

L'ARCHITETTURA DELL'ETICA DEL DISCORSO E LA COMUNICAZIONE NELL'ERA DEL DIGITALE

FABIO MAZZOCCHIO

Università di Palermo

Dipartimento di Scienze Umanistiche

fabio.mazzocchio@unipa.it

ABSTRACT

The article addresses Habermas's recent critique of the digital age, and in particular the risks digital technologies pose to the systemic interaction between speakers within a democratic public sphere. For Habermas, a virtual bubble that exposes the citizens to unstable communication and post-truth narratives has been created. The article also discusses the architecture of discourse ethics by analyzing diverging foundational claims advanced by Apel's and Habermas's readings. In specific, these divergences regard: the notion of truth within a consensualist paradigm; the relationship between universal and contextual aspects; the question of justification from an epistemic perspective. The article argues that these divergences test the validity of the discursive approach in relation to the dematerialization of intersubjective relationships, as well as the communication with non-human entities.

KEYWORDS

Discourse ethics, digital age, intersubjectivity, democracy, truth

La mutata condizione dell'umano, nel nuovo contesto segnato dall'espansione dell'infosfera e dalla progressiva penetrazione dell'agire digitale dentro l'orizzonte del comunicare, sta ridefinendo le modalità dell'interazione sistemica, le condizioni della relazione comunicativa e il suo *habitat* (Floridi 2017; Stiegler 2015; Taddio e Giacomini 2020).

Il contributo, a partire da tale scenario, si soffermerà in via introduttiva sulle recenti considerazioni avanzate da Habermas in tema di reti digitali e piattaforme *social* e, successivamente, sull'architettonica dell'etica del discorso, analizzando nello specifico alcune delle questioni strutturali riguardanti la proposta discorsivista avanzata, in parallelo, da Apel e Habermas. In particolare si proporrà una lettura divergente dei fondamenti della *Discourse Ethics* nei due autori. Infatti, pur prendendo avvio da una prospettiva simile sul piano della trasformazione del kantismo attraverso la teoria dell'agire comunicativo, i due pensatori strutturano modelli differenziati sul piano del riferimento alla dimensione storica e a quella

trascendentale. In effetti l'illimitatezza della comunità della comunicazione rimane problematicamente legata a un ottimismo di fondo di natura kantiana. Il recupero in Habermas, negli ultimi decenni, del tema del riconoscimento e del relativo sostrato dialettico, sembrerebbe interpretare in maniera più adeguata, rispetto alla formalizzazione apeliiana, gli elementi distorsivi dei processi comunicativi, spostando l'attenzione sulle condizioni sociali determinanti sul piano sistemico.

È altresì vero che una riflessione attenta sulla condizione comunicativa umana conduce alla presa d'atto delle differenti possibilità di accesso al gioco linguistico: il riconoscimento filosofico del diritto alla partecipazione alla comunità dei parlanti, e alla realizzazione di forme di vita ritenute buone, è solo un primo momento della costruzione della normatività. L'acquisizione di nuove consapevolezze circa i diaframmi che ostacolano la valorizzazione della soggettività e, ancor più, il compito morale di un superamento di queste condizioni sembrano essere oggi una sfida urgente tanto per l'etica, quanto per il pensiero politico. La grammatica del riconoscere è, dalla nostra prospettiva, il cuore stesso dell'etica del discorso e, nello stesso tempo, dell'antropologia comunicativa. Il riconoscersi come portatori di un'apertura all'alterità consente di scoprire, nel gioco comunicativo, la priorità del noi rispetto all'io e il costituirsi interpersonale della soggettività.

1. HABERMAS E L'ESPLOSIONE DELLE RETI¹

Habermas pensa, con una felice metafora, alla soggettività, nella sua trama profonda, come una sorta di guanto rovesciato che ha «la struttura della sua stoffa intessuta di fili di intersoggettività» (Habermas 2007: 7). Esplicitando il nesso possibile tra dinamica del comunicare e autenticità riconoscitiva, l'autore tedesco crediamo proponga un'ermeneutica dell'odierna condizione umana come segnata da forme aggregative flessibili e per lo più caratterizzate dall'estemporaneità. Le «comunità fragili» nate con i *social media* sono forme sociali «leggere» che mettono in contatto individui spesso atomici, in cerca di relazioni che soddisfino il bisogno di riconoscimento, ma in modo occasionale e svincolato da un impegno nei confronti di legature stabili. Tali forme di relazione sono veramente riconoscitive? Creano autentici legami? L'orizzonte sociale pare dirigersi verso una destrutturazione dei luoghi accomunanti, resi superficiali e sempre meno stabilizzanti. La comunicazione virtuale sembra affetta dalla cifra della chiacchiera, della dispersione e, dietro un'apparente empatia esistenziale, dell'estraneità. Ciò, allo stesso tempo, asseconda e conferma come oggi, nella quotidianità dei rapporti umani, si dipani un senso smisurato della libertà che prevede legami accettati solo, in larga misura, se funzionali al proprio interesse. Di qui il manifestarsi di elementi

¹ Per una ricostruzione complessiva delle posizioni habermasiane sulla digitalizzazione della sfera pubblica rinvio al saggio di Luca Corchia (Corchia 2022).

di fragilità sul piano comunitario, con il conseguente rischio dell'inautenticità comunicativa.

