

## L'incontro-scontro tra coscienza morale e coscienza politica nel pensiero di K.-O. Apel

Linda Lovelli

Intendo qui analizzare come il binomio “coscienza morale-coscienza politica” si configura nell’opera di K.-O. Apel, che come noto, a partire dagli anni ’70 ha fatto della teoria morale e delle sue possibili applicazioni all’ambito politico-sociale uno dei suoi prioritari ambiti d’indagine. Sebbene non mi risulti che l’autore faccia diffusamente riferimento ai concetti di coscienza morale e politica, ritengo che l’approccio apeliano al problema della fondazione delle norme morali e della loro applicabilità alla prassi sociale possa contribuire al chiarimento di questi termini. Mi sembra inoltre che tentare di comprendere quale significato essi potrebbero assumere entro l’orizzonte concettuale apeliano possa aiutarci a far luce su alcune questioni spinose della riflessione etica dell’autore, relative al rapporto tra fondazione delle norme da una parte e applicazione delle stesse e motivazione all’agire morale dall’altra. Ciò che propongo è quindi una rilettura della teoria morale apelianiana in chiave, in senso lato, fenomenologica, che mostri come la fondazione delle norme morali propugnata da Apel non debba venir soltanto concepita come un argomento volto alla giustificazione delle norme morali fondamentali in cui s’incarna il “punto di vista morale”, ma anche e primariamente come un procedimento riflessivo tramite cui il singolo diventa cosciente della propria natura di soggetto morale e politico.

### 1. Perché essere morali? L’“inaggrabilità” della coscienza morale

A cominciare dal celebre saggio *L’apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell’etica* (1973)<sup>1</sup>, Apel si è impegnato per almeno due decenni nell’elaborazione di una strategia di fondazione di quella che Habermas dieci anni più tardi avrebbe chiamato “etica del discorso”<sup>2</sup>. Nonostante cambiamenti nella formulazione, il nucleo dell’impostazione è rimasto pressoché immutato, e consiste, come noto, nel

<sup>1</sup> K.-O. Apel, *L’apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell’etica*, in Id., *Comunità e comunicazione*, tr. it. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 205-268.

<sup>2</sup> Faccio qui naturalmente riferimento a J. Habermas, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *Etica del discorso*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 49-121.

mostrare come ogni soggetto argomentante (che nell'approccio apeliiano, radicalmente anti-solipsista, sta al posto dell'*ego cogito* della tradizionale filosofia della coscienza), nell'atto di riflettere sulle condizioni di possibilità del suo argomentare, scopre di aver "già da sempre riconosciuto" determinate "norme morali fondamentali", che si rivelano in questo modo presupposizioni necessarie del discorso argomentativo (*Diskurs*). Il loro carattere di "necessità" è reso evidente dal fatto che esse non possono venir negate tramite argomenti a meno di non cadere in un'*auto-contraddizione performativa*, cioè se non negando, nell'atto di avanzare l'argomento volto appunto a negarle, ciò che è presupposto all'argomento stesso. Questo ragionamento costituisce l'applicazione all'ambito morale della tanto discussa "fondazione ultima" (*Letztbegründung*), tramite cui l'autore ritiene di poter rispondere sul piano filosofico alla sfida dello scetticismo, inteso in senso sia epistemologico sia – ed è questo a interessarci qui – morale<sup>3</sup>.

Nel citato saggio del '73 Apel fa riferimento a un'unica norma morale fondamentale (*moralische Grundnorm*), che consiste nel «riconoscimento reciproco di tutti i membri» della comunità dell'argomentazione «come *partner* di eguale diritto alla discussione»<sup>4</sup>. Può sembrare a prima vista che tale norma sia volta soltanto a regolare un'attività umana specifica, quella dell'argomentare, e che quindi possa essere tutt'al più considerata vincolante per i partecipanti all'argomentazione, ma non per tutti gli esseri umani in quanto tali: l'autore è tuttavia convinto del fatto che questa apparenza sia destinata a dissolversi, non appena si sia disposti a rendersi conto del carattere trascendentale del discorso argomentativo. Ciò emerge chiaramente dal passo seguente, tratto dal saggio in questione:

Poiché tutte le manifestazioni linguistiche e, oltre ad esse, tutte le azioni dotate di significato e le espressioni fisiche degli uomini (in quanto sono verbalizzabili) si possono concepire come argomenti virtuali, allora nella norma fondamentale del riconoscimento reciproco dei *partner* della discussione è implicata virtualmente quella del "riconoscimento" di tutti gli uomini come "persone"<sup>5</sup>.

