizzazione e affermazione*, 122-136.

2. Per una ricostruzione dell'impostazione teoretica di Karl-Otto Apel (Borrelli, 2008).

Riferimenti

Adorno, Th. W. (1966), *Negative Dialektik* (trad. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 3^a ed. 1982), Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.O. (1974), *Transformation der Philosophie*, 2 Voll. (trad. it. parziale di G. Carchia, in K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, introd. di G. Vattimo, Rosenberg & Sellier, Torino 1977), Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1998), "Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs" (trad. it. di M. Borrelli, *Wittgenstein e Heidegger – Ripensamento critico e ampliamento di un confronto*, in K.-O. Apel, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, 87-88), in K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 459-503

Apel, K.-O. (2000), *Das kartesianische Paradigma der ersten Philosophie: Eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas* (trad. it. di M. Borrelli, *Il paradigma cartesiano della prima philosophia: una trattazione da ottica di un altro (del prossimo?) paradigma*, in K.-O. Apel, *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*, 55-81, in W. F. Niebel et alii (a cura di), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 207-229

Apel, K.-O. (2002a), *Aachener Vorlesungen: Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart* (trad. it. di M. Borrelli, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, saggi introduttivi di M. Borrelli, Cosenza: Pellegrini, 2004, 121-219), in K.-O. Apel, M. Niquet, *Diskursethik und Diskursanthropologie*, Reihe: Technik und Weisheit, Schriftenreihe der Klaus Hemmerle Gesellschaft, Freiburg / München: Karl Alber, 15-94

- Apel, K.-O. (2002b), *Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht* (trad. it. di M. Borrelli, *Etica del discorso, democrazia e diritto internazionale (dei popoli)*), in K.-O. Apel, *Lezioni di Aachen e altri scritti*
- Apel, K.-O. (2005), *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*, a cura, trad. e presentazione di M. Borrelli, Cosenza: Pellegrini
- Apel, K.-O. (2008), *Transzendentalpragmatische Reflexion: die Hauptperspektive einer aktuellen Kant-Transformation* (inedito) (trad. it. di M. Borrelli, *Riflessione trascendentalpragmatica: le prospettive centrali di un'attuale trasformazione kantiana*, in K.-O. Apel, *Cambiamento di paradigma*, 211-234)
- Apel, K.-O. (2012), *Transzendental-pragmatik - drittes Paradigma der Ersten Philosophie* - Relazione tenuta nella Bergische Universität Wuppertal il 23/03/2012 nel quadro della Conferenza "Habermas e il materialismo storico" (trad. it. di M. Borrelli, *Pragmatica trascendentale - terzo paradigma della filosofia prima*, in K.-O. Apel, M. Borrelli, H. Burkhart, R. Fornet-Betancourt, *La fondazione dell'etica e la responsabilità per il futuro*, Cosenza; Pellegrini, 2013, 9-24)
- Borrelli, M. (1998), *Pedagogia come ontologia dialettica della società* (4a ed. riv. 2005, Cosenza: Pellegrini
- Borrelli, M. (2008), *Ermeneutica trascendentale e fondazione ultima di filosofia e scienza. Introduzione al pensiero di Karl-Otto Apel*, Cosenza: Pellegrini
- Gadamer, H.-G. (1960, 1965, 1972), *Wahrheit und Methode I* (trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 12^a ed. 1999), Tübingen: J.C.B. Mohr
- Habermas, J. (1968), *Erkenntnis und Interesse* (trad. it. di G.E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990), Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1970), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, (trad. it. e introd. di G. E. Rusconi, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2^a ed. 1980, 149-253; 281-317), Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Voll. (trad. it. di Rinaudo P., *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Einaudi, Bologna 1986), Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (trad. it. e cura di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 3^a ed. 2000), Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Lévinas, E. (1971), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980), La Haye: Nijhoff
- Lévinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers B.V.
- Lévinas, E. (1982), "La proximité éthique" (trad. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, 5a rist. 2006, p. 108), in *Spirales, Journal de culture internationale*

- Luhmann, N. (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. it. di M. Sinatra, *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma-Bari 1983, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ricœur, P. (1969), *Le Conflit des interprétations* (trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, Jaka Book, Milano 1972, quarta rist. 2007), Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1986), “*Herméneutique et critique des idéologies*”, in *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*, Seuil, Paris, 333-378
- Ricœur, P. (1994), *L’etica ternaria della persona*, in A. Danese (a cura di), *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, San Domenico di Fiesole (Fi): Edizioni Cultura della Pace
- Ricœur, P. (1999), “Approaching the Human Person” (This article, appeared originally in *Esprit*, 57, 1990, and was translated by Dale Kidd), in *Ethical Perspectives* 1, 48-50