In linea con l'idea di una ragione pubblica impegnata, Habermas recentemente ha espresso grandi perplessità circa la pervasiva presenza dell'interazione digitale nei processi di partecipazione e informazione della sfera pubblica (Calloni et al. 2021: §§ 4-5). La rivoluzione introdotta dalla digitalizzazione, secondo il francofortese, «ha comportato una rivoluzione dei media che può essere paragonata, per rilevanza, solo all'introduzione della stampa» (Calloni et al. 2021: 141). Per Habermas rimane una strutturale ambiguità tra la l'idea che il web 2.0 e 3.0 possa introdurre più informazione, più partecipazione, più processi di comunità, e la potenziale «disintegrazione della sfera pubblica politica» (Calloni et al. 2021: 141) nella versione democratica e rappresentativa finora conosciuta. La partecipazione dei cittadini passava tradizionalmente dalla mediazione degli organi di informazione, in questo modo la dialettica democratica assumeva la fisionomia del dibattito informato sui temi dell'agenda politica. Attualmente, invece, assistiamo alla digitalizzazione globale della comunicazione e alla «moltiplicazione esplosiva di reti che si presentano come frammentate sul piano funzionale, tematico e personale» (Calloni et al. 2021: 142). Tale frammentazione, per Habermas, si esplicita praticamente in «due aspetti dei nuovi media: da un lato vi è la modalità di utilizzo di piattaforme come Facebook, YouTube, Instagram o Twitter, dall'altro lato c'è la commercializzazione di questo utilizzo. La novità dei nuovi media, tecnicamente parlando, è il loro carattere di piattaforma; essi offrono agli utenti possibilità illimitate di collegamento e di comunicazione con qualsiasi destinatario» (Calloni et al. 2021: 142). Questo scenario mette in evidenza alcune potenzialità positive, come ad esempio la libertà quasi assoluta di espressione e di scelta dei contenuti e i tratti egualitari della rete. I fruitori dei vecchi media unidirezionali, oggi si sono trasformati e sono divenuti loro stessi autori di flussi di informazioni, frequentemente non aderenti alla realtà, in una sorta di bolla virtuale che espone i cittadini all'era della *post-truth-democracy*.

I *social* garantiscono una tendenziale illimitatezza dell'interconnessione, essi «permettono connessioni orizzontali, configurate in modo tale da favorire scambi comunicativi spontanei tra un numero illimitato di utenti» (Calloni et al. 2021: 142). Secondo Habermas però i rischi sotto i nostri occhi sono molteplici. Anzitutto un insufficiente controllo discorsivo dei contenuti; la costituzione di comunità segnate da estemporaneità e provvisorietà; la riduzione di questioni complesse in sintesi banalizzanti o, addirittura, falsificanti. Ed in ultimo, l'emergere di un nuovo controllo globale legato al cosiddetto *capitalismo della sorveglianza* (Zuboff 2023).

«I nuovi media - sottolinea ancora Habermas - dipendono da grandi multinazionali di internet, quotate in borsa, che traggono i loro profitti dall'ottenimento e dallo sfruttamento dei dati personali dei loro utenti; questi dati personali, usati per mettere in atto strategie pubblicitarie tarate sul singolo, vengono

carpiti incidentalmente quando gli utenti accedono ai servizi offerti a titolo gratuito, mediante cui i social media, a loro volta, attirano i propri clienti» (Calloni et al. 2021: 143). Il pericolo di profilare e orientare desideri e bisogni è uno dei più gravi rischi con cui dovremo fare i conti nei prossimi anni. La sfera pubblica sarà sempre più sottoposta a questa sorta di campana di vetro in cui il dissenso, l'autonomia di scelta e la critica rischiano l'estromissione. Potremmo persino trovarci ad abitare un mondo in «cui ciascuno si ritrova come in una sorta di “bolla” personale; si creano “camere dell’eco” autosufficienti e impermeabili all’esterno, nutrite da una cultura dell’opinione che cerca solo continue conferme di sé e non ammette un pubblico critico» (Calloni et al. 2021: 143)². Su tale crinale si potenziano le fonti dei populismi politici, dei maestri del complotto globale e del negazionismo elevato a cifra controfattuale (Habermas 2021).