Ogni azione degli uomini, che si tratti di un atto linguistico o di un'azione o espressione fisica non articolata linguisticamente, ma passibile di verbalizzazione, nella misura in cui pretende di avere un senso, rimanda virtualmente al discorso argomentativo: in ciò consiste il carattere *trascendentale* di quest'ultimo. Alla luce di ciò, tutti gli uomini appaiono come potenziali argomentanti, per cui, secondo

<sup>3</sup> La prima esplicita formulazione della *Letztbegründung* si trova in K.-O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 33-79. Cfr. anche Id., *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*, in Id., *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, tr. it. di V. Marzocchi, Guerini e associati, Milano 1997, pp. 65-168. La più chiara esposizione dell'applicazione della *Letztbegründung* all'ambito morale si trova invece a mio avviso in Id., *Etica della comunicazione*, tr. it. di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 1992.

<sup>4</sup> Id., *Comunità e comunicazione*, cit., p. 239.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

l'autore, se il dovere di riconoscere a tutti uguali diritti costituisce una regola dell'argomentazione, tale dovere dovrà valere anche per gli esseri umani in generale, il che significa che tutti gli esseri umani devono venir riconosciuti come "persone"<sup>6</sup>.

Nei testi successivi Apel aggiungerà un'altra norma accanto a quella appena enunciata: la norma della «responsabilità solidale»<sup>7</sup> ovvero «l'obbligo della *corresponsabilità* per la soluzione argomentativa dei problemi moralmente rilevanti che emergono nel mondo della vita»<sup>8</sup>. L'idea espressa con questa norma è che, in quanto (virtuali) partecipanti all'argomentazione, tutti siamo corresponsabili nella risoluzione argomentativa dei problemi moralmente rilevanti. Ciò che rende possibile la soluzione dei problemi morali per via argomentativa è un principio procedurale di universalizzazione, a sua volta ricavabile dai presupposti dell'argomentazione, che corrisponde a quello che Habermas, nel saggio dell'83 dedicato all'etica del discorso, chiamerà "principio U"<sup>9</sup>, che da quel momento in poi sarà fatto proprio dallo stesso Apel.

Non si tratta in questa sede di valutare se l'impostazione qui sinteticamente abbozzata possa essere ritenuta valida: quel che ci interessa è piuttosto comprendere il ruolo svolto dal procedimento riflessivo messo in campo da Apel nella costituzione della coscienza morale del singolo. La "fondazione ultima" della morale può essere intesa come la risposta apeliana alla domanda dello scettico "perché essere morali?": il primo passaggio, nel rispondere a questa domanda, consiste nel mostrare allo scettico che ogni argomentante, compreso lui stesso, non può non presupporre determinate regole dotate di contenuto morale. Ciò non è tuttavia sufficiente, perché lo scettico potrebbe ulteriormente domandarsi "perché mai prender parte all'argomentazione?", il che, dal punto di vista di Apel, per cui la razionalità argomentativa costituisce il cuore della ragione umana<sup>10</sup>, equivale a chiedersi "perché essere razionali?". A questo punto subentra quindi il secondo passaggio della risposta, che consiste nel mostrare il carattere trascendentale dello stesso discorso argomentativo: ogni atto, linguistico o meno, rimanda virtualmente al discorso argomentativo. Ogni azione che si pretende sensata deve infatti poter

---

<sup>6</sup> Questo argomento non mi pare tuttavia decisivo: se è vero che il carattere trascendentale del *Diskurs* implica che tutti gli esseri umani, in quanto potenziali partner dell'argomentazione, sono degni di rispetto, resta il fatto che i contenuti dei presupposti del discorso argomentativo sono formulabili soltanto nei termini di norme specifiche, relative all'ambito argomentativo, e non direttamente come norme morali di carattere generale.

<sup>7</sup> Cfr. il contributo di Apel in W. Oelmüller (a cura di), *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1978, p. 165.

