

*PUÒ IL PROPOSITO DELLA 'ETICA DELLA LIBERAZIONE' ESSERE ASSUNTO COME UN INTENTO DELLA 'PARTE B' DELL'ETICA DEL DISCORSO? (PER UN'IMPLEMENTAZIONE (IMPLEMENTATION), ACCETTABILE O MENO, DELLE NORME MORALI FRA LE CONDIZIONI DELLE ISTITUZIONI, OVVERO DEI SISTEMI SOCIALI*

*K. O. APEL*

#### ARTICOLAZIONE DEL CONTENUTO

*1. Esposizione: La tesi della relazione come continuazione di un'euristica della discussione*

*2. I risultati dell'elaborazione della distinzione dell'etica del discorso in 'Parte A' e 'Parte B' dal punto di vista dell'integrazione istituzionale, cioè riferita a sistemi, delle norme morali*

*2. 1 La Parte B dell'etica del discorso ed il problema della necessaria integrazione istituzionale, cioè riferita a sistemi, delle norme morali*

*2. 2 Due false presupposizioni a seguito delle quali l'integrazione istituzionale, cioè riferita a sistemi, delle norme morali non può essere adeguatamente compresa*

*2. 3 Le condizioni in base alle quali l'integrazione istituzionale, cioè riferita a sistemi, delle norme morali nella Parte B dell'etica del discorso può essere riconosciuta come inevitabile*

2. 4 Le distinte funzioni delle istituzioni, cioè dei sistemi sociali, nel caso dell'integrazione, da riconoscersi, delle norme morali

2. 4. 1 La funzione della *Politica* come responsabile autoaffermazione strategica, nel senso della parte B dell'etica del discorso

2. 4. 2 La funzione del *Diritto* come esonero dei cittadini dall'autoaffermazione strategica mediante norme imponibili dallo Stato e come possibilità, simultanea, della *morale* nel senso della *Parte A* dell'etica del discorso

2. 4. 3 La funzione dell'*economia di mercato* come forma politicamente e giuridicamente liberalizzata e delimitata (attraverso un ordinamento-quadro) di concorrenza strategica al servizio della mediazione commerciale tra fabbisogno e scarsità di risorse

3. *La questione dell'accettabilità, per l'etica della liberazione e per l'etica del discorso, della complessione attualmente esistente dell'integrazione istituzionale, cioè riferita a sistemi della morale. È possibile un accordo fra le due?*

3. 1 Chiarimenti preliminari sul rapporto fra i presupposti metodologici dell'etica del discorso e quelli dell'etica della liberazione: complementarità o conflitto di priorità?

3. 2 Retrospectiva: un argomento essenziale contro la sola alternativa suggerita da Marx all'economia di mercato capitalistica

## 1. ESPOSIZIONE: LA TESI DELLA RELAZIONE COME CONTINUAZIONE DI UN'EURISTICA DELLA DISCUSSIONE

Fin dal primo incontro fra l'etica del discorso e l'etica della liberazione, nel novembre 1989 a Freiburg i. Br., si pervenne alla seguente subitanea chiarificazione circa il possibile punto di partenza per una discussione fra le due. A seguito della mia relazione su *Etica del Discorso come*

*etica della responsabilità*<sup>1</sup>, Enrique Dussel osservò lapidario che circa il 75% degli abitanti della terra - intendeva i poveri del Terzo Mondo - non ha potuto assolutamente partecipare finora ad alcun discorso, anche a quelli che li riguardano. Il che era chiaramente da intendersi come una sfida mirata: proprio come l'obiezione centrale contro l'impostazione dell'etica del discorso. Al riguardo risposi allora, spontaneamente, pressappoco così: quel che il signor Dussel ha detto è purtroppo vero. Tuttavia ciò non costituisce affatto un'obiezione contro l'impostazione stessa dell'etica del discorso, quanto piuttosto un esempio particolarmente illuminante della necessità di distinguere fra *Parte A* e *Parte B* di quest'etica.

Avevo introdotto<sup>2</sup> questa distinzione nella mia relazione e, in precedenza, già nel mio libro *Discorso e responsabilità*, (1988), al fine di rendere comprensibile il problema della transizione storica alla 'morale postconvenzionale'. La necessità di una *Parte B* dell'etica del discorso derivava, in tale contesto, dal riconoscimento in chiave di responsabilità etica del dato di fatto che, nel mondo in cui viviamo, non si danno - o meglio, non si danno ancora - le condizioni di applicazione delle norme fondamentali procedurali della *Parte A* dell'etica del discorso, come ad esempio quella della richiesta di una soluzione puramente discorsiva di tutti i conflitti di interesse fra gli uomini. Fra i miei esempi riguardanti questo campo di questioni, non era a dir il vero il conflitto Nord-Sud, causato da fattori primariamente economici, ad occupare, a quel tempo, il primo posto, ma la problematica dei rapporti giuridici non ancora realizzati almeno su scala mondiale: ad esempio, le contrapposizioni bellicose fra gli Stati nel protrarsi dello 'stato di natura'.

Similmente - nei confronti questa volta di Habermas - io vidi allora l'intento pratico dell'etica del discorso in primo luogo nella sostituzione delle soluzioni di forza

*strategiche* nel regolamento dei conflitti di interessi col processo della formazione discorsiva del consenso in merito a pretese di validità. Ma per rendere possibile una tale procedura della soluzione dei conflitti, era anche necessario esonerare, per così dire, gli uomini dall'*autoaffermazione strategica* e, in certo qual modo, rendere per loro accettabile<sup>3</sup> la soluzione discorsiva dei rispettivi conflitti d'interesse, mediante un ordinamento giuridico e pacifico che operasse su scala mondiale.

Per questo ero già allora, comunque, del parere - questa volta diversamente da Habermas<sup>4</sup> - che il principio fondamentale dell'etica del discorso (del quale si dà, a mio avviso, una fondazione ultima di carattere pragmatico-trascendentale) non contiene soltanto il principio *formalmente deontologico* della fondazione di norme dei discorsi pratici ma, oltre a ciò, comprende anche un dovere *teleologicamente* orientato nel senso della *corresponsabilità per la costruzione, riferita alla storia, delle condizioni istituzionali del discorso pratico* e, perciò, ad esempio, per la costruzione di un ordine giuridico e pacifico su scala mondiale. E da questo punto di vista ero anche disposto ad accordare, in certo modo *a-priori*, agli oppressi ed ai privi di diritti, il privilegio morale dell'affermazione strategica - in caso di necessità, rivoluzionaria - dei loro interessi vitali, ancor prima della possibile entrata in vigore della norma deontologica fondamentale della soluzione non strategica dei conflitti nei discorsi pratici. Questo privilegio morale degli oppressi, ovvero dei loro rappresentanti politici, è comunque naturalmente esso stesso sottoposto a sua volta - come tutte le pretese di validità - alla condizione regolativa, quindi limitativa, della facoltà di consenso (*Konsensfähigkeit*) da parte dei membri di una ideale comunità discorsiva anticipata in chiave controfattuale.

E per quanto la reale formazione di consenso fra le controparti dei conflitti di interesse possa essere pur sempre difficile - addirittura impossibile -, vi si dà comunque la possibilità di principio di rappresentare, in certo senso, già in una comunità discorsiva reale il consenso controfattuale anticipato di una comunità ideale del discorso, circa i privilegi morali degli oppressi e diseredati (possibilità che vi sarà fin quando, almeno, una tale questione potrà essere oggetto del dibattito filosofico, come ad esempio nella nostra odierna discussione).

Questo per quel che riguarda - in cenni molto generici - l'architettonica dell'etica del discorso distinta nelle *Parti A e B*; architettonica che già nel 1989 costituiva, a Friburgo, lo sfondo della mia risposta spontanea all'obiezione di Dussel. Come intendere oggi la rilevanza di quella risposta di allora, a seguito di alcune discussioni intervenute nel dibattito tra etica del discorso ed etica della liberazione?

Nel frattempo, Dussel ha integrato la sua sfida all'etica del discorso con argomentazioni che, a quanto pare, vanno ben oltre la problematica della *Parte B di quell'etica*: ad esempio, con l'argomento che in campo etico non si perviene affatto, in ultimo, ad un'idea regolativa della costruzione progressiva di una 'comunità ideale della comunicazione', ma all'idea di una 'comunità ideale di vita' degli uomini. E che a tal fine non si richieda, o meglio non si richieda soltanto, una pragmatica trascendentale del linguaggio ovvero un'etica del discorso, quanto piuttosto una 'scienza economica trascendentale' così come essa può svilupparsi da Marx in poi. E, inoltre, con l'argomento che l'etica trascendental-pragmatica del discorso potrebbe, nel migliore dei casi, contraddire gli *scettici* sul piano del dibattito filosofico accademico; che essa sia invece del tutto impotente nei riguardi del vero nemico dell'etica della liberazione: il *cinico*. Questi non s'impe-

gola pressoché mai in un discorso argomentativo circa le pretese di diritti morali<sup>5</sup>.

Ritornero ancora su questi argomenti.

Io stesso ho ulteriormente elaborato nel frattempo l'architettura della distinzione in *Parte A* e *Parte B* dell'etica del discorso, e da punti di vista che erano certo determinati, tra l'altro, anche dalla sfida dell'etica della liberazione (in particolare dal ricorso alla scienza economica da parte di Dussel e di F. Hinkelammert<sup>6</sup>; ma anche da una sfida lanciata, sull'altro versante, dall'etica dell'economia di mercato di K. Homann<sup>7</sup>. Mi sono esposto consapevolmente a questo confronto con le alternative, oggi pur sempre eminenti, dell'etica orientata in chiave economicista, e credo di aver imparato qualcosa da questo.

Ebbene, quali sono i risultati di quanto ne ho appreso, per quel che concerne la valutazione del rapporto tra etica del discorso ed etica della liberazione?

Anzitutto, devo ammettere che considero pur sempre essenzialmente corretta la mia risposta spontanea del 1989 alla sfida di Dussel. Naturalmente dovrò qui darne espressa giustificazione in riferimento ai suoi nuovi argomenti. Ma prima di porvi mano, dovrò anzitutto accennare a quelli che sono dal mio punto di vista i risultati della mia spiegazione ulteriore della distinzione dell'etica del discorso in *Parte a* e *Parte B*.

## 2. I RISULTATI DELL'ELABORAZIONE DELLA DISTINZIONE DELL'ETICA DEL DISCORSO IN 'PARTE A' E 'PARTE B', DAL PUNTO DI VISTA DELL'INTEGRAZIONE ISTITUZIONALE, CIOÈ RIFERITA A SISTEMI, DELLE NORME MORALI.

2.1 A seguito delle discussioni sulle problematiche del *Diritto*<sup>8</sup>, dell'*Economia*<sup>9</sup> e, sotto questo rapporto, ancora una volta con quelle della *Politica* - ad esempio, col pro-

getto kantiano 'Per la pace perpetua'<sup>10</sup> in quest'anno del giubileo - credo di aver appreso quanto segue: si può tematizzare la problematica della *Parte B* non esclusivamente (o anche, soltanto primariamente) dal punto di vista di un'*etica dell'agire interpersonale* destituita, per così dire, del carattere di istituzione.