Probabilmente è in atto una destrutturazione dei luoghi della sfera pubblica tradizionale e un rimodellamento dei livelli di intermediazione comunitaria. Nell’esperienza, oggi sempre più massiccia e pervasiva, dei *social* è possibile rilevare che l’appartenere è motivato da esigenze temporanee o prevalentemente sciolte da impegni vincolanti. La navigazione nel mare del *web* è segnata spesso dalla cifra della dispersione e persino, dietro un’apparente empatia esistenziale, della cinica esibizione. Le conseguenze sul piano del funzionamento della democrazia possono essere gravi. Lo spirito democratico, in qualche modo, istituzionalizza la logica del paritetico riconoscimento intersoggettivo, per via di prassi discorsive includenti e di una sostanziale tensione verso l’interesse generale. Tra i nuovi media e la vita democratica il rapporto però rimane segnato da un certo tasso di ambiguità.

I *social* hanno aperto una fase nuova della democrazia. I flussi informativi e l’accesso alle fonti aiutano e potenziano, in positivo, la capacità di controllo della società civile sul sistema politico (possono anche funzionare da potente strumento di mobilitazione e di partecipazione dal basso). In alcuni casi assurgono perfino a mezzi di una nuova democrazia diretta e deliberativa, contro la politica tradizionale. I rischi però permangono: la semplificazione; la superficialità delle valutazioni; la crisi della logica della rappresentanza politica (centrale nelle democrazie avanzate); il populismo antipolitico; l’emergere di una *élite* o di una *leadership* carismatica incontrovertibile in contesti di democrazia diretta (Badiou 2011); la marginalizzazione della diversità, in nome di una non ben identificata intelligenza collettiva e volontà della rete.

La comunità virtuale, in senso etico-politico, rappresenta potenzialmente un allargamento dell’*agorà* pubblica, ma non va confusa con il discorso democratico in senso stretto. L’immediatezza dell’interazione virtuale affascina il partecipante per il senso di condivisione che possiede, ma un’interazione senza coordinamento, senza legami vincolanti, rischia di girare a vuoto. Il pericolo, come abbiamo detto,

² Una severa critica alle posizioni di Habermas sulla mancata comprensione del digitale è stata svolta in Rheingold 2013.

sotto ai nostri occhi è quello di creare comunità liquide, figlie di aggregazioni estemporanee, iperflessibili e svincolate da impegni continuativi. «Nel mare magnum dei rumori digitali – scrive Habermas – queste comunità comunicative sono come arcipelaghi dispersi: ce ne saranno miliardi. Ciò che manca a questi spazi comunicativi (chiusi in se stessi) è il collante inclusivo, la forza inclusiva di una sfera pubblica che evidenzia quali cose sono davvero importanti. Per creare questa “concentrazione” occorre prima saper scegliere – conoscere e commentare – i temi, i contributi e le informazioni che sono pertinenti» (Schwering 2014). La natura del discorso pubblico, fondato sulla ricerca condivisa di ragioni giustificate, è lontana dal modo semplicistico e veloce in cui si svolge il fluire delle informazioni in rete e l'interazione tra i *partners* della comunicazione.

2. SULL'ARCHITETTURA DISCORSIVA: MOTIVI E DIVERGENZE

Queste valutazioni sull'era delle reti ci consente di tornare, quasi provandone la solidità, ai temi teorici più interni alla struttura dell'etica del discorso e al suo riferimento costante all'agire comunicativo. Il passaggio che riteniamo utile fare riguarda, sul piano del dibattito critico, la differente postura che, ad un certo punto, le filosofie dei padri dell'etica della comunicazione assumono. È vero che i motivi interni alla speculazione di Apel sono simili a quelli di Habermas, per molti versi la critica ha sovrapposto i due autori, segnalando soprattutto le convergenze. In verità, a partire dalla fine degli anni '80, si è delineata una frattura sulla questione fondazionale e sul piano della concezione della razionalità. Si tratta, a mio parere, di una cesura sostanziale tra i due modi di leggere la funzione del *logos* in rapporto alla sfera pubblica e alla storia.

Apel riconosce in molti luoghi testuali la fundamentalità della cornice elaborata da Habermas nel definire l'elemento architettonico centrale della teoria dell'agire comunicativo: si tratta di «quell'ampliamento della teoria semantico-formale del significato attraverso la pragmatica formale (o universale)» (Apel 1997: 174-175). Habermas, per mezzo di un progressivo superamento della *fallacia astrattiva* interna alla tradizione filosofica ed epistemologica occidentale, è riuscito nel difficile intento di tornare a pensare in modo non decostruttivo la razionalità e la dimensione teorico-pratica del normativo. Per Apel, infatti, l'architettura della teoria della competenza comunicativa habermasiana, ripensando il rapporto tra significato linguistico e pretesa di validità, consente di operare delle differenziazioni teoriche importanti per una filosofia che possa ancora muoversi su un piano universale e veritativo.