<sup>8</sup> K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, p. 116.

<sup>9</sup> La prima formulazione di (U) si trova in J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., pp. 74 e 103.

<sup>10</sup> La tesi per cui il discorso argomentativo costituisce il cuore della razionalità umana è centrale nella "pragmatica trascendentale" apeliana, che si propone di elaborare un modello di razionalità non comunicativa, non "monologica", allo stesso modo della "teoria dell'agire comunicativo" habermasiana. Per una ricostruzione del nucleo comune delle prospettive di Apel e Habermas, dalla riflessione su razionalità e linguaggio fino all'"etica del discorso", rimando a V. Pedroni, *Ragione e comunicazione*, Guerini e associati, Milano 1999.

essere motivata, almeno in linea di principio, tramite argomenti, con cui l'agente può difendere il suo agire contro eventuali contestazioni della sua legittimità. Non è quindi possibile una "scelta radicale", pre-razionale, per la razionalità, in quanto ogni scelta, nella misura in cui pretende di avere un senso e quindi di essere motivabile/giustificabile, già presuppone la razionalità stessa<sup>11</sup>. In questo modo lo scettico è condotto dall'autore a riconoscere che la sua domanda presuppone già ciò che si sta proponendo di mettere in discussione, per cui la messa in dubbio radicale non può andare oltre il riconoscimento di quella che è la natura razionale, e quindi morale, dell'uomo. Il percorso di riflessione suggerito da Apel costringe quindi lo scettico a riconoscere l'"inaggirabilità" (*Unhintergebarkeit*) del "punto di vista morale" e a prender coscienza per via riflessiva della nostra natura di esseri morali. Si tratta di un percorso a ritroso, che consiste nel risalire di presupposto in presupposto fino al riconoscimento dell'inaggirabilità della razionalità argomentativa e quindi della validità delle presupposizioni morali di quest'ultima, che può essere compiuto da ognuno, per così dire, *in interiore homine*<sup>12</sup>. Il modello di riflessione trascendentale proposto da Apel può quindi essere concepito come un procedimento maieutico o anamnastico, che conduce il singolo a riconoscere di *dover* agire moralmente (ovvero, appunto, secondo *dovere*): in questo senso si può dire che la strategia di fondazione del "punto di vista morale" adottata dall'autore può essere al contempo considerata come il processo attraverso cui il singolo diventa cosciente del suo essere "già da sempre" soggetto morale ovvero come l'"atto di nascita" della coscienza morale del singolo.

Tale interpretazione della strategia di argomentazione apeliiana è a mio avviso rilevante in quanto permette di mettere in luce, in parte in contrasto con le indicazioni dello stesso autore, il significato esistenziale della *Letztbegründung*. Nel suo

---

<sup>11</sup> Questo è il nucleo della critica più volte rivolta da Apel alla tesi di Popper secondo cui sarebbe possibile una scelta pre-razionale per la razionalità critica, intesa come "atto di fede". Cfr. a riguardo ad esempio K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen*, cit., p. 236. Si noti come la tesi di Apel sia molto simile a quella sostenuta da Taylor contro la cosiddetta "scelta radicale" (cfr. Ch. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in Id., *Etica e umanità*, tr. it. di P. Costa, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 49-85).

<sup>12</sup> Ci tengo a precisare che quest'aspetto "coscienzialistico" della riflessione apeliiana non contraddice a mio avviso in alcun modo l'approccio radicalmente anti-solipsistico dell'autore sul piano della teoria del linguaggio e della razionalità: ritengo invece che la tesi di Apel del carattere pubblico del significato linguistico e della struttura comunicativa della razionalità sia complementare alla sua accentuazione dell'auto-riflessione del soggetto sulle condizioni di possibilità dell'argomentare e quindi dell'agire. Perciò non condivido in alcun modo la tesi di Habermas per cui la "fondazione ultima" difesa da Apel costituirebbe una ricaduta nella "filosofia della coscienza" precedente la "svolta linguistica" (cfr. a riguardo J. Habermas, *Teoria della morale*, tr. it. di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 200-201), dal momento che la dimensione soggettiva e quella intersoggettiva, il polo della riflessione e quello della comunicazione, stanno e cadono insieme. Significativo a riguardo è il titolo del fondamentale volume collettaneo dedicato all'inizio degli anni '80 al pensiero di Apel: W. Kuhlmann, D. Böhler (a cura di), *Kommunikation und Reflexion*, cit.