Quest'ultima prospettiva è certamente ancor oggi in primo piano nell'orientamento etico di gran parte degli uomini, poiché trova corrispondenza nella tradizione religiosa e inoltre nella sua secolarizzazione, ad esempio nell'esistenzialismo o nella fenomenologia della relazione Io -Tu.

Io stesso mi ero ispirato, per lungo tempo, in particolar modo alla distinzione di J. P. Sartre e ancor di più di Max Weber - in *La politica come professione* - fra 'etica dell'intenzione' ed 'etica della responsabilità', per quel che concerne la problematica di un'etica di quest'ultimo tipo - e a tale riguardo anche della *Parte B* dell'etica del discorso. Ho considerato a lungo, ad esempio, la questione della mediazione fra soluzione discorsiva e soluzione strategica dei conflitti come un problema che rimanda immediatamente alle decisioni operative responsabili e riferite alla situazioni assunte da singole persone.

Ebbene, ancor oggi non desidero affatto smentire questo punto di vista.

Naturalmente si pone il problema della singola decisione del politico, al quale non è consentito di orientarsi - nel mondo così com'è, sotto la pressione della responsabilità degli effetti - col pacifismo del sermone della montagna o con la raccomandazione di Kant, rivolta al 'politico morale', nel motto: "*Fiat justitia, pereat mundus*"<sup>11</sup>.

Similmente si dà, ad esempio, il problema del padre di famiglia, il quale in una società corrotta non può certo provvedere ad un morale pagamento anticipato, ovvero a quello per pagare le tasse o per rinunciare a corrompere

un pubblico ufficiale, se in questo modo ridurrà in miseria la sua famiglia.

Eppure l'inaspirarsi esistenziale di questioni del genere, ossia del necessario allontanamento dell'agire *responsabile* dall'agire *idealmente universalizzabile e in particolar modo suscettibile di consenso* è soltanto apparentemente un che di concreto: suggerisce cioè che, quanto a siffatte semplici eccezioni circa i problemi della *Parte B*, si abbia qui a che fare con l'applicazione della *Parte A* dell'etica del discorso, così come nel caso della bugia necessaria lecita o meno che, come è noto, fu discussa in modo controverso fra Kant e B. Konstant<sup>12</sup>.

Certo, la realtà sociale delle *istituzioni* specialmente dei *sistemi operativi* funzionali e delle loro *regole del gioco* emerge già in questo confronto tra le massime dell'agire indipendente dalla situazione ed universalizzabili e le massime dell'agire riferite alla situazione. Qui manca ancora, in certo senso, una *chiarificazione sociologica*, proprio relativamente a quei casi in cui una singola persona è in grado, grazie alla propria *competenza morale post-convenzionale*<sup>13</sup>, di riflettere sugli usi ed il gioco delle istituzioni e di trascenderli, mentre per lei le decisioni riferite alla situazione si trasformano in problemi esistenziali.

Anche in questi casi, cioè, la problematica morale della decisione responsabile dell'azione può essere oggetto di riflessione in forma adeguata soltanto se si considera che in una realtà socio-culturale complessa come quella in cui gli uomini vivono vi sono da sempre *regole del gioco e usanze relative a un agire moralmente conforme alle aspettative*. Normalmente gli uomini vivono - specialmente oggi - non in una 'prossimità face-to-face' e nell'incontro immediato con l'Altro - sia nel senso dell'amore e della stima, sia in quello della lotta per la vita o per la morte -. Essi non vivono, dunque, in quella situazione della relazione diretta Io- Tu che le etiche di ispirazione soprattutto religiosa so-

no solite prospettare. Nel mondo della vita gli uomini devono pur sempre soddisfare ai ruoli sociali professionali o di status per via dei quali essi sono comunque anche già *giustificati* in ampia misura nel loro comportamento conforme alle aspettative.

(Andrebbe descritto con maggior precisione che cosa questo può significare in casi tipici, come ad esempio per un soldato che, in quanto tale, uccide o violenta nemici, ma non prigionieri o donne; o per un diplomatico che, in servizio, evita strategicamente di dichiarare o di occultare la verità a lui nota, ma non inganna sua moglie o un socio privato d'affari, o, ancora, per una madre che, in quanto tale, ruba gli alimenti per i propri figli; o per un imprenditore, che riduce i concorrenti in bancarotta, ecc.).

Non vorrei però in questa sede ricalcare le orme del concetto hegeliano di 'eticità sostanziale', o - nel protrarsi storico di quelle tracce - parlare in favore di una riduzione della morale alle rispettive consuetudini delle diverse forme di vita (socio-culturali). Piuttosto desidero porre in discussione, proprio come *problema di un'etica universalmente valida*, la tensione che c'è, da un lato, fra la pretesa di universalità 'postconvenzionale' di un'etica orientata in chiave personalistica, e dall'altro le regole del gioco e consuetudini moralmente rilevanti delle istituzioni e dei sistemi sociali. Mi sembra che il quesito sia il seguente: è forse possibile, anzi perfino necessario, che un'etica universalistica, la quale rappresenta come definitivamente valido il principio di una generalizzata reciprocità o rispetto di tutti gli uomini in quanto persone che godono per principio degli stessi diritti, è forse possibile che quest'etica riconosca nondimeno la possibilità di un compromesso tra la validità di tutte le norme morali, non soltanto con le esigenze delle rispettive situazioni, ma ancor prima con le regole del gioco delle diverse istituzioni, e

specialmente dei sistemi sociali di una realtà socio-culturale complessa?

2. 2. A mio avviso, in conseguenza di due presupposti falsi anche se tendenzialmente contrapposti, ci si vedrà costretti fin dall'inizio a rispondere a questo interrogativo in modo negativo, perché la necessità e la peculiarità dell'integrazione istituzionale, cioè riferita a sistemi, delle norme morali non può essere compresa se soggetta a questi due presupposti.

1. Il primo dei due falsi presupposti consiste nell'insinuazione utopica e speculativa, che vadano del tutto superate - o che lo siano quanto meno come tendenza - sia la *rinuncia* alle stesse relazioni face-to-face che l'*alienazione* tra persone, rinuncia ed alienazione necessariamente connesse con tutte le istituzioni e sistemi sociali funzionali. Questo è, mi pare, il messaggio dell'utopia marxista dello 'Stato della libertà' ed ancor più dell'utopia della 'prossimità'<sup>14</sup> di Dussel - ispirata da Marx e Levinas. In questo senso, dovranno essere superate, a mio avviso, non solo l'alienazione e la reificazione delle relazioni umane nell'economia di mercato capitalistica a presumibile vantaggio delle relazioni di una comunità di produttori e di distribuzione, non mediata affatto attraverso operazioni di scambio. Si dovrebbero piuttosto superare, ovviamente, anche l'alienazione e la reificazione delle relazioni umane in un'economia statalista, di qualsiasi tipo essa sia. Credo che questa tendenza al superamento di ogni 'alienazione' - indiscutibilmente affascinante sotto il profilo religioso o filosofico - sia inconciliabile con ogni *sviluppo culturale* umano, anche quando venga semplicemente intesa come un'idea regolativa.

Da un punto di vista del genere rivolto contro un certo utopismo anarchico non deriva affatto, penso, un acritico apprezzamento di tutte le istituzioni alla stregua di quasi natura (*Quasi-Natur*) della cultura umana. 2. Il *successi-*

*vo presupposto* per cui la *mediazione* della morale attraverso le istituzioni ed i sistemi sociali non può essere adeguatamente compresa da un'etica *universalistica*, è sicuramente il contrario del primo. Esso consiste in quel che oggi è propagandato<sup>15</sup>, talvolta con leggerezza, come 'morale delle istituzioni' o, più precisamente, come 'sviluppo della morale tramite le istituzioni', a condizione di rifiutare completamente ogni fondazione ultima trascendentale dell'etica. Durante questo secolo, soltanto A. Gehlen ha rappresentato realmente questa posizione in forma conseguente, nella sua antropologia culturale. Egli non ha lasciato adito ad alcun dubbio circa il fatto che la sua opinione sulla libertà degli uomini *potesse* derivare soltanto dall'*alienazione istituzionale*<sup>16</sup>. Egli era disposto a riconoscere come razionale, tale cioè da non richiedere come sfondo un'autorità morale normativa, ogni ordinamento del potere che fosse efficiente - temporaneamente anche quello del fascismo e tra gli altri, più tardi, anche quello dell'impero sovietico. Di gran lunga più inoffensiva appare la posizione della 'morale delle istituzioni' o dello 'sviluppo della morale tramite le istituzioni', da me definita superficiale, qual è ad esempio rappresentata da K. Homann e F. Blome-Dress nell'etica dell'economia.

Questo perché ad un'osservazione più attenta si nota che questa posizione presenta un'*ambiguità di fondazione* difficilmente districabile.

Innanzitutto, Homann distingue fra 'caratteristiche del gioco e 'regole del gioco' dell'agire nel sistema dell'economia di mercato, e riconosce alle seconde la priorità in quanto 'luogo della morale'. Quindi ammette che le regole del gioco moralmente insoddisfacenti possono essere cambiate, e che, in molti casi, è doveroso che lo siano. La morale diviene, pertanto, di pertinenza dell'ordinamento-quadro (*Rahmenordnung*) politico-giuridico dell'economia; e questo, per Homann, non significa che si debba con-

seguentemente ricorrere ad una fondazione etica ultima di quel medesimo ordinamento-quadro politico-giuridico per garantire la legittimazione. Piuttosto, quel che dev'essere legittimato è, dal canto suo, l'ordinamento-quadro dell'economia di mercato e, soltanto mediante *metaregole istituzionali*: ossia in modo tale che tale ordinamento-quadro derivi, in conformità alle regole del gioco istituzionali della democrazia (occidentale), dalle effettive deliberazioni dei cittadini che rispettano quelle regole. Per Homann, questa fondazione attraverso *deliberazioni effettive* - e da ultimo mediante *l'effettivo contratto sociale* che si situa alla base della costituzione di uno Stato di Diritto democratico - dovrebbe già soddisfare l'esigenza di 'solidarietà' fra tutti gli uomini, cui si riferiscono sia l'etica cristiana che Kant. Ma di qui a voler ricorrere ad un *principio filosofico di giustizia*, questo per Homann - e per Buchanan, che al riguardo la segue - porterebbe diritti ad una *metafisica dogmatica*<sup>17</sup>.

Oggi giorno è difficile non perdersi d'animo su questo punto; perché va ammesso a mio avviso che tutte le istanze di regole avanzate da Homann possono e devono essere considerate senz'altro come mediazioni istituzionali della morale nella complessa realtà della società moderna. Tuttavia queste istanze di mediazione istituzionali non richiederanno forse a loro volta la legittimazione, ed eventualmente la critica, in forza di un *principio indipendente della morale*? Anche quando le regole del gioco dell'economia di mercato o, come pensa Homann, specificamente della 'economia sociale di mercato', possono dimostrarsi effettivamente passibili di consenso secondo le regole della democrazia occidentale - e pur tuttavia capaci di consenso non soltanto nel senso di una 'società dei due terzi' ma per tutti i cittadini dei rispettivi stati: anche in tal caso i sistemi di regole in questione, - ovvero quello dell'economia di mercato capitalistica e quello delle sue

metaregole democratiche -, non risulterebbero affatto giustificate in maniera definitiva, nel senso di un'etica universalistica. Perciò, dal punto di vista di quest'ultima, si deve sempre prendere in considerazione l'eventualità che i consensi *effettivi* degli uomini - ad esempio, interessi nazionalmente circoscritti - risultino a *spese di terzi interessi*: ad esempio, a spese dei poveri del terzo mondo, come potrebbe obiettare E. Dussel.