Come sappiamo, l'approccio elaborato da Habermas enuclea triadicamente alcuni cardini della trasformazione linguistica del trascendentale. Anzitutto la distinzione tra tre funzioni linguistiche: la funzione rappresentativo-proposizionale in riferimento a stati di cose; la funzione espressiva e quella appellativa, quali

funzioni simbolicamente ancorate. Correlativamente, «la distinzione tra *tre dimensioni di mondo*: 1. il *mondo degli oggetti*, cioè degli stati di cose rappresentabili; 2. il *mondo sociale* della interazione e della comunicazione, regolate da norme; 3. il *mondo interiore soggettivo*» (Apel 1997: 175). Infine, tre specifiche pretese universali di validità, alla luce delle quali è possibile stabilire il significato e la forza stessa degli atti linguistici: «1. la *pretesa di verità*, riferita al mondo oggettivo, della quale sono portatrici le proposizioni asserite in atti linguistici costativi o assertori; 2. la *pretesa di giustizia*, riferita alle norme condivise (giuridiche e morali) del mondo sociale [...]; 3. la *pretesa di veracità o sincerità*, riferita al mondo interiore soggettivo del parlante e sollevata dagli atti linguistici, in quanto atti di autorappresentazione espressiva» (Apel 1997: 175; cfr. Habermas 1986: capp. 1-3).

Sul piano dell'interazione sociale, secondo la lettura di Apel, infatti, l'intesa sarebbe il frutto della forza "legante" delle pretese di validità comunicativa, finalizzata alla coordinazione tra attori pubblici e singoli, mentre sul piano dell'argomentare ogni forma di comunicazione assume una valenza riflessivo-critica e l'intesa è raggiungibile solo per mezzo del dialogo discorsivo.

Tale struttura teorica, come risaputo, ha trovato ampio spazio e consenso nel programma pragmatico-trascendentale, proprio perché l'autore tedesco ha visto in essa un proficuo completamento sia delle sue riflessioni sulla linguisticità del nostro essere nel mondo, sia del programma di una filosofia trasformata attraverso una semiotizzazione del kantismo³. In questo quadro, le istanze di Habermas vengono sfruttate da Apel attraverso un significativo rimodellamento teorico. Egli non manca di rilevare che le distanze tra il suo sistema e la pragmatica habermasiana riguardano una «differenza di principio attinente alla strategia fondativa» (Apel 1997: 176). La problematica fondativa, dunque, segna la linea di confine tra le esperienze speculative dei due filosofi: su questo versante si trovano le critiche più profonde e le perplessità reciproche più evidenti. Scrive ancora Apel: «io continuo a credere nel programma di una trasformazione della filosofia trascendentale e, in questo quadro, alla necessità di una *fondazione ultima riflessiva*, che proceda oltre Kant» (Apel 1997: 176). Habermas, invece, segnala che «se rinunciamo decisamente al fondamentalismo della filosofia trascendentale tradizionale, otteniamo nuove possibilità di verifica per l'etica del discorso» (Habermas 1989: 108).

Esplicitati questi contrasti prospettici, va però rilevato che, secondo Apel, «un merito essenziale della concezione habermasiana risiede innanzitutto nella possibilità che essa offre di superare radicalmente i limiti astrattivi dell'esplicitazione 'semantico-formale' del significato linguistico, condotta in termini di *condizioni di verità*, ovvero di analoghe *condizioni di adempimento o di soddisfazione*, per procedere verso una esplicitazione in termini di *condizioni di validità e accettabilità*» (Apel 1997: 177). Infatti, la concezione linguistica di Habermas supera le

³ Per una complessiva ricostruzione del pensiero di Apel rimando a Marzocchi 2021.

tematizzazioni del rapporto linguaggio-mondo in relazione a un'idea corrispondentistica della verità riferita al rapporto enunciati-stati di cose; e in modo ancor più rilevante, riesce a cogliere la relazione che intercorre tra la dimensione del significato e la dimensione della validità, grazie a un concetto di verità ancorato alla validità intersoggettiva e al riscatto argomentativo (Apel 1997: 177-178).

Questo in buona sostanza significa ricollocare «l'astratta problematica logico-semanticamente relativa alla corrispondenza tra enunciati proposizionali e stati di cose esistenti nel contesto del discorso. Solo così viene definitivamente revocata la *abstractive fallacy* della semantica logica, orientata sugli enunciati proposizionali» (Apel 1997: 178).

Più problematico risulta il confronto sulla questione fondazionale. Per Apel una fondazione della razionalità è possibile solo attraverso una “stretta riflessione” sulle presupposizioni dell'argomentare filosofico in atto; è solo a questo livello infatti che si può far scattare la mossa dell'autocontraddizione performativa. Siamo sul terreno dell'autofondazione del *logos*; usando una particolare forma di argomento trascendentale, in grado di tematizzare entro il discorso le proprie condizioni di possibilità e validità (Grundmann 1992).