saggio sulla teoria dello sviluppo della coscienza morale di Kohlberg<sup>13</sup>, Apel distingue due accezioni della domanda “perché essere morali?”: da una parte essa può essere intesa come domanda meta-etica, analoga alla domanda meta-logica “perché essere logici?”, cui per l'autore è possibile dare una risposta attraverso la fondazione ultima riflessiva, dall'altra invece può essere pensata come una domanda *esistenziale* relativa al *sensu dell'essere morali*, rispetto alla quale la *Letztbegründung* non avrebbe però niente da dire, in quanto non è possibile *motivare* all'azione soltanto tramite argomenti. Credo tuttavia ci sia una confusione alla base di questa considerazione dell'autore: è certamente vero che non è possibile convincere solo per via argomentativa ad agire secondo la “volontà buona”, dal momento che il singolo deve essere disposto a comportarsi in tal senso e ciò dipende naturalmente dalla struttura della sua personalità e quindi da ragioni di tipo psicologico e sociale. Ciò non toglie che chi si pone una domanda come “perché essere morali?” se la pone proprio per individuare delle ragioni ovvero, appunto, dei motivi, per agire in un certo modo: egli è quindi in una certa misura già disposto a venir convinto mediante argomenti. La domanda che Apel chiama meta-etica è già per sua natura una domanda dalla rilevanza esistenziale circa il senso dell'essere morali, allo stesso modo in cui la domanda meta-logica “perché essere razionali?” non può essere intesa diversamente da una domanda sul senso o sul valore della razionalità per l'essere umano. Come ha giustamente rilevato Habermas<sup>14</sup>, nonostante le dichiarazioni di Apel vadano in senso contrario, questi non è in realtà riuscito nel suo intento di distinguere il coté *epistemico* da quello *esistenziale* della domanda: è la stessa idea di una “fondazione ultima” a rendere impossibile una netta scissione di fondazione e motivazione. Alla luce di ciò, dall'argomento apelianiano a favore del carattere trascendentale della razionalità argomentativa si può trarre la seguente conseguenza: il fatto che ogni azione che pretende di avere un senso rimandi virtualmente alla razionalità argomentativa implica che quest'ultima abbia per ognuno un *valore* costitutivo. Essa ci appare infatti come una dimensione ineludibile per articolare in modo pieno il senso del nostro agire e del nostro esistere: l'esercizio

---

<sup>13</sup> K.-O. Apel, *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins*, in Id., *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 306-369.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., p. 194. L'intento di Habermas è qui di prendere le distanze dal concetto apelianiano di “fondazione ultima”, che condurrebbe Apel ad avvicinarsi, a suo avviso pericolosamente, alla posizione di quegli autori, come Ch. Taylor, che difendono l'idea che la filosofia possa svolgere, anche nell'epoca del “pensiero post-metafisico”, una funzione di orientamento per l'esistenza umana e di motivazione per l'agire. Habermas fa bene a mio avviso a notare come la posizione di Apel comporti a rigore, nonostante le intenzioni contrarie dell'autore, un simile esito, ma ritengo che proprio per questa ragione la versione apelianiana dell'etica del discorso sia preferibile rispetto a quella habermasiana, di cui Apel ha messo in evidenza con successo i limiti (cfr. in proposito K.-O. Apel, *Discorso, verità, responsabilità*, cit.).

della razionalità argomentativa non è quindi per noi soltanto un *dovere*, ma anche un *bene*<sup>15</sup>.