Da questo punto di vista, la 'logica parallela' della necessaria convergenza della razionalità economico-strategica e morale (in quanto utilitaristica) che Homann e Buchmann - come già Hobbes e A. Smith - presuppongono come valida *a-priori*, urta chiaramente contro i propri limiti. E per riconoscerlo non credo sia necessario alcun ricorso alla metafisica, a meno che non si voglia reputare metafisico *il principio della necessaria capacità di consenso delle norme morali per tutti gli interessati*, (anche, ad esempio, per le generazioni future). In tal caso, l'etica del discorso pragmatico-trascendentale, per lo meno, protesterebbe<sup>18</sup>.

Tuttavia, con questo rifiuto della 'logica parallela' di Homann, della razionalità economicamente strategica e della morale utilitaristica, non ho naturalmente escluso *a-priori* che la complessione (*Komplexion*) dei sistemi di regole dell'*economia sociale di mercato, della democrazia e dello Stato di Diritto, specialmente dello Stato costituzionale*, non possa essere di fatto accettabile per tutti gli interessati con una realizzazione ottimale su scala mondiale. Essa è più accettabile che non la complessione dell'economia pianificata socialista e del così detto 'centralismo democratico'. Riterrei perfino probabile, con Homann, tale possibilità, ma non sul piano della fondazione trascendentale-pragmatica dell'etica del discorso, quanto su quello delle ipotesi social-filosofiche fallibili. Però una possibilità del genere andrebbe in linea di principio e comunque pre-

sa in esame anche col *criterio di valutazione metaistituzionale dell'etica del discorso: il principio dell'universale capacità di consenso per tutti gli interessati.*

2. 3 Così l'ho adottato in merito alla possibilità - presa in considerazione sin dall'inizio - di una risposta *positiva* alla domanda circa il riconoscimento possibile - e finanche necessario, nel senso della *Parte B* dell'etica del discorso - della mediazione della validità di tutte le norme morali attraverso le regole del gioco delle istituzioni e in particolar modo dei sistemi sociali funzionali. A questa domanda, si può e si deve di fatto rispondere *positivamente*, ma a condizione che si considerino per lo meno *ambidue* le seguenti *riserve*.

1. La mediazione della responsabile *validità d'esecuzione (Befolgungsgeweltigkeit)*<sup>19</sup> delle norme morali con le cosiddette 'costrizioni oggettive' istituzionali non può affatto essere intesa - come propone Homann - alla stregua di un 'necessario sviluppo della morale' attraverso la 'implementazione' istituzionale delle norme, indipendentemente da ogni fondazione ultima trascendentale dell'etica. Piuttosto, la funzione indipendente dall'istituzione - di legittimazione e di critica della fondazione ultima trascendental-pragmatica dell'etica del discorso - questa funzione dovrà restare sempre in vigore nel senso già chiarito.

2. Dalla prima riserva consegue che le norme della morale dipendenti da istituzioni, e specialmente da sistemi, così come le stesse istituzioni e gli stessi sistemi, non potranno mai maturare in maniera definitiva il criterio della morale umana; essi sollo al contrario in linea di principio *riesaminabili*. E lo saranno senz'altro anche le *norme materiali* alle quali gli uomini possono pervenire, senza la presupposizione delle costrizioni oggettive istituzionali, semplicemente in base al discorso pratico ideale - dunque in base alla presupposizione del principio della

formazione del consenso della *Parte A* dell'etica del discorso. In questo caso, l'incompiutezza del principio del nostro volere circa gli effetti dell'esecuzione delle norme - e cioè la nostra dipendenza ideale dal consenso di una illimitata comunità argomentante (*Argumentationsgemeinschaft*) - renderebbe pur sempre ancora necessaria quella *riesaminabilità*. Tuttavia, nei casi della mediazione necessaria della validità di norme, attraverso istituzioni, ovvero sistemi sociali, in questi casi va aggiunto che le istituzioni, e specialmente i sistemi potranno dimostrarsi di per sé moralmente inaccettabili al cospetto del foro del *discorso trascendentale*, al quale spetterà la funzione di *metaistituzione ultima*.

Questa possibilità sussiste a prescindere dal dato di fatto che si debba riconoscere la necessità dell'implementazione istituzionale delle norme morali. Così, ad esempio, l'istituzione della guerra è inaccettabile, di fronte al foro della fondazione ultima, pragmatica-trascendentale, dell'etica del discorso. Nondimeno, però, un'implementazione delle nostre norme dell'agire nel senso dell'istituzione della guerra può ancor oggi appartenere alle esigenze inevitabili di un'etica della responsabilità. In breve, qui si mostra che la necessità dell'implementazione istituzionale della morale appartiene alla *Parte B* dell'etica del discorso. Tale necessità, in qualità di 'costrizione oggettiva' della mediazione istituzionale, dinanzi ad una costrizione determinata dalla situazione costituisce la *Parte B* alla stregua di un'etica della responsabilità nel senso di Max Weber o di J. P. Sartre. Ma in ambedue i casi il principio di fondazione ultima dell'etica del discorso resterà un'istanza di riserva (*Instanz des Vorbehalts*) nei riguardi delle costrizioni, non passibili di consenso, dei rapporti umani - sia delle istituzioni, o sia pure delle situazioni -, quando impongono al nostro agire responsa-

bile delle trasgressioni del principio discorsivo della soluzione delle questioni.

2.4 *La struttura della mediazione necessaria e accettabile della morale con istituzioni*, qui accennata in termini formalmente astratti, è altrettanto distante dall'utopismo del *superamento (Aufhebung)* di tutte le mediazioni istituzionali delle 'relazioni' umane, quanto lo è dalla estradizione di queste relazioni nello 'sviluppo' di istituzioni, e specialmente di sistemi sociali, sviluppo che di fatto si impone nella rivoluzione culturale. Tenteremo di illustrare tale struttura più da vicino, in riferimento alle funzioni considerevolmente differenziate di istituzioni, ovvero di sistemi sociali.

2. 4. 1 Cominceremo qui dalla funzione della *politica* nel senso più ampio e generale. Ancor oggi non si è raggiunto lo stato (*Zustand*) auspicato già da Kant esattamente due secoli or sono, della 'pace perpetua' in un *ordinamento giuridico dell'umanità*, in una federazione di 'repubbliche', oggi diremmo: di democrazie. Il che significa: dobbiamo ancora *fare i conti con la politica in quanto dimensione*, non addomesticabile dal diritto, di *autoaffermazione strategica di sistemi di potere* - siano questi soltanto degli Stati o confederazioni di Stati, siano raggruppamenti di potere all'interno degli Stati fino all'autoaffermazione dei gruppi etnici, di famiglie e perfino individui ai danni dell'autorità statale, parastatale o del potere criminale. Al giorno d'oggi possono ancora esservi, su tutti questi piani, delle situazioni in cui *l'esercizio della forza* nel senso della *Parte B* dell'etica del discorso è inevitabile e giustificato - cioè un esercizio della forza tale che riconosce se stesso come obbligato a cooperare al suo autosuperamento a lungo termine, a vantaggio delle soluzioni discorsive dei conflitti. Per dirla in breve o in termini estremi: nel quadro di una 'guerra giusta', come pure di una difesa della famiglia o personale, il morto può essere

pur sempre un'implementazione - nel senso giustificato dall'etica della responsabilità - della morale nel senso delle regole del gioco della politica in senso estremamente ampio.

Forse che da questa concessione al tipo di gioco dell'etica delle istituzioni riferito alla *politica* ne conseguirà che il *divieto di uccidere*, che appartiene indiscutibilmente alle *norme fondamentali* ed ultimamente fondative dell'etica del discorso<sup>20</sup> - così come il *riconoscimento dell'uguaglianza di diritti* (e perciò della *pari dignità umana*) di tutti i partner del discorso - forse che quel divieto verrà definitivamente superato per quanto concerne la sua implementazione politica, a vantaggio della 'evoluzione istituzionale della morale'? Stando ad Homann, dovrebbe essere così dal momento che egli non riconosce invero alcuna funzione di riserva (*Vorbehalt-Funktion*) alla fondazione ultima trascendentale della morale in vista dell'implementazione istituzionale di quest'ultima. (Ad esempio, la costrizione oggettiva economica della fornitura di armi nelle aree di crisi può essere eliminata, per Homann, mediante il mutamento per tutti delle regole del gioco delle esportazioni; però un tale cambiamento non sarebbe fondabile mediante l'ininterrotta validità di una norma fondamentale indipendente dalle istituzioni; piuttosto configurerebbe esso stesso soltanto un ulteriore, condizionato sviluppo istituzionale della morale. Siamo ad un passo dall'analogia con l'implementazione della norma fondamentale degli immortali).

Viceversa il campo della questione appare più complesso stando all'architettura da me ammessa dalla complementarietà della *Parte A* e della *Parte B* dell'etica del discorso. Malgrado ciò, nelle condizioni (ancora) sussistenti della politica di potenza (*Machpolitik*), non si può, né soprattutto è lecito agire responsabilmente secondo il principio di universalizzazione semi-kantiano della *Parte*

*A* dell'etica del discorso - come se si fosse membri di un 'regno dei fini', ovvero di una 'società ideale della comunicazione'. Eppure questo principio ideale resta senz'altro *nondimeno in vigore come idea regolativa* e si coglie altresì attraverso le costrizioni oggettive funzionali e relative norme del sistema di autoaffermazione politica, in quanto tale principio sottopone quest'ultima ad una superiore strategia morale a lungo termine, più o meno nel senso del progetto kantiano 'Per la pace perpetua'. In altri termini: quelle norme della politica riferita all'istituzione - e in quanto a questo valide nell'esecuzione - le quali (ancor oggi) contraddicono le norme fondamentali della *Parte A* dell'etica del discorso - per esempio, il diritto del soldato ad uccidere -, queste norme non sono affatto delle autentiche norme deontologiche. Perché siano deontologicamente giustificate, sia pure solo nel presente, esse devono piuttosto subordinare sempre simultaneamente l'agire al dovere *teleologico* del mutamento dei rapporti politici strutturali nel senso della costruzione a lungo termine dei rapporti di un ordinamento di diritto e pacifico cosmopolitismo.