Secondo Apel, «Habermas aderisce ad una forma pragmaticamente ridotta della teoria del discorso o del consenso»; quest'impostazione si potrebbe definire come «teoria dello “smaltimento tranquillizzante” (*Entsorgungs'-Theorie*) delle pretese di verità problematizzate» (Apel 2004: 260). Viene denunciato l'abbandono di un modello consensual-discorsivo di verità in nome di una teoria pragmatica della verità. Tale abbandono metterebbe in crisi apelianamente il concetto di verità come istanza strutturalmente legata alla validità in senso intersoggettivo e universalistico. Procedendo su tale linea, Apel polemicamente si chiede: «come dovrebbe avvenire secondo Habermas, la (possibile) legittimazione della *validità universale intersoggettiva* delle pretese di verità, se la verità deve essere un “concetto trascendente la giustificazione”, se cioè dal suo punto di vista, essa non deve più essere esplicitabile attraverso l'idea del consenso d'una comunità discorsiva illimitata?» (Apel 2004: 277).

Come si rileva dalla lettura di alcune pagine di *Verità e giustificazione* Habermas, che per molto tempo ha sostenuto una teoria discorsiva della verità simile a quella apeliana, sembra protendere verso una svolta che Apel definirà “post-epistemica”. L'allievo di Adorno è ancora disposto a sostenere però che negli «ineludibili presupposti dell'argomentazione [pubblicità, inclusione, pariteticità, immunizzazione contro costrizioni interne ed esterne, orientamento all'intesa, vincolo all'argomento migliore, ecc.] si esprime l'intuizione che le asserzioni vere sono resistenti a tentativi di confutazione spazialmente, socialmente e temporalmente illimitati. Ciò che riteniamo vero, deve poter essere difeso non solo in un altro contesto, ma in tutti i possibili contesti, dunque in ogni momento contro chiunque. A ciò si ispira la teoria discorsiva della verità: un'asserzione è vera

quando, nelle esigenti condizioni di un discorso razionale, resiste a tutti i tentativi di invalidazione» (Habermas 2001: 252).

3. TRA VERITÀ E GIUSTIFICAZIONE

Secondo Apel, invece, in Habermas interviene una sorta di svolta post-epistemica, evidente negli scritti più recenti. Si tratterebbe di una torsione pragmatistica che si palesa ad esempio in affermazioni come questa: «Poiché tutti i discorsi reali che si svolgono nel tempo sono provinciali nei confronti del futuro, noi non possiamo sapere se asserzioni che oggi, anche in condizioni approssimativamente ideali, sono razionalmente accettabili, potranno anche in futuro sostenersi contro i tentativi di invalidazione. D'altro canto, la stessa provincialità condanna il nostro spirito finito ad accontentarsi dell'accettabilità razionale *come prova sufficiente* della verità» (Habermas 2001: 253).

Tutto ciò condurrebbe ad un cambiamento quasi-paradigmatico che non dà più modo di pensare a quella particolare "idealizzazione" delle condizioni di verità in grado di assicurare «il nesso interno tra la *pretesa di verità* e la *pretesa di giustificazione* discorsiva, intesa come idea regolativa» (Habermas 2001: 279). Per tale via Apel non vede altra soluzione che il ricorso parassitario - in Habermas come in Wellmer (Wellmer 1991) - a una metafisica realistico-esterna⁴. Ciò che interviene è un'ingenua idealizzazione pragmatica che consente di interpretare l'accettabilità razionale di una asserzione, date come soddisfatte le condizioni della nostra pretesa di verità, fin quando «in futuro non emergeranno nuovi argomenti o evidenze tali da metterla in questione» (Habermas 2001: 279); questa del resto è l'ipotetica stabilità a cui secondo Habermas uno "spirito finito" può avere accesso.

Ciò che ci spinge alla verità è la necessità pratica di affidarsi intuitivamente a quanto creduto incondizionatamente per vero; tale bisogno pratico «si rispecchia, sul piano discorsivo, nella connotazione di pretese di verità che rinviano al di là del contesto di giustificazione di volta in volta esistente e costringono a supporre condizioni ideali di giustificazione - con la conseguenza di un decentramento della comunità di giustificazione. Perciò il processo di giustificazione può orientarsi su una verità *bensì trascendente la giustificazione, ma già sempre operativamente attiva nell'agire*» (Habermas 2001: 257). Questo ritorno «all'idealizzazione "ingenuo-performativa" delle pretese di verità della prassi quotidiana» è secondo Apel - via Peirce - assolutamente da escludere. Ciò che va mantenuto sarà, allora, un'idea regolativa di ricerca della verità che, non orientata "retrospettivamente" verso le idealizzazioni delle pretese di verità pratico-quotidiane, ma "prospettivamente" verso una giustificazione non sopravanzabile, eserciti la sua funzione prescrivendo normativamente la messa in questione di tutti i consensi fattualmente dati nel

⁴ Sul tema si veda anche Spinaci 1997.

discorso. In tal senso, il perseguimento dell'idea regolativa della verità non porta, come Habermas sostiene, ad un arresto quasi-escatologico del processo di ricerca (Apel 2004: 280).