## 2. Coscienza morale e coscienza politica: una contraddizione dialettica

Si tratta a questo punto di far entrare in gioco la coscienza politica: a tal fine occorre affrontare quello che Apel ha chiamato il problema dell'*applicazione* (*Anwendung*) delle norme morali, su cui egli si è soffermato soprattutto a partire dal '76, anno del convegno di Paderborn sulla *Normenbegründung*<sup>16</sup>. In tale occasione egli ha fatto riferimento per la prima volta a una parte B dell'etica del discorso, dedicata appunto a questo problema, accanto alla cosiddetta parte A, relativa invece alla questione della fondazione. Che Apel abbia dedicato un'intera parte della sua teoria morale ai problemi applicativi è indicativo di come egli fosse consapevole del fatto che, avendo egli dovuto, per affrontare il problema della fondazione, astrarre dalla dimensione storica dell'esistenza e dalla situazione sociale entro cui le norme vanno implementate, l'etica del discorso potesse essere criticata in quanto priva di una applicazione pratica e potesse essere perciò considerata una mera "utopia" (qui nel senso deteriore del termine)<sup>17</sup>. Il tema centrale della parte B dell'etica apeliiana è quello dell'esigibilità (*Zumutbarkeit*) dell'etica del discorso entro condizioni storico-sociali in cui non sono ancora pienamente realizzate le condizioni di una "comunità ideale della comunicazione": per chiarire il concetto di esigibilità, introdotto nella seconda metà degli anni '80, Apel fa riferimento alla funzione svolta, o che perlomeno *dovrebbe* essere svolta, dallo Stato di diritto, quella cioè di *esonerare* i suoi membri dalla necessità di dover agire strategicamente per tutelare i propri interessi, in modo tale che essi possano *permettersi* motivazioni morali non strategiche<sup>18</sup>. Egli afferma che, in assenza di uno Stato di diritto funzionante, laddove ad esempio non sia possibile assicurare una generale giustizia fiscale o un esercizio corretto dell'amministrazione statale, il principio del discorso – che prescrive di prender parte all'argomentazione per risolvere i conflitti invece di affidarsi alla razionalità strategica o, ancor peggio, alla violenza – non risulta esigibile, e questo perché un singolo che sia responsabile della sopravvivenza o dell'auto-affermazione propria o

<sup>15</sup> Questa interpretazione dell'argomento della "fondazione ultima" va sicuramente oltre la "lettera" del ragionamento apeliiano, ma è comunque a mio avviso perfettamente coerente con lo "spirito" di quest'ultimo e ha il vantaggio di superare i limiti di un'interpretazione dell'etica del discorso in chiave strettamente proceduralistica che, come ha osservato Ch. Taylor, non può che comportare delle contraddizioni interne alla teoria e non permette di valorizzarne gli aspetti più significativi per la riflessione morale. Si veda a proposito Ch. Taylor, *La motivazione dietro un'etica procedurale*, in Id., *Etica e umanità*, cit., pp. 277-308.

<sup>16</sup> Cfr. in proposito la nota 7.

<sup>17</sup> Cfr. K.-O. Apel, *È l'etica della comunità ideale della comunicazione un'utopia?*, in «Rinascita della scuola», IX, 1985, pp. 39-54 e 314-332.

<sup>18</sup> Cfr. Id., *Etica della comunicazione*, cit., p. 69.

altrui (di una famiglia, di un gruppo della popolazione ecc.)<sup>19</sup> non agirebbe in questa situazione responsabilmente se applicasse *sic et simpliciter* quanto prescritto da (U). In un caso come questo quindi, in cui l'applicazione del principio procedurale del discorso non sembra costituire un'azione responsabile, Apel ritiene che tale principio, non solo possa non essere applicato, ma in un certo senso non debba essere applicato: l'etica del discorso non intende infatti essere, a differenza dell'etica kantiana di cui pure riprende l'impianto, una mera "etica dell'intenzione", ma si propone a tutti gli effetti come un'"etica della responsabilità", in base alla quale, se un'azione non è responsabile, non può nemmeno venir considerata moralmente esigibile, benché rispondente ad una norma valida in base a U.