Senza ombra di dubbio, l'intreccio qui postulato, di una morale orientata *deontologicamente e teleologicamente*, sembrerà irritante nell'ottica della metaetica analitica oggi imperante. Questo, però, credo, dipende solo dal fatto che la metaetica analitica parte da distinzioni concettuali che astraggono dalla *storicità* della condizione di fondo degli uomini e specialmente ammettono un fittizio punto zero della storia (o anche la possibilità di un suo nuovo inizio). La versione pragmatica-trascendentale dell'etica del discorso, al contrario, parte, già nel punto della sua fondazione ultima, dalla storicità della situazione di base dell'uomo. Questo si mostra nel fatto che essa presuppone ad un tempo, con l'inaggrabilità (*Nichthintergebarkeit*) trascendentale dell'argomentare, anche l'intreccio dialet-

tico *a-priori* della reale società della comunicazione (e delle sue precomprensioni mondane storicamente condizionate) con l'*a-priori* dell'*ideale* comunità della comunicazione - ammessa, in chiave controfattuale, in ogni pretesa di validità universale. Nelle norme procedurali del discorso pratico, postulato come ideale, della sua *Parte A*, tale versione prende le mosse da quest'ultima presupposizione ed è per questo *deontologica ed astraente dalla storia* (*Geschichtabstraktiv*). Viceversa, nei principi regolativi della sua *Parte B*, essa, in qualità di *etica della responsabilità riferita alla storia*, prende in considerazione la differenza tra l'*a-priori* della società ideale della comunicazione e l'*a-priori* di quella reale.

2. 4. 2. Col progetto kantiano di una costruzione a lungo termine di un *ordinamento pacifico di diritto negli Stati e fra gli Stati* si è già resa visibile, nel nostro contesto problematico, la funzione sistemica (*Systemfunktion*) del *Diritto*, distinta dalla funzione dei sistemi politici di potere. Naturalmente essa può realizzarsi solo quando il *potere politico* si pone al servizio del *Diritto*. Se questo accade - come attualmente nella forma del monopolio della forza nei singoli *Stati di Diritto* operanti -, allora si mostra che la funzione sistemica del *Diritto* è, per l'integrazione delle norme morali, certamente contrapposta a quella della *politica*. Mentre la politica - nota bene, in ogni forma di Stato, e specialmente di governo - impone ai gruppi organizzati in forma statale la *costruzione oggettiva delle responsabilità per la loro autoaffermazione*, il *Diritto*, al quale lo *Stato*, per così dire, presta il proprio potere politico, è in grado per l'appunto di esonerare i singoli ed i gruppi assoggettati ad esso dall'esercizio responsabile dell'autoaffermazione strategica. E attraverso questo esonero esso può porre approssimativamente i singoli e i gruppi nella condizione di risolvere i loro conflitti in chiave di-

scorsiva consensuale - al di là del ricorso alle vie legali, ovvero alle vie di azioni negoziali regolate dal Diritto -.

In breve: le istituzioni del sistema giuridico danno il contributo funzionale decisivo affinché gli uomini siano capaci di operare *moralmente* nel senso della *Parte A* dell'etica del discorso. Questa *morale della soluzione dei conflitti mediante i discorsi pratici*, esonerata dalla rischiosa responsabilità dell'autoaffermazione, diviene per loro *accettabile* in forza delle condizioni del diritto staturalmente possibile di imposizione.

A questo riguardo si può dire - a metà strada con Habermas<sup>21</sup> - che la morale, cioè la moralità universalistico-deontologica nel senso delle norme procedurali del discorso pratico ideale (nella mia terminologia: moralità nel senso della *Parte A* dell'etica del discorso), esonerata dalla responsabilità politica degli effetti (riferita alla storia), che una tale moralità sia cooriginaria con lo stabilirsi del *Diritto* politicamente possibile di imposizione. (Comunque io non metterò sullo stesso piano, come fa Habermas, questa condizione e quella del 'principio di democrazia', e per due motivi: sia perché il principio di democrazia implica troppi presupposti storicamente contingenti dello sviluppo occidentale e moderno; sia anche e soprattutto perché il principio di democrazia non ha mai *soltanto* la funzione di imposizione di un *Diritto* orientato (in quanto capace di connessioni su un piano internazionale) in chiave universalistica, ma deve pur sempre soddisfare - come ogni principio di organizzazione *politicamente* rilevante - una funzione nel quadro dell'*autoaffermazione di un particolare sistema di potere*. Che si comporti così, lo si vede, ad esempio, ai giorni nostri, in merito al dibattito sul *diritto d'asilo* nelle democrazie europee. Tali discussioni non potranno affatto comprendersi soltanto dal punto di vista della 'specificazione del principio discorsivo' nel senso del *principio giuridico* universalizzabile; perché devono as-

sumere considerazioni *specificamente politiche* - tra l'altro, anche in base a fondamenti etici di responsabilità).

Dalla 'cooriginarietà' sopra accennata del *differenziarsi delle funzioni del Diritto e della morale* (visto in chiave storica, a partire dall'antecedente funzione unitaria della 'eticità sostanziale' nell'accezione hegeliana) nel senso delle dimensioni postconvenzionali dei discorsi pratici, da una siffatta 'cooriginarietà' non è certo lecito, a mio avviso, trarre la conclusione che sul piano della questione sistematica circa la loro *giustificazione normativa*, il *Diritto e la morale* si possono intendere come *specificazioni coordinate* di un principio discorsivo *moralmente neutrale*, come ha sostenuto di recente Habermas<sup>22</sup>. Piuttosto, nel *principio discorsivo trascendentale* si riconosce come *moralmente vincolante*, simultaneamente alla *parità di diritti* moralmente rilevante per tutti i possibili partner del discorso, anche e pur sempre la loro *pari corresponsabilità* per la realizzazione giuridico-politica su scala mondiale delle condizioni dei discorsi pratici (per esempio, quanto ad un ordinamento di diritto e pacifico cosmopolitismo, nell'accezione kantiana). Per questo, anche la *Parte B* dell'etica del discorso è co-fondata (*mitbegründet*) nel principio discorsivo trascendentale, parte che non può ancora fare i conti con il differenziarsi riuscito di *Diritto e di moralità della Parte A*, ma che ha tuttavia in questo *Telos* l'idea regolativa della sua responsabilità riferita alla storia. Ne discende, in verità, anche un'ulteriore conclusione: il differenziarsi del sistema giuridico, differenziarsi 'co-originario' con la *moralità della Parte A* e che trova la sua espressione nel carattere particolare delle norme giuridiche - cioè nella loro *coercitività mediante sanzioni* -. Questa funzione appartiene essa stessa ancora alla *Parte B* dell'etica - in qualità di esercizio moralmente legittimabile della coercizione -: proprio in quanto *integrazione della morale riferita all'istituzione* essa può essere giustifica-

ta soltanto nella *Parte B* - cioè in base al presupposto che in questo mondo non possiamo misurarci con le condizioni di una comunità ideale della comunicazione, e che però possiamo approssimarci notevolmente ad esse sulla via traversa dell'istituzionalizzazione di *norme coercitive del Diritto* - soprattutto qualora queste condizioni giuridiche potessero essere imposte su scala mondiale. (Negli Stati di diritto democratici, il sistema giuridico può e deve produrre altresì le condizioni atte a poter sottoporre la sua funzione peculiare a controllo e critica, attraverso i discorsi moralmente orientati dalla 'opinione pubblica ragionevole' in senso kantiano).

Dopo queste osservazioni, circa le funzioni di integrazione normativa della *Politica e del Diritto* giustificabili nel senso della *Parte A* dell'etica del discorso, possiamo ancora una volta rivolgerci alla funzione già accennata del *sistema economico*.

2. 4. 3. Se si individua la funzione caratteristica del sistema dell'*economia di mercato nella concorrenza tra coloro che offrono le merci*, il cui risultato è il miglioramento e ribasso del prezzo delle merci, i quali sono, per parte loro, nell'interesse dei consumatori, allora sembrerà che l'effetto finale, rilevante sotto il profilo morale, dell'integrazione di norme nel *sistema dell'economia di mercato* andrà contrapposto a quello del *sistema giuridico*. Qui gli uomini non sono esonerati dall'agire *strategico* mediante norme istituzionalizzate, piuttosto al contrario - eventualmente contro le loro indicazioni - sono *costretti* all'agire *strategico*; o comunque lo sono in base al generico presupposto - istituzionale - che l'agire strategico è, per così dire, addomesticato attraverso le regole del gioco, per tutti valide, di un ordinamento-quadro politico-giuridico.

Da questa caratteristica strutturale se ne evince, per la valorizzazione morale dell'*economia di mercato*, il seguente, duplice aspetto: conformemente alle intuizioni ba-

silari dell'etica tradizionale e in particolare cristiana, l'agire strategico al quale tutti coloro che partecipano al mercato sono costretti nel senso dell'*autoaffermazione*, quell'agire sembrerà anormale, quando non ostile alla morale, perché qui le motivazioni dell'azione dovranno essere egoistiche, quanto meno nella forma.

Tuttavia, è proprio questo comportamento formalmente egoistico il motore della potente efficienza dell'economia di mercato capitalistica, nel senso dell'acquisizione esplorativa di informazioni circa le possibili risorse e la possibile domanda di beni - così era già secondo la visione fondamentale del filosofo morale A. Smith, e lo è appieno stando alla visione epistemologico-economica di F. A. Von Hayek. Mediante questo meccanismo di orientamento che dipende dalla funzione della segnalazione non falsata dei prezzi, si predispone una *conoscenza* delle risorse e della domanda di beni - di volta in volta disponibile localmente per coloro che partecipano al mercato -, che non potrà mai essere a disposizione di alcuna autorità di pianificazione e di regolamentazione centralizzata<sup>23</sup> - come si è visto in questo secolo, specialmente nella pratica dell'economia centralizzata del socialismo di Stato.

Per questo, dunque, il comportamento *prima facie* ostile alla morale dei partecipanti al mercato è la sorgente della *funzione di massimizzazione dei profitti* in economia, una funzione di grande rilievo sociale. Questo giova certamente soltanto a coloro che sono in grado di partecipare al mercato con potere d'acquisto sufficiente, e mentre a seconda delle circostanze, i restanti vengono rapinati di ogni risorsa - e ciò in base al presupposto liberistico che all'economia pura di mercato spetti il monopolio dei rifornimenti. Il sistema puro dell'economia di mercato capitalistica conduce pertanto alla separazione delle finalità della *crescita dell'utile complessivo* e di quelle della *giustizia* (come pari utilità distributiva per tutti), tradizional-

mente riassunte nel concetto di *bene comune*. (Questo si rispecchia, a mio avviso, nell'*aporetica* filosofica *dell'utilitarismo moderno*, il quale, certamente non a caso, è co-originario dello sviluppo della teoria dell'economia di mercato).

Dapprima nei paesi ad economia di mercato capitalistica, in seguito nel rapporto fra Primo e Terzo Mondo - soprattutto attualmente - si giunge alla spaccatura dei *potenziali partecipanti* al mercato - oggi, l'umanità - in portatori di 'domanda' economicamente rilevanti, ed in quelli che, per mancanza di potere d'acquisto, non sono in grado di trasformare in *domanda* economica i loro *bisogni* - eventualmente vitali -: i '*pauperes*' o 'poveri', così riscoperti a partire dal principio del XIX secolo. È solo su questo piano che pertanto si può giudicare l'utilità dell'economia di mercato - all'occorrenza, molto *selettiva* - per quanto attiene alla sua *utilità distributiva per tutti gli interessati* e in merito alla sua *giustizia*. Un criterio di giudizio utilizzabile potrebbe essere qui, forse, il Secondo Principio di Giustizia di J. Rawls, stando al quale sono anche accettabili delle trasgressioni della pari utilità distributiva per tutti, affinché in questo modo i più deboli siano posti in condizioni migliori che non attraverso un sistema alternativo.