Queste precisazioni critiche permettono, in buona misura, di esplicitare la concezione trascendental-pragmatica di verità come consenso. Quest'ultima tiene insieme la dimensione contestuale del discorso, la tensione ad una verità universalmente accettabile e il principio di un fallibilismo non auto-applicabile.

Per Apel, dunque, la «salvaguardia del *nesso interno* tra *pretesa di verità* e *pretesa di giustificazione*» è possibile riferendosi all'utilizzo «di un *infinito potenziale* (non certo di uno attuale)» - nel senso dell'idealità regolativa - ed evitando così un improprio riferimento al concetto di un «mondo reale» che legittima la conoscenza in «chiave *esterno-metafisica*» e adeguativa, o sulla base di «una inconoscibile» realtà noumenica (Apel 2004: 281). «La definizione peirceana del reale in quanto “the knowable-in the long run” [...] evita ogni resto [permanenza] di una *metafisica esterna* “from a God's eye view”. Corrisponde invece alla prospettiva della *potenziale infinità* e, al tempo stesso, alla finitezza *di volta in volta fattuale* della nostra ricerca razionale della verità sulla realtà nel complesso. E ciò corrisponde evidentemente all'esplicitazione del senso della verità in concetti di una *idea regolativa*» (Apel 2005: 303).

4. UNIVERSALE E CONTESTUALE

Il filosofo di Düsseldorf chiaramente condivide con Habermas l'eredità dell'*hermeneutic-linguistic-pragmatic turn*. Stare nel regime instaurato dalla svolta linguistica significa far leva su quelle inaggrabili risorse di sfondo del mondo della vita offerte dalla linguisticità del nostro essere antropologicamente comunicativi. Queste risorse di “sfondo” rendono possibile l'intesa e sono presupposte sempre sia nel nostro stare quotidiano nel mondo, sia nella dimensione riflessiva e inaggrabile del comunicare che il *Diskurs* rappresenta. Due punti, ulteriori, però demarcano le distanze tra i due pensatori: I. se a livello di discorso filosofico è sufficiente o meno affidarsi alle certezze o risorse di sfondo (inaggrabili per ogni prassi quotidiana) offerte dal mondo della vita e proprie di ogni *Lebensform*; II. se, similmente, la forma riflessiva del comunicare (il discorso argomentativo) possa andar oltre le contestuali “risorse di sfondo”, nel senso di un accesso a risorse che «lo distinguono da tutte le forme di comunicazione presenti nel mondo della vita» (Apel 1997: 191).

Il *trend* attuale del dibattito filosofico spinge verso l'ipervalutazione della base contingente e fattuale del nostro argomentare, portando alla relativizzazione di tutti i criteri di verità e alla messa in crisi di prospettive che avanzino istanze fondative. Secondo Apel la riproposizione di una dimensione trascendentale sembra essere agli occhi dei più, compresa la stessa teoria universal-pragmatica di Habermas, un

ritorno a posizioni sostanzialmente pre-svolta linguistica e, dal punto di vista epistemologico, un'incomprensione della *pointe* del fallibilismo.

La posizione di Habermas però si muove in modo non convincente tra l'alternativa posta dal doppio fronte universalismo/contestualismo. Scrive in modo efficace Apel: «Da una lato, egli desidera mantenere l'*universalismo delle prese di validità*, intrinseche all'umano discorrere (pretese di senso, verità, sincerità e giustizia normativa), insieme con il momento di "incondizionatezza" e di "idealità" [...] del possibile consenso di tutti i pensabili partner dell'argomentazione sulla fondatezza delle pretese di validità; e, in tal senso, egli è ricorso a strutture "quasi-trascendentali" o anche a "versione debole" dell'impostazione pragmatico-trascendentale. D'altro canto, però, ha costantemente rifiutato, come impossibile e superflua, l'esigenza di una *fondazione ultima*, valida a priori, delle pretese di validità filosofica degli enunciati pragmatico trascendentali, relativi ai sopradetti presupposti del discorso argomentativo» (Apel 1997: 191-193)⁵.

Ciò che più crea difficoltà nel quadro architettonico etico-discorsivo, secondo l'autore, è il fatto che Habermas non riconosca la differenza trascendentale tra enunciati universal-filosofici ed enunciati delle scienze ricostruttive, rivendicando un'applicazione onnicomprensiva del fallibilismo agli stessi presupposti riflessivamente esplicitati dell'argomentazione. La sua filosofia, dunque, si spingerebbe fino al punto di accogliere la proposta "panfallibilista" della scuola popperiana. Secondo Habermas, infatti, sarebbe impossibile confondere la fattuale assenza di alternative con un'universalità assoluta e a-temporale. Egli manca di considerare - nel vincolare le risorse di sfondo alla concreta condivisione di una forma di vita - che i filosofi, in quanto cercatori del vero, non sono in grado di rinunciare ad avanzare ipotesi capaci di dire «*come stanno le cose in assoluto*» (Apel 1997: 194n).