L'esigenza di distinguere parte A e parte B dell'etica del discorso si riflette anche nel modo in cui Apel reinterpreta la teoria dello sviluppo della coscienza morale di Kohlberg<sup>20</sup>, secondo cui i livelli di sviluppo della coscienza morale dell'individuo sarebbero tre, pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale, ognuno dei quali risulta a sua volta distinto in due stadi. In questa sede non potremo soffermarci su questa prospettiva: basti dire che il sesto stadio post-convenzionale, in cui l'individuo diventa in grado, dopo aver attraversato i precedenti stadi, di riconoscere la validità di alcuni principi morali universalmente validi, come il «principio kantiano secondo cui le persone in quanto fini in sé possiedono un valore morale incondizionato e il corrispondente principio dell'eguale considerazione formale di tutte [...] le persone»<sup>21</sup>, costituisce per Kohlberg il grado più alto di sviluppo della coscienza morale. È noto tuttavia come sia sorto un dibattito tra gli psicologi della scuola di Kohlberg sulla possibilità di integrare la teoria di quest'ultimo introducendo uno stadio di sviluppo ulteriore, capace di superare l'astrattezza dell'approccio rigorosamente deontologico che caratterizza il sesto stadio<sup>22</sup>. Anche Apel è entrato in questo dibattito, sostenendo che il deficit di astrattezza della teoria di Kohlberg consista nel non essersi posta il problema di applicazione della morale di giustizia in condizioni politico-sociali che non corrispondono a quelle della "comunità ideale della comunicazione": deve quindi essere introdotto un settimo stadio, per rendere conto del fatto che il soggetto che si trova a uno stadio post-convenzionale di sviluppo della coscienza morale deve sviluppare una specifica competenza di applicazione responsabile delle

<sup>19</sup> Ivi, p. 58.

<sup>20</sup> Cfr. L. Kohlberg, *Essays on moral development*, Harper & Row, San Francisco 1981.

<sup>21</sup> K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 327.

<sup>22</sup> Celebre è la critica di C. Gilligan, che ha denunciato l'astrattezza del modello di Kohlberg, che a suo dire ha finito per assolutizzare il punto di vista deontologico, allontanandosi così troppo dalla comprensione intuitiva del giudizio morale. La sua idea è di introdurre un settimo stadio, in cui sono la cura e la responsabilità verso il prossimo a svolgere un ruolo centrale (cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge 1982). Habermas ha criticato la proposta della Gilligan, sostenendo che non c'è alcun bisogno di integrare il modello di Kohlberg con un settimo stadio, perché, reinterpretando il sesto stadio alla luce del principio morale dell'etica del discorso, si può comprendere che esso contiene già in realtà il principio della cura e della responsabilità per gli altri (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., pp. 194-195).

norme, che sia al contempo relativa al contesto e non relativistica<sup>23</sup>. Per tradurre ciò nei termini dell'attuale tema, si potrebbe dire che la coscienza morale, al livello post-convenzionale del suo sviluppo, deve venir integrata dalla coscienza politica, autonoma rispetto alla precedente: si tratta tuttavia di un'integrazione difficile, perché la seconda entra spesso in contrasto con la prima. Essa potrebbe infatti trovarsi a riconoscere come non responsabile e quindi, non esigibile, un'azione o norma che, in virtù del principio di universalizzazione, dovrebbe essere ritenuta giusta. Abbiamo qui introdotto il concetto di coscienza politica in un senso determinato, che va precisato, vale a dire nel senso ampio di coscienza di agire in una determinata situazione storico-sociale e di assumersi le responsabilità in riferimento a questa situazione. Tale uso del termine mi sembra legittimato dal senso altrettanto ampio che Apel attribuisce al concetto di agire politico, definito come «agire responsabile per sistemi di autoaffermazione»<sup>24</sup>, che quindi costituisce una dimensione dell'agire ben più ampia di quella che riguarda la “politica come professione”: ogni persona, in quanto appartiene non solo a una comunità ideale, ma anche a una comunità reale della comunicazione, è chiamata a questo tipo di agire responsabile, indipendentemente dallo svolgere o meno un ruolo politico in senso stretto.