Ma, come ho già esposto prima, la qui presupposta accettazione e specialmente la non accettazione dell'ordinamento-quadro-politico-giuridico non può avere il suo ultimo campo di fondazione (*letzte Grundlage*) nella *effettiva formazione di consenso* all'interno di una particolare società, non fosse altro che perché una tale base di consenso - *seppure democratica* - non potrebbe mai garantire *per tutti gli interessati la capacità di consenso dell'ordinamento-quadro* e così corrispondere al principio *fondamentale dell'etica del discorso*.

3. LA QUESTIONE DELL'ACCETTABILITÀ, PER L'ETICA DELLA LIBERAZIONE E PER L'ETICA DEL DISCORSO, DELLA COMPLESSIONE ATTUALMENTE ESISTENTE DELL'INTEGRAZIONE ISTITUZIONALE, CIOÈ RIFERITA A SISTEMI, DELLA MORALE. È POSSIBILE UN ACCORDO FRA LE DUE?

Dopo il mio breve *excursus* attraverso l'implementazione istituzionale delle norme morali, implementazione, a mio avviso, inevitabile ed accettabile, sono, con questa constatazione, chiaramente approdato a quel punto a partire dal quale posso avviare in termini rinnovati la discussione con E. Dussel, circa la questione in che senso il proposito (*Anliegen*) dell'etica della liberazione è un proposito della *Parte B* dell'etica del discorso. Perché ora invero, a seguito delle mie precedenti spiegazioni, si pone con evidenza la questione se la complessione da me tratteggiata delle mediazioni istituzionali, cioè sistemiche, della morale nel mondo attuale, possa essere accettabile o meno per E. Dussel e specialmente per i poveri del pianeta rappresentati dall'etica della liberazione.

Per quanto mi riguarda, vorrei subito chiarire che *non* credo che la realtà attualmente dominante della complessione tratteggiata possa essere accettata; questo non solo perché finora gli interessati, cioè i poveri del Terzo Mondo, hanno potuto a stento partecipare ad un democratico discorso di formazione del consenso in merito all'ordinamento-quadro dell'economia - come ha correttamente osservato Dussel fin dal principio -. Fin qui, penso, potrebbe esservi consenso tra me e lui come anche tra ambedue e K. Homann. E ciò, nella mia prospettiva vuol dire che qui ci si trova innanzi al compito del mutamento dei rapporti umani nel senso della *Parte B* dell'etica del discorso (come etica della responsabilità riferita alla storia).

Ho già chiarito al riguardo, nel mio ultimo contributo alla discussione<sup>24</sup>, che non considero esterna all'etica del

discorso la distinzione di Dussel fra il confronto con lo 'scettico' ed il confrontarsi con il 'cinico'. Piuttosto, tale distinzione offre un accesso particolarmente istruttivo alla problematica della dimensione *politicamente strategica della Parte B* di quell'etica. Dimensione, quest'ultima, che in realtà si delinea in forma più sottile nella distinzione peculiare dell'etica del discorso fra coloro *con i quali* si può discutere, cui anche lo scettico apparterrà per definizione, e coloro *sui quali* tutt'al più si può discutere, poiché essi per motivi strategici rifiutano palesemente il discorso. Il cinico è tra questi. Naturalmente, ho anche messo in guardia la 'etica delle liberazione' dall'equiparare, a prescindere dalle circostanze, il 'nordico' con il cinico, perché a mio avviso quest'ultimo non è rappresentabile né *eticamente*, né *strategicamente* (a vantaggio dell'affermazione dell'interesse dei poveri) e nella misura in cui il primo compaia come *controparte nelle discussioni negoziali*.

Qualora però l'esigenza etica del mutamento dei rapporti debba essere passibile di consenso, allora si porrà ovviamente in primo luogo la questione decisiva *dell'etica dell'economia* globalmente intesa: si potranno mutare quei rapporti mediante *riforme* nel senso di una loro accettabilità per tutti gli interessati - ad esempio, in modo che l'idea dell'*economia sociale di mercato* si realizzi su scala mondiale -? O sarà richiesto il superamento - oggi come allora, nel senso di Marx - dei rapporti di scambio delle merci dell'economia di mercato capitalistica, e la sua estinzione mediante un'organizzazione diretta di distribuzione attraverso la 'comunità dei produttori'?

Ho inteso l'opera di Dussel, anche nelle sue formulazioni più recenti, alla stregua di un'opzione per quest'alternativa socialista, e più precisamente come la difesa di una 'scienza economica trascendentale' che si basa essenzialmente sulla 'teoria del valore del lavoro' del Capitale di Marx.

Nella mia introduzione<sup>25</sup> - alquanto provvisoria e approssimata - alla discussione con l'etica della liberazione, mi sono permesso di argomentare contro questa concezione di Dussel - e, in tale contesto, anche direttamente contro *la teoria del valore del lavoro* di Marx e le sue conseguenze. Prima che ritorni su tali argomentazioni, devo però a questo punto occuparmi più da vicino dei nuovi argomenti di Dussel sopra menzionati, circa il rapporto fra i presupposti metodologici fondamentali dell'etica del discorso e quelli dell'etica della liberazione.

Guardando retrospettivamente la mia esposizione della tematica nella 'introduzione' alla discussione con Dussel, mi sembra in primo luogo indispensabile la rettifica di un fraintendimento metodologico chiaramente infiltratosi: in questo contesto, non ho argomentato contro la plausibilità della concezione marxiana e di quella dusseliana sul piano ed in nome *dell'etica del discorso fondata in chiave trascendental-pragmatica*, quanto piuttosto sul piano di un *discorso antropologico e socio-filosofico* che, a mio modo di vedere, già presuppone la teoria del discorso trascendental-pragmatica, ma che avanza di per sé soltanto delle *ipotesi fallibili*. Qui dovrò soffermarmi innanzi tutto su un punto di diversità terminologica fra me e Dussel.

A mio avviso, non può esservi alcuna 'scienza economica trascendentale', perché non è di competenza della scienza economica la soluzione della domanda riguardo le condizioni della propria validità intersoggettiva in quanto teoria. Si può concordare facilmente con Dussel circa il fatto che la scienza economica, in quanto si occupa tematicamente delle condizioni dell'esistenza in carne ed ossa, concreta degli uomini, sia *ontologicamente* più fondamentale di ogni *teoria del discorso*, la quale naturalmente già presuppone sul piano ontologico quella concreta esistenza. Ma la riflessione che se ne può svolgere, di servirsi della

priorità dell'esistenza in carne ed ossa degli uomini nel senso del *materialismo storico* contro il fenomeno 'sovrastrutturale' del pensiero (o anche del discorso), una tale riflessione mostra soltanto che la *formulazione trascendentale* kantiana della questione non è più stata compresa. Questo lo si deve già rimproverare, a mio modo di vedere, al giovane Marx<sup>26</sup>. Quando si ha a che fare con la *formulazione trascendentale* e filosofica della *questione*, non si può a mio avviso confrontare fra di loro l'esistenza in carne ed ossa e il discorso (trascendentale), come un sussistere d'atti (*Tatsbestaende*) intramondani, né servirsi dell'uno contro l'altro. Perché, per dirla in modo più incisivo: si può ben riflettere sulla *vita umana* e sulle sue condizioni, cioè *portare avanti un discorso valido o non valido*; ma non si può *vivere di pensiero o sul discorso*. Questo esperimento linguistico mostra che *l'inaggirabile* in senso trascendentale non può essere *la vita*, ovvero l'esistenza in carne ed ossa, per quanto fondamentale essa possa pur essere in un'ottica *ontologica*. "La prima condizione per il soggetto argomentante in quanto soggetto *vivente* è l'essere (sul piano effettuale, anche dalla mia prospettiva) partecipe di una comunità di produttori o vivente"<sup>27</sup>. Ma questa verità ontologico-antropologica, che d'altronde sarà ancora da completare, non cambia nulla quanto al primato fondativo o trascendental-filosofico della teoria del discorso.

Qui si annida, a mio avviso, il problema metodologicamente decisivo nella possibile discussione fra l'etica del discorso *pragmatico-trascendentale* e *l'etica della liberazione* di Dussel. Perché nell'ottica della *pragmatica trascendentale* - che costituisce, stando alla propria auto-comprensione, una *trasformazione e radicalizzazione* linguistico-pragmatica e intersoggettiva della *filosofia trascendentale mentalistica* di Kant<sup>28</sup> - la questione della *fondazione razionale di un'etica intersoggettivamente va-*

*lida* non può aver risposta né mediante appellativi, né tanto meno con fenomeni che siano effetto dell'*incontro con il bisogno dell'Altro* (Dussel con Levinas).

La *questione della fondazione* può trovare risposta soltanto ricorrendo alla 'consonanza con se stessa' (*Selbsteinstimmigkeit*) (Kant) della ragione, dimostrabile nel discorso autoriflessivo<sup>29</sup>. Questo implica indubbiamente, in qualità di 'ragione comunicativa' (razionalità discorsiva) che sia da prendere in considerazione incondizionatamente lo 'appello dell'Altro' (Dussel), cioè la 'pretesa' di validità di ogni possibile partner del discorso.

Questa è un'esigenza, esplicitata in chiave discorsiva e comunicativa, della nostra ragione *autonoma* (nell'accezione kantiana, cioè che dà a se stessa la legge morale). Tale esigenza può per questo assicurare *a-priori* - nel senso della fondazione ultima, trascendental-riflessiva, della morale -, che l'appello inteso in chiave puramente fenomenologica dello 'appello dell'Altro' - sia essa linguistica o pre-linguistica, ma esplicitabile linguisticamente, - siffatto appello non è che possa declinare ogni pretesa in quanto 'eteronomo' e, per questo, moralmente non vincolante - come sarebbe altrimenti pur sempre possibile -. Il che significa anche che lo 'appello dell'Altro' o, in concreto, ad esempio, dei poveri del Terzo Mondo, dev'essere valorizzato tramite gli stessi interessati o i loro avvocati (ad esempio, i teologici della liberazioni ed i filosofi) nei discorsi su questo tema - come sempre, lacunosi o deformati - tenendo conto di tutte le conoscenze della scienza a riguardo. (Credo che al giorno d'oggi si apre qui una falla metodologicamente rilevante tra le etiche orientate nel senso di Levinas e le etiche del discorso, in quanto questa deve insistere sulla conclusione che si trae - sempre parzialmente possibile - da tutte le diversità d'interesse e di opinione, nei discorsi il più possibile razionali).