Nell'autore francofortese, se ben leggiamo le critiche apeliene, il tentativo di una fondazione dell'universalità "dal basso" comporterebbe la rilevante contestualità delle condizioni del comunicare e dello stesso gioco linguistico dell'argomentazione. Habermas, infatti, assume l'interazione comunicativa presente nel mondo della vita pensando che essa «contenga i potenziali di ragione, che determinano i fini di lungo periodo dei processi di apprendimento e razionalizzazione» (Apel 1997: 198-199). Ciò farebbe emergere, secondo la lettura apeliene, che: a) la fondazione dei principi della moralità sia già ottenuta tramite il riconoscimento delle condizioni normative della comunicazione quotidiana; b) un'ulteriore riflessiva fondazione ultima degli stessi principi sarebbe impossibile e inutile; c) la fondazione ultima della moralità deve essere sostituita con il richiamo all'eticità sostanziale del mondo della vita, dimensione che alimenta e sostiene sia la coesione sociale che l'autocomprendersi del singolo.

⁵ Per una critica alle istanze habermasiane invito alla lettura di Gebauer 2003.

Di fatto in questo modo avviene una svalutazione della dimensione riflessiva e trascendentale a favore di un problematico recupero del piano contestuale dell'eticità del mondo della vita. Con la conseguente deflazione del ruolo critico e fondativo che la filosofia svolge quale «meta-istituzione del discorso argomentativo» (Apel 1997: 200). Salta così agli occhi una sorta di aporia interna all'architettura habermasiana: il problema della fondazione mette a nudo il contrasto esistente tra le «ispirazioni di fondo» della teoria dell'agire comunicativo e le considerazioni che Habermas ha prodotto negli ultimi decenni.

Interpretando sistemicamente questo tentativo di indebolimento messo in atto dall'allievo di Adorno, Apel scrive: «Non mi sembra una proposta sensata - semplicemente perché è affatto impossibile comprendere il senso di concetti come controllo empirico, conferma, falsificazione, ecc., senza già presupporre quanto qui sarebbe da controllare (ovvero le presupposizioni costituite dalle quattro pretese di validità e dalla possibilità di principio della loro riscattabilità)» (Apel 1997: 135-136).

Ciò che l'autore tedesco vuol dirci è che probabilmente regole controllabili empiricamente «anche quando rinviino a *invarianti empirico-generalì (universali antropologici)*» (Apel 1997: 136) non possono essere assunte come qualcosa di inaggrabile, ma al contrario come aggirabili, così come aggirabili sono le regole di fatto costituenti, storicamente e culturalmente, la diversità delle presupposizioni di sfondo dei mondi vitali.

Si rileva così un'insufficiente demarcazione metodologica tra il territorio specificamente filosofico e quello empirico descrittivo della scienza ricostruttiva: «Habermas dovrà, prima o poi, decidere se persistere nell'inconsistenza o riconferire alla filosofia la sua genuina *funzione fondativa*, collegata alla difesa di pretese di validità universali *a priori e autoreferenziali*» (Apel 1997: 220).

La più significativa «ambiguità» della strategia speculativa di Habermas sarebbe data da un'interna oscillazione: da un lato, egli ha portato alla luce nel principio discorsivo il «punto archimedeo» della necessità della fondazione «non più impostata in chiave *ontologica o di filosofia della coscienza, bensì pragmatico-trascedentale*»; per altro verso però, «egli non sfrutta fino in fondo questa scoperta entro l'architettura del suo pensiero» (Apel 1997: 223). La preoccupazione di un allontanamento dalla prassi storica lo conduce, in ultima analisi, ad ancorare alle risorse del mondo della vita non solo l'apertura di senso, ma anche la giustificazione della validità e la controllabilità dei nostri asserti.

Habermas, del resto, intravede nella radicalità delle tesi apeliene un residuo della vecchia metafisica della soggettività. L'allievo di Adorno ha respinto il concetto di *fondazione ultima* proprio perché stimato come un ritorno a figure teoretiche di matrice metafisica, che opererebbero un incongruente ritorno al paradigma filosofico prelinguistico. Una trasformazione in chiave di intersoggettività comunicativa del soggetto della conoscenza dovrebbe invece lasciare dietro di sé sia

i canoni della metafisica coscienzialistica, sia l'ancoramento a un punto archimedeo assicurante.

Per Apel però il *trend* detrascendentalizzante, a cui anche la teoria di Habermas rimanda, non è necessariamente collegabile all'istanza di un superamento della metafisica della soggettività: la fondazione ultima in quanto «accertamento riflessivo dei principi della ragione» - implicitamente riconosciuti da ogni argomentante - evitando il concetto tradizionale di fondazione come derivazione di qualcosa da qualcos'altro, «si è lasciata alle spalle anche il *fondamentalismo*, nel senso della *metafisica dogmatica*, costretta a ricorrere ad assiomi supposti come evidenti» (Apel 1997: 234).