Da ciò può di primo acchito sembrare che Apel, nel porre l'accento sulla natura dilemmatica di alcune situazioni in cui si tratta di prendere scelte di carattere etico, si limiti a riproporre la situazione conflittuale tra etica dei principi e della responsabilità, quindi a considerare coscienza morale e politica come due sfere distinte, tra le quali non è possibile trovare una mediazione alcuna nel momento in cui entrano, come spesso accade, in contraddizione. Non è tuttavia questo l'esito ultimo del discorso apeliano: nel trattare la parte A dell'etica si è visto infatti che, tra le norme che risultano fondate tramite riflessione trascendentale compare proprio quella della co-responsabilità: sembra quindi che l'assunzione di un “principio responsabilità” risulti richiesta dalla stessa parte A, oppure, in altri termini, che la coscienza politica, intesa nel senso ampio indicato, sia implicata dalla stessa coscienza morale, scaturisca da essa. Il che non comporta, sia chiaro, negare la potenziale conflittualità esistente tra le due forme di coscienza: ci si trova qui infatti in una situazione paradossale, in cui ciò che la coscienza morale prescrive immediatamente entra in contraddizione con ciò che prescrive la coscienza politica, ma ciò che prescrive la coscienza politica può tuttavia venir riconosciuto e legittimato dal punto di vista della stessa coscienza morale. Apel non pretende di risolvere a livello teorico tale situazione paradossale: quella tra coscienza morale e politica, oppure, coi suoi termini, tra “comunità *ideale* della comunicazione”, presupposta nella parte A dell'etica, e “comunità *reale* della comunicazione”, presupposta nella parte B, non è infatti, a suo stesso dire, una contraddizione logica,

---

<sup>23</sup> K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 357-369.

<sup>24</sup> T. Bartolomei-Vasconcelos e M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, p. 48.



ma una vera e propria «contraddizione dialettica»<sup>25</sup>. Essa non può quindi venir dissolta entro una teoria filosofica, ma solo affrontata entro la prassi sociale, che una teoria morale come l'etica del discorso ha il compito di guidare, fornendo le “idee regolative” per un progressivo, ma mai definitivo, “superamento” della contraddizione. A tal fine Apel ha introdotto quello che ha chiamato «principio di integrazione» (E)<sup>26</sup>, un principio-ponte in grado di mediare tra quanto prescritto dal principio di universalizzazione (U) e il cosiddetto “principio responsabilità”: esso prescrive ad ognuno di impegnarsi nella direzione di un superamento della differenza esistente tra comunità reale ed ideale della comunicazione, contribuendo responsabilmente a realizzare le condizioni affinché i principi formali dell'etica del discorso risultino esigibili sul piano della realtà politico-sociale. Tramite tale principio Apel riesce ad attuare un'integrazione in senso teleologico dell'impianto deontologico dell'etica del discorso, offrendo alla coscienza politica un *fine*, che la orienta e al contempo la vincola ad agire senza mai cessare di porsi in ascolto della coscienza morale<sup>27</sup>. Anche questo principio, a detta dell'autore, assume una valenza trascendentale: il dovere di impegnarsi nella direzione di una progressiva realizzazione delle condizioni di esigibilità della morale non può infatti non venir riconosciuto nell'atto in cui il soggetto riflette sui presupposti del proprio argomentare<sup>28</sup>. Ciò potrebbe venir interpretato, in termini in senso lato fenomenologici, come segue: nell'atto di riflessione attraverso cui vengono “scoperti” i principi formali dell'etica del discorso non può al contempo non venir riconosciuto il *gap* esistente tra quanto essi prescrivono e lo stato reale delle cose, e dalla presa di coscienza di questa contraddizione non può non sorgere, immediatamente, l'esigenza di un suo “superamento”. In tal senso si può dire che l'atto di nascita della coscienza morale sia tutt'uno con l'atto di nascita della coscienza politica, che, al punto cui è giunta la nostra riflessione, può venire intesa come il correlato coscienziale dell'agire politico moralmente orientato, cioè di quell'agire capace di una trasformazione, in senso utopico, della realtà.

---

<sup>25</sup> Cfr. K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, cit., p. 264.

<sup>26</sup> Cfr. ad es. T. Bartolomei-Vasconcelos e M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo*, cit., p. 52 e ss.

<sup>27</sup> Accanto al principio d'integrazione (*Ergänzungsprinzip*), Apel ha anche introdotto il principio di conservazione (*Bewahrungsprinzip*), volto a limitare il precedente principio ovvero a porre un vincolo alla strategia di emancipazione da esso guidato, vincolo che consiste nella «conservazione di quelle convenzioni e istituzioni della tradizione culturale umana che, alla luce del criterio ideale dell'etica del discorso (U), devono essere considerate come conquiste per il momento non sostituibili» (K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 149).

<sup>28</sup> Id., *Etica della comunicazione*, cit., p. 71.