Si potrebbe pensare che, sulla base della *complementarietà* sopra menzionata delle impostazioni reciprocamente irriducibili dell'*etica del discorso* da un lato e dell'*etica della liberazione* dall'altro, si possa addivenire in modo relativamente rapido ad una discussione orientata in chiave di cooperazione circa le questioni più concrete e pressanti - certamente molto difficili da risolvere anche per i filosofi -, e su come quindi si debba tener conto nel mondo attuale delle pretese dello 'Altro' escluso dal discorso della dominante comunità della comunicazione (o per dirla in modo un po' ma non molto più concreto: *del povero del Terzo Mondo*). Tuttavia, purtroppo, proprio una possibile intesa - or ora accennata - sul punto di partenza della discussione è ancora del tutto fuori discussione. Me ne sono dovuto convincere io stesso, in particolare modo con la lettura del saggio di Dussel, *La priorità dell'etica della liberazione rispetto all'etica del discorso*<sup>30</sup>. Qui si rifiuta con veemenza proprio la menzionata *tesi di complementarietà* che già si era consolidata in me come illusione operativa - a vantaggio di un'equiparazione della *fondazione* vera e propria con la 'Rivelazione' delle pretese dello 'Altro' trascendente per la ragione, nell'evento dello 'Incontro' con lui (p. 130.).

Dussel assicura però d'essere d'accordo "con la valutazione che l'argomentazione valida e per suo tramite anche l'etica della liberazione sarebbero impossibili, se non si riuscisse a confutare lo scettico" (p. 133). Ma egli non avverte che questa via trascendental-pragmatica della fondazione etica attraverso la riflessione sulle condizioni incontestabili dell'argomentazione, cui pure appartengono le condizioni morali normative, nel senso del riconoscimento delle esigenze di tutti i partner dell'argomentazione, una tale via è un presupposto indispensabile anche in vista della "fondazione etica della prassi di liberazione dei dominati e degli esclusi", se questa dev'essere

razionalmente cogente. Perché soltanto così, - cioè in vista del previo riconoscimento dell'Altro escluso, come di un partner potenziale dell'argomentazione - si può rendere comprensibile l'obbligo (*Verpflichtung*) al rispetto degli atti di 'appello' di questo Altro. Per Dussel, la fondazione ultima pragmatica-trascendentale delle norme morali è in generale soltanto un'autofondazione metodologica *sovra-strutturale* "sul piano della comunità dei filosofi e degli scienziati" (p. 133); ed è per così dire un'etica speciale dell'argomentazione.

Dussel non vede che il cambiamento di metodo (*methodische Umweg*) sull'accertamento di ciò che anche lo scettico più radicale non può contestare senza autocontraddirsi, questo cambiamento ha un proprio senso nel produrre fin da principio una legittimazione, indispensabile per l'interpretazione di ogni singolo caso di 'appello dell'Altro', della *fondazione etica della stessa prassi della liberazione*. Una legittimazione che rende impossibile percepire le *pretese dell'Altro* semplicemente dal punto di vista della comprensione mondana dominante di una isolantesi morale dell'interiorità (ovvero, di una 'totalità' nel senso di Levinas) e in questo rende impossibile il non riconoscerle come moralmente rilevanti.

In luogo di ciò, Dussel afferma che la razionalità originariamente etica si poggerebbe soltanto "sul riconoscimento pratico che... costituisce l'altro come persona, come Altro..." e che essa esisterebbe in quanto "*precedente ad ogni argomentazione*" (corsivo di Dussel) e "per questo anche precedente al processo apeliiano di trascendentalizzazione e fondazione" (p. 118). Essa sarebbe per parte sua la "ragione etica originaria, che rappresenta la modalità razionale di rapportarci all'Altro, alla sua distinta ragione e non (come in Apel) alla differenza-nell'identità". Quindi, - così spiega Dussel - "l'Altro si rivela come trascendente a partire dal mio/nostro mondo, ed in esso... l'esperienza

etico-pratica dell'Altro riconosciuto dal 'faccia-a-faccia', dal rispetto verso di lui come persona autonoma, non è primariamente un'esperienza della comprensione dell'essere, ma un 'lasciarsi essere dell'Altro' nell'atteggiamento d'attesa nei confronti della sua 'Rivelazione'" (p. 130).

Contrariamente a ciò, stando a Dussel, "ogni morale universale, incluse quelle di Apel ed Habermas..., - si dovrà articolare effettivamente sempre entro un'eticità convenzionale pre-data" - "ad esempio, l'eticità europeo-nordamericana, conservatrice, liberale o socialdemocratica", pertanto "sarebbe realistico ritenere che nella sua vita quotidiana il filosofo critico europeo possa situarsi nella modalità post-convenzionale senza ammettere che le sue 'reazioni' concrete sono quelle di un membro della cultura occidentale - su questo punto C. Taylor è da accettare integralmente". (*ibidem*).

Quanto a questo, vorrei in primo luogo osservare - per così dire, a mo' di conclusione - quanto segue: al pari di Dussel, anch'io ho attraversato quella presa di coscienza protrattasi da Heidegger fino al comunitarismo contemporaneo basata sull'*a-priori dell'effettività, della storicità e del condizionamento socio-culturale della nostra pre-comprensione mondiale quotidiana*: al riguardo non ho bisogno di seguire alcun consiglio<sup>31</sup>. Ad ogni modo, il confronto continuo con questa *svolta ermeneutico-neo-pragmatico-comunitaristica* nel mio libro, *Trasformazione della filosofia* (1973) e a partire da esso non mi ha affatto convertito al *relativismo storicista*. E ciò, riferito alla problematica attualmente discussa fra Dussel e me, vuol dire quanto segue.

Certamente non so fin dove arrivi, nel caso concreto, la dipendenza delle reazioni quotidiane di Dussel e mie da una qualche *eticità convenzionale* (ovvero 'Morale' di una 'totalità' isolantesi all'esterno), sulla quale invero ambedue siamo capaci almeno di *riflettere* in chiave critico-

filosofica; (dato che è questo che i filosofi - e più tardi anche i filosofi sociali - possono fare, a partire dall'era assiale delle antiche culture avanzate<sup>32</sup>, cui soltanto l'origine greca della cultura occidentale non appartiene affatto. Anche la competenza *post-convenzionale* del pensiero sulla morale e sul diritto, da allora mai più andata persa, si è ripercossa sulle nostre istituzioni, specialmente sulla tradizione costituzionale dei diritti fondamentali e dei diritti umani oggi in vigore in tutto il mondo nella sua attuazione positiva. Tutto questo vale anche se - stando alla valutazione di Kohlberg - ancora oggi l'80 % circa degli uomini si trova di fatto, negli USA, sul piano della competenza post-convenzionale del giudizio morale.

Io so però, d'altro canto, in base alla riflessione pragmatica-trascendentale, quel che segue: in merito all'attuale discussione fra Dussel e me circa il proposito ed il rapporto reciproco dell'etica del discorso e dell'etica della liberazione, non *può* comunque trattarsi di una di quelle 'reazioni' totalmente dipendenti dall'eticità convenzionale. Perché se fosse così, per Dussel io dovrei dunque muovermi entro la tradizione europeo-nordamericana (vale a dire, stando a lui, entro la 'totalità' escludente l'Altro del Terzo Mondo), ed egli stesso (avvocato dello 'Altro trascendente') presumibilmente entro un'eticità del tutto diversa che designa come 'semitica' e caratterizza così: "il mondo bantù-africano, primitivo-egiziano (dal quarto millennio A. C.), semitico-mesopotamico come quello di Hammurabi, il mondo dei fenici, degli aramaici, degli ebrei, dei cristiani fino ai musulmani" (p. 132, n. 54).

Qui certamente non posso, né voglio inoltrarmi nelle audaci determinazioni etnico-storiche di Dussel (Dal punto di vista della concezione della 'era assiale' tutto questo appare in tutt'altro modo, specialmente nella retrospettiva storiografica riguardante la sintesi fra pensiero greco e pensiero semitico protrattasi dal tempo dei Padri della

Chiesa nel Medioevo cristiano - e nell'Islam -; una sintesi che, a mio avviso, costituisce il vero sfondo dell'articolazione di tutti gli scritti di Dussel).

Comunque sia, è però chiaro che l'attuale discussione fra me e Dussel non potrebbe affatto aver luogo in base ai suoi presupposti (in breve: da un lato le 'totalità' morali convenzionali isolantesi, e dall'altro la 'trascendenza dell'Altro'). (Già c'è una contraddizione performativa nel senso della pragmatica trascendentale). In pratica, però, questo significherebbe che un intendersi comunicativo fra culture istruito in chiave filosofica sarebbe fin dal principio privo di prospettive - per non parlare della seria aspirazione ad una società planetaria 'multiculturale' che affermi la tolleranza nei limiti di una morale formale, per tutti vincolante, della parità dei diritti e delle pari corresponsabilità di tutti per la soluzione dei problemi dell'umanità. Per quanto concerne i problemi reali del rapporto tra Primo e Terzo Mondo noi finiremmo di nuovo in quel vicolo cieco - filosoficamente prefabbricato! - che già si dà a mio avviso anche allorquando si equiparano i rappresentanti del Nord nella loro struttura mentale, e a prescindere dal contesto, con il costrutto filosofico del cinico.

Per questo, in tale situazione (in cui si potrebbe soltanto guardare, con Huntington, al '*clash of civilizations*') è importante che si compia, a mio parere, il serio tentativo filosofico' di *riguadagnare riflessivamente* prima di ogni valorizzazione definitiva della possibilità del *dialogo con l'Altro*, il *dialogo attuale* (discorso argomentativo), nel quale si è già da sempre introdotti (proprio il filosofo vi è da sempre immerso, nel suo pensiero empiricamente solitario) e nel quale già da sempre ci si misura necessariamente con la possibilità, in linea di principio, di un intendersi comunicativo e addirittura di un consenso circa le pretese di validità; e di recuperare tale dialogo per quel

che attiene alle sue condizioni normative. Questo tentativo manca, a mio avviso, nell'argomentazione di Dussel sopra delineata; a dir il vero, però, non soltanto in lui quanto piuttosto, ritengo, in tutti quei filosofi di grido che, soprattutto al giorno d'oggi, per dirla con Heidegger, partono - e partono *soltanto da questo* - dalla 'prestruttura esistenziale' (*existenziellen Vorstruktur*) del 'comprendente essere-nel-mondo' (*verstehenden In-der-Welt-seins*), cioè dalla 'prestruttura ontologica della comprensione dell'essere' nel senso del 'progetto gettato' (*geworfenen Entwurf*) di una modalità storicamente condizionata della precomprensione mondana (una 'forma di vita' nel senso dell'ultimo Wittgenstein). Da tempo mi sono sforzato non tanto di confutare questo punto di partenza, quanto di dimostrarlo in linea di principio incompleto<sup>33</sup>. Perché nella caratteristica menzionata della 'prestruttura' del comprendente essere-nel-modo manca la riflessione su quella parte della 'prestruttura' che ha consentito ai filosofi di analizzare la 'prestruttura' nel senso di Heidegger (e di Gadamer) in forma intersoggettivamente valida e, su questo piano di riflessione, anche di acquisire coscienza del problema della pluralità e della diversità, nonché della contrapposizione delle modalità di comprensione ontologica dell'essere.