La fondazione pragmatico-trascendentale, che muove dall'autoriflessione dell'inaggirabile discorso argomentativo, «non coincide con il richiamo di Habermas alla *situazione comunicativa esistente nel mondo della vita*, documentabile in chiave di analisi descrittiva del linguaggio» (Apel 1997: 227). I recenti riferimenti di Habermas alla detrascendentalizzazione, come impegno e compito di un pensiero post-metafisico che si sgancia dal coscienzialismo, non fanno altro che avvalorare le intuizioni apeliene riguardo un progressivo allontanamento della pragmatica universale da possibili argomenti trascendentali centrati sull'autoconsistenza del *logos* (Mazzocchio 2011: 208). Se, da una parte, il grande merito della filosofia di Habermas sta nell'aver offerto una significativa teoria delle strutture della razionalità, attraverso quel cambiamento di paradigma semplificabile nel passaggio dalla coscienza all'intersoggettività linguistica (Pedroni 1999: 43 e ss.), dall'altra parte, tale impresa non riconosce un sufficiente valore di autonomia alla filosofia rispetto alle scienze storico-sociali, né dal punto di vista della specificità metodologica, né rispetto alla particolarità dell'oggetto d'indagine.

La richiamata difesa habermasiana dell'universalità post-metafisica della ragione, in quanto via critica di trascendimento del contestuale, non arriva al punto, per noi decisivo, di riconoscere al sapere filosofico, oltre la dichiarata "custodia della razionalità", specificità fondativa.

In questo quadro il paradigma etico-discorsivo potrebbe vacillare di fronte alle sfide aperte dalle nuove modalità della relazione intersoggettiva digitale e della comunicazione con entità non-umane.

BIBLIOGRAFIA

Apel, K.-O. 1997. *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*. Traduzione italiana a cura di V. Marzocchi. Napoli: Guerini.

Apel, K.-O. 2004. *Verità come idea regolativa*. Traduzione italiana a cura di A. Taraborrelli. In «La Cultura», 2 (2004), pp. 259-282.

Apel, K.-O. 2005. *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*. Traduzione italiana a cura di M. Borrelli. Cosenza: LPE.

Badiou, A. 2011. *Le réveil de l'histoire*. Fécamp: Nouvelles Editions Ligne.

Corchia, L. 2022. *Habermas e i social network: la fine delle sfere pubbliche riflessive?* In L. Gherardi (ed.), *Lezioni brevi sull'opinione pubblica. Nuove tendenze nelle scienze sociali*. Milano: Meltemi, pp. 175-187.

Calloni, M. - Nicoletti, M. - Petrucciani, S. (edd.) 2021. *Intervista a J. Habermas: Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento*. In «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 1 (2021), pp. 137-154.

Gebauer, R. 2003. *Letzte Begründung, eine Kritik der Diskursethik von J. Habermas*. München: W. Fink Verlag.

Grundmann, T. 1992. *Transzendente Argumentation. Aspekte analytischer Transzendentalphilosophie*. Tübingen: Dissertazione.

Habermas, J. 1986. *Teoria dell'agire comunicativo*. Traduzione italiana a cura di P. Rinaudo. Bologna: Il Mulino, Vol. I.

Habermas, J. 1989. *Etica del discorso*. Traduzione italiana a cura di E. Agazzi. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. 2001. *Verità e giustificazione*. Traduzione italiana a cura di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. 2007. *La condizione intersoggettiva*. Traduzione italiana a cura di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. 2021. *Überlegungen und hypothesen zu einem erneuten strukturwandel der politischen Öffentlichkeit*. In M. Seeliger, S. Seignani (edd.), *Ein erneuter Strukturwandel der Öffentlichkeit?*, in «Leviathan», Sonderband 37 (2021), pp. 9-40.

Floridi, L. 2017. *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Milano: Raffaello Cortina.

Rheingold, H. 2013. *Perché la rete ci rende intelligenti*. Traduzione italiana a cura di S. Garassini. Milano: Cortina Editore.

Marzocchi, V. 2001. *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia in K.-O. Apel*. Napoli: Liguori.

Mazzocchio, F. 2011. *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel*. Milano: Mimesis.

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

Schwering, M. 2014. *Jürgen Habermas interviewed: Internet and Public Sphere. What the Web Can't Do*. In «Reset-dialogues on Civilizations», 24 Luglio 2014.

Spinaci, R. 1997. *Razionalità discorsiva e verità*. Genova: La Quercia.

Stiegler, B. 2015. *Platone digitale. Per una filosofia della rete*. Traduzione italiana a cura di P. Vignola. Milano: Mimesis.

Taddio, L. - Giacomini, G. 2020. *Filosofia del digitale*. Milano: Mimesis.

Zuboff, S. 2023. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Traduzione italiana a cura di P. Bassotti. Roma: Luiss University Press.

Wellmer, A. 1991. *Wahrheit, Kontingenz, Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.