Se quindi riesce il sopra accennato *autorecupero riflessivo* (*reflexive Selbsteinholung*) del punto di partenza inaggrabile di ogni filosofia (il risvolto *transcendental-pragmatico* e *transcendental-ermeneutico*) del pensiero, allora si potrà costituire a mio avviso, come situazione fondativa (*Begründungssituation*) dell'etica, quell'intreccio (*Verschraenkung*) riferito alla storia - già precedentemente caratterizzato - dell'*a-priori della comunità reale della comunicazione* (dell'incontestabile appartenenza ad una tradizione particolare e storicamente condizionata della precomprensione mondana, inclusa la comprensione mo-

rale), e dell'*a-priori della comunità ideale della comunicazione* - anticipata necessariamente in chiave controfattuale attraverso le *universali pretese di validità* di ogni argomentazione filosofica passibile di critica. Ad un estremo di questo intreccio dialettico è contenuto, tra l'altro, il pericolo dell'autoisolamento cinico di una 'totalità' morale contro ogni pretesa di quanti sono situati all'esterno (degli 'Altri' effettivamente oppressi e strumentalizzati) - un pericolo che a ragione Dussel, con colpo d'occhio sull'*eurocentrismo*, fa oggetto della critica permanente dell'ideologia. Viceversa, all'altro estremo (che a dire il vero, oggi è a malapena riconosciuto dai così detti pensatori 'pragmatisti' del Nord come indirizzo necessario del pensiero normativo), si estende fin dal principio l'orizzonte della comprensione dello 'Altro' in merito alle sue possibili 'pretese'. Orizzonte che nella *Parte A* dell'etica del discorso fonda le norme procedurali dei 'discorsi pratici' circa i possibili conflitti di interesse (norme che, a mio avviso, sarebbero possibili su scala mondiale presupponendo un ordinamento giuridico cosmopolitico) e che - al di là di questo - nella *Parte B* dell'etica del discorso inaugura una possibile giustificazione di tutte le strategie di 'liberazione' concepibili nel senso della realizzazione progressiva delle condizioni d'applicazione della *Parte A* di quell'etica.

Naturalmente s'intende che questa fondazione trascendentale subordina fin dall'inizio se stessa - nel suo *a-priori* costituito dalla co-responsabilità di tutti i partner del discorso per la scoperta e l'osservanza di ogni pretesa dei partner virtuali - alle effettive *evidenze dell'esperienza (Erfahrungsevidenzen)* per quel che riguarda l'appello necessario dell'Altro (e si subordina non solo alle possibili esperienze *face-to-face* del bisogno dei poveri del Terzo Mondo - e all'esperienza corrispondente, entro la propria peculiare 'totalità morale', a chi viene pratica-

mente escluso! -, quanto piuttosto - come ho già prima notato - anche alle pretese sia pure soltanto immaginabili delle generazioni future). Nondimeno, le evidenze d'esperienza qui presupposte sollo previste fin dall'inizio e vengono sottoposte fin dal principio alla norma fondamentale dell'*intersoggettività* nel senso di *reciprocità generalizzata*, per quel che concerne la loro *interpretabilità etica* (nel senso dell'equiparazione di principio di ogni interesse come virtuale pretesa di validità nei discorsi pratici in base all'idea regolativa dell'aspirazione al consenso di tutti gli interessati). Questa norma fondamentale (che - come si è detto - si ravvisa già nel pensare con pretese intersoggettive di validità, e che per questo non ha nulla a che vedere con la reciprocità strategica del '*do ut des*' che appartiene ad un altro tipo di razionalità - astrattivamente circoscritta) viene certamente riferita fin dal principio, in quanto orizzonte d'interpretazione, alla *disponibilità al coinvolgimento emozionale e sensoriale nell'incontro con l'Altro* - per così dire, come '*context of Discovery*' di ogni applicabile etica del discorso -. Sicché, a mio parere, essa tronca *a-priori* quell'interpretazione che preferirebbe fondare originariamente l'idea di giustizia (e della relativa corresponsabilità) a partire dalla pretesa dello 'Altro trascendente' esperita come 'eteronoma' e in questo 'libera dal contesto' nonché svincolata dal confronto, in sé infinita<sup>34</sup>.

In quanto norma fondamentale di un'*ermeneutica trascendentale*, essa rispetta - con la tradizione ermeneutica a partire da Schleiermacher - il principio '*individuum est ineffabile*' e, al riguardo, l'*Alterità non anticipabile cioè l'esteriorità* di quello 'Altro' riferito al mio e al nostro 'progetto gettato della comprensione dell'essere' e in questo, se si vuole, ad ogni ontologia (in senso heideggeriano). Tuttavia, una tale norma fondamentale - in quanto presa di cognizione post-hegeliana e postpeirceana - non si im-

pelaga nel tentativo performativamente contraddittorio di voler pensare come essenza della realtà o dell'Altro e delle sue pretese quanto è *in linea di principio non pensabile* o quanto è *pensabile soltanto come inconoscibile* (la kantiana 'cosa in sé'). Al posto di ciò, essa ammette, con Peirce, la definizione del Reale come idea regolativa del *conoscibile*, che però non potrà mai essere perfettamente conosciuto<sup>35</sup>. Questa definizione soddisfa sia l'esigenza della *comprensione* - cioè della *comprensione ermeneutica* - implicata nella norma fondamentale della morale, sia l'umiltà critica nel senso della consapevolezza dell'*Alterità dell'Altro*. La norma fondamentale è anche del tutto sufficiente a far comprendere che l'*Altro* come esponente di una cultura estranea, nelle sue pretese genuine e nelle presupposizioni di quella nel senso della comprensione dell'essere, un tale *Altro* può presentarsi come istanza *trascendente* della problematizzazione al cospetto di una comprensione convenzionale dell'essere propria di una 'totalità morale' - come, ad esempio, è quella del Nord, nell'accezione di Dussel. Certamente non basterà questa norma fondamentale per contrapporre un *pensiero totalmente altro ad una razionalità altra al logos* della filosofia occidentale nel suo insieme - più precisamente: al *logos* di cui si è avvalso Hegel, il quale invero non è affatto orientato in direzione della 'prestruttura' del 'progetto gettato' nello 'essere-nel-mondo', come è per il *logos* della comprensione dell'essere in senso heideggeriano, quanto verso l'*autoriflessione del discorso argomentativo*. Critica nei riguardi di Hegel, la norma fondamentale mette in luce soltanto l'*apertura alle esperienze possibili* di quel potenziale dialogo umano che, in linea di principio, non può essere 'superato' nel monologo di un pensatore.

Le osservazioni precedenti possono riassumersi, ritengo, nel modo seguente: *la fondazione trascendental-pragmatica* della norma fondamentale della morale, in qualità di fon-

*dazione transcendentale-ermeneutica* delle condizioni normative dell'interpretazione di possibili evidenze d'esperienza riguardo alle possibili 'pretese' dell'altro o degli 'Altri', schiude, per così dire, l'orizzonte preliminare per l'osservanza discorsivo-etica di tutti gli 'appelli', reclamati da Dussel, dei poveri come Altri finora esclusi da discorsi rilevanti. Una tale fondazione è in grado di oltrepassare, in linea di principio, l'orizzonte della comprensione morale convenzionale di una 'totalità' isolantesi. È altresì in grado di gettare ponti verso il proposito dell'etica della liberazione, perché essa - a differenza di quasi tutti i principi etici dell'Occidente e specialmente del Nord attualmente dominanti - non parte dalle 'valutazioni forti' (C. Taylor) di una particolare tradizione comunitaria ed ancor meno dagli interessi personali strategici di individui isolati, quanto piuttosto dall'*a-priori della comunità ideale della comunicazione* - co-presupposta (*mit-vorausgesetzt*) in ogni reale comunità della comunicazione 'qua' comunità discorsiva<sup>36</sup>. In qualità di ideale regolativo, questo *a-priori* trascende ogni 'totalità morale' particolare (come già nella *Parte A di fondazione* dell'etica del discorso). Inoltre, e a partire da ciò, nei conflitti culturali - e anzitutto nel conflitto Nord-Sud - una fondazione del genere è in grado di rendere comprensibile (nella *Parte B di fondazione* dell'etica del discorso) la marcata differenza tra i presupposti delle 'totalità morali' isolantesi e l'esigenza ideale dell'intendersi comunicativo (*Verständigung*) in una ideale, illimitata comunità della comunicazione. Inoltre, essa è in grado di fondare, in qualità di dovere (*Pflicht*) per il progresso, il superamento a lungo andare degli ostacoli all'intendersi comunicativo<sup>37</sup>.

Alla luce di questa duplice dimensione di applicazione possibile dell'etica del discorso ai problemi dell'etica della liberazione, ho sostenuto nel presente intervento la tesi che quanto essenzialmente è qui in gioco è l'accettabilità

etica dell'integrazione delle *norme morali secondo il metro delle regole del gioco delle istituzioni sociali ovvero dei sistemi operativi funzionali della società*. Un'integrazione in linea di principio inevitabile, ma che nel singolo caso accade sempre con riserva. Ed ho anche in precedenza chiarito che la realtà attualmente esistente su scala mondiale, della mediazione istituzionale della morale, non può essere accettabile per gli interessi del Terzo Mondo. Donde per me ne deriva nei confronti dell'etica dusseliana della liberazione, soprattutto il problema dell'accettabilità o inaccettabilità del sistema dell'economia di mercato (capitalistica). Su questo vorrei svolgere ancora alcune riflessioni che intendono chiarire le mie riserve nei riguardi del ricorso a Marx da parte dell'etica della liberazione.

3. 2. Nella 'Introduzione' già menzionata mi sono visto costretto ad argomentare contro il ricorso di Dussel alle marxiane *tesi del valore del lavoro* nel Capitale e contro le loro conseguenze (socialismo, come unica alternativa alla 'distruzione della natura e dell'uomo'), e di farlo in un senso non fondabile certo in chiave trascendental-economica, ma piuttosto antropologica e social-filosofica.

Qui desidero ritornare su un punto cruciale della mia argomentazione: se si richiama - e a ragione - l'attenzione sul fatto che Marx prende sempre in considerazione - con la 'funzione del metabolismo con la natura' attraverso il lavoro - anche l'*associazione dei soggetti del lavoro nella comunità dei produttori*, si ha l'argomento - avanzato per primo da Habermas<sup>38</sup> - che Marx non avrebbe tenuto sufficientemente conto, a mio avviso non avrebbe compreso abbastanza, la differenza tra 'lavoro' ed 'interazione'. Caratteristico di tale prospettiva marxiana è, in effetti, ad esempio, il seguente passo: "Immaginiamoci, infine, per cambiare, un'associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali (...). *Qui si ri-*

*petono tutte le determinazioni del lavoro di Robinson, però dal punto di vista sociale anziché individuale. Tutti i prodotti di Robinson erano sua produzione esclusivamente personale, e quindi oggetti d'uso, immediatamente per lui. Il prodotto complessivo dell'associazione è un prodotto sociale. Una parte (di questo prodotto) serve a sua volta da mezzo di produzione. Esso rimane sociale. Ma un'altra parte viene consumata come mezzo di sussistenza dai membri dell'associazione. Quindi dev'essere distribuita fra di essi (...). Le relazioni sociali degli uomini coi loro lavori e con i prodotti del loro lavoro rimangono qui semplici e trasparenti nella produzione quanto nella distribuzione*"<sup>39</sup>.

Qui ed in molti altri passi simili emerge che per Marx la considerazione delle relazioni *sociali* degli uomini sfocia nella *sostituzione del singolo soggetto del lavoro con un soggetto collettivo - la comunità dei produttori associati*. Tale comunità deve, in parte analogamente all'appropriazione da Parte di Robinson dei prodotti del suo lavoro, distribuire tra i membri della comunità dei produttori il prodotto complessivo del lavoro, in qualità di 'oggetto d'uso' - ovvero come 'valore d'uso concreto' -; ma, d'altro canto, essa deve, e qui diversamente da Robinson, impiegare di nuovo una parte del prodotto sociale come mezzo di produzione. In questo modo, le relazioni degli uomini con il loro lavoro e i loro prodotti restano, come Marx suggerisce, 'semplici e trasparenti'. Ma questa illusione si basa, a mio avviso, sul fatto che Marx non dice nulla o quasi dell'*interazione* che fin da principio deve aver luogo tra gli uomini *in chiave complementare al lavoro* qua 'metabolismo con la natura'. Invece di questo, parla soltanto della 'regolamentazione' del lavoro e della 'distribuzione' dei prodotti del lavoro attraverso il *soggetto collettivo* della comunità dei produttori.

Quel che qui manca non è soltanto, a mio parere, la *parte dell'interazione*, che può essere denominata con Habermas 'comunicazione consensuale' - con una certa idealizzazione dell'interazione del mondo della vita -; qui manca soprattutto anche la *parte dell'interazione strategica* tra gli uomini che si compie nello *scambio delle merci e nelle negoziazioni* ad esso attinenti. Questa parte dell'interazione è, secondo me, - e qui seguo l'opinione di quasi tutti gli antropologi - co-originariamente congiunta nel mondo della vita con il lavoro - e cioè prima di ogni differenziazione (*Ausdifferenzierung*) del sistema dell'economia di mercato. Se ora si considera questa *co-originarietà antropologica delle funzioni complementari del lavoro e dell'interazione 'qua' scambio*, allora diviene estremamente implausibile la tesi marxiana che il *mercato* (nel senso del sistema capitalistico dell'economia) astragga completamente dal (concreto) *valore d'uso* dei beni - a vantaggio di un *valore di scambio* che ha la sua unità di misura soltanto nel tempo lavorativo speso (implausibile, così come hanno osservato, credo a ragione, gli esponenti della 'teoria dell'utilità marginale').

Corretta e ingegnosa resta, a mio avviso, la presa di coscienza marxiana della tendenziale *alienazione e reificazione* delle relazioni umane con l'istituzione dell'economia di mercato (nel senso del 'feticismo' delle relazioni mercificate). Ma tale 'alienazione' e 'reificazione' non può essere *completamente* superata proprio perché si basa non soltanto sulla *necessità dell'istituzionalizzazione del lavoro*, ma anche sulla *necessità dell'istituzionalizzazione dei rapporti (strategici) di scambio*. Se si ignora - come, ritengo, fa Marx - questa seconda dimensione della differenziazione del sottosistema sociale dell'economia, allora non si possono apprezzare a sufficienza le prestazioni positive dell'economia - prestazioni sul fronte della *mediazione commerciale fra scarse risorse e fabbisogno potenziale*.

Con questa osservazione non vorrei in alcun modo contestare la circostanza precaria che la mediazione commerciale fra *risorse e fabbisogno* non considera affatto, *eo ipso*, i *bisogni (Bedürfnisse)* concreti - vitali - degli uomini. Il sistema di mercato dell'economia astrae in effetti da ciò - ma non in assoluto dal 'valore d'uso' dei beni. In quanto sistema di mercato, esso tiene in conto soltanto i 'valori d'uso' - del tutto 'concreti' - dei beni per i *portatori di fabbisogni* - in misura subordinata al loro potere d'acquisto - ma non per i concreti *bisogni* degli uomini. (Così sarebbe formulata, a mio avviso, la rilevante correzione della teoria dell'utilità marginale alla tesi marxiana dell'indifferenza del 'concreto valore d'uso' attraverso il 'valore di scambio' dell'economia di mercato capitalistica. Con questo, la 'teoria del valore del lavoro' conserverebbe pur sempre un significato parziale: vale a dire per quei casi in cui si può prescindere dalle operazioni di riferimento *commerciale* del mercato (scoperta e mediazione di risorse e fabbisogno), ed in cui ha peso soltanto lo stadio tecnologico della produzione delle economie nazionali in reciproca concorrenza o che dipendono da uno scambio regolato. In tali casi si può pervenire senz'altro, a mio avviso, allo stato di fatto (*Tatsbestand*) dello 'scambio ineguale' analizzato dagli economisti marxisti<sup>40</sup>.

Soprattutto a causa dell'attività di distribuzione, tanto effettiva quanto selettiva, riferita ai concreti bisogni degli uomini, l'economia di mercato è quindi dipendente - come ho già chiarito prima - da una *funzione compensativa della politica economica e sociale* sul piano dell'*ordinamento-quadro dell'economia*: tale ordinamento-quadro dovrebbe (*sollte*) essere accettabile per tutti gli interessati. Questa funzione compensativa deve dunque essere soddisfatta, nella nostra epoca, *su scala globale* - e cioè considerando la scissione dell'umanità in coloro che traggono vantaggio dall'economia di mercato, e coloro i quali sono da questi

esclusi dal monopolio dei rifornimenti. Purtroppo, non sono in grado di proporre alcuna ricetta concreta per la possibile soluzione politico-economica di questo compito; tuttavia non vedo neanche come *l'etica della liberazione* possa offrirne una simile. In ogni caso, l'utopia marxiana del *superamento dell'economia di mercato* mi sembra sia oggi altrettanto implausibile, quanto lo è d'altro canto *l'utopia liberale e specialmente neoliberista* che si attende la soddisfazione ottimale dell'esigenza di 'giustizia sociale' *soltanto* dalla 'mano invisibile' dell'economia di mercato. (Da questo bisogna naturalmente distinguere la sostituzione, suggerita da F. A. Von Hayek, dell'idea etica di *giustizia sociale* con l'idea social-darwinista dell'affermazione inesorabile dell'economia di mercato capitalistica sulla strada del '*survival of the fittest*'. A mio avviso, questa soluzione non può certo essere più valida come *moralmente* accettabile, anche nel senso di A. Smith).

Posso, dunque, contro l'attacco di F. Hinkelammert<sup>41</sup> - concordare in questo totalmente con lui (e con L. Kolakowski): dovremmo contrastare l'utopico 'ricatto dell'unica alternativa' - sia nel senso del marxismo, sia in quella del neo-liberalismo.

Il che però non ci impedisce di considerare il proposito dell'etica della liberazione - al pari di quello di un'etica ecologica o di un'etica pacifista finalizzata alla costruzione di un ordinamento giuridico cosmopolitico - come un'attuale dimensione d'applicazione dell'etica del discorso - e principalmente della sua *Parte B*.

## NOTE

<sup>1</sup>Cfr. K. O. APEL, *Diskursethik als Vorantwortungsethik. Eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, in AA. VV., *Ethik und Befreiung*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1990, pp. 10-40. Su questo, E. DUSSEL, *Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation der Armen'. Die Praxis der Befreiung*, *ibid.*, pp. 69-96.

<sup>2</sup>Cfr. K. O. APEL, *Diskursethik und Verantwortung*, Frankfurt 1988, specialmente p. 134 s.

<sup>3</sup>*Ibid.* Ed anche, K. O. APEL, *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik. Konnen die Rationalitaetsdifferenzen zwischen Moralitaet, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?* in *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, a cura di K. O. APEL e M. KETNER, Frankfurt 1992, pp. 29-61.

<sup>4</sup>Cfr. J. HABERMAS, *Erlauterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, p. 195 s.

<sup>5</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Op. cit.*, alla nota 1. Inoltre, ID., *Die Vernunft des Anderen. Die 'Interpellation' als Sprechakt*, in AA. VV., *Diskursethik oder Befreiungsethik?* a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1992, pp. 96-121. ID., *Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der 'Diskursethik' zu dem der 'Befreiungsethik')*, in AA. VV., *Die Diskursethik und Ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993, pp. 55-65. ID., *Ethik der Befreiung. Zum 'Ausgangspunkt' als Vollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft*, in AA. VV., *Konvergenz oder Divergenz?*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1994, pp. 83-111. ID., *Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der 'Diskursethik' und der 'Philosophie der Befreiung'*, in AA. VV., *Transzendentalpragmatik*, a cura di A. DORSCHER, Frankfurt 1993, pp. 378-396. ID., *Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik*, in AA. VV., *Anerkennung der Anderen*, a cura di E. ARENS, Freiburg i. Br., 1995, pp. 113-137.

<sup>6</sup>Cfr. F. J. HINKELAMMERT, *Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels*, in AA. VV., *Für Enrique Dussel*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1995, pp. 35-74. ID., *Diskursethik und Verantwortungsethik: eine Kritische Stellungnahme*, Sao Laopoldo, RS, 29/9- 1/10/1993. ID., *Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und Postmodernes Denken*, manoscritto. ID., *Kritik der Utopische Vernunft*, Mainz 1994.

<sup>7</sup>Cfr. K. HOMANN - F. BLOME-DREES, *Wirtschafts - und Untermehrenthik*, Göttingen 1992. Su ciò, cfr. K. O. APEL, *Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der Institutionellen Implementation Moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft*, in AA. VV., *25 Jahre Diskursethik*, a cura di J. P. HARPES, Luxemburg 1995.

<sup>8</sup>Cfr. K. O. APEL, *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik*, cit.

<sup>9</sup>Cfr. K. O. APEL, *Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik*, cit.

<sup>10</sup>Cfr. K. O. APEL, *Kants 'Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden': eine geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht*, in AA. VV., *200 Jahre 'Zum ewigen Frieden'*, a cura di R. MERKER e R. WITTMANN, Frankfurt 1995.

<sup>11</sup>Cfr. I. KANT, *Philosophischer Entwurf Zum Ewigen Frieden*, Berlin 1968, p. 378.

<sup>12</sup>Cfr. I. KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, Berlin 1968, pp. 423-430.

<sup>13</sup>Cfr. L. KOHLBERG, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981. Su ciò, cfr. K. O. APEL, *Die transzendental-pragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der Höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins in Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988, pp. 306-369.

<sup>14</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, 2. 1, *La prossimità*. Cfr. anche H. SCHELKSHOM, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Dussels*, Freiburg i. Br. 1992, cap. 4.

<sup>15</sup>Su ciò, cfr. K. HOMANN - F. BLOME-DRESS, *Op. cit.*

<sup>16</sup>Cfr. soprattutto, A. GEHLEN, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in "Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie", XL (1953), n. 3. Inoltre, ID., *Urmensch und Spaetkultur*, Bonn 1956. Su ciò, cfr. K. O. APEL, A. Gehlens 'Philosophie der

*Institutionen' und die Metainstitution der Sprache*, in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, vol. I, pp. 197-222. ID., *Geschichtliche Fasen der Herausforderung der praktischen Vernunft. Die Konventionelle Moral der Institutionen und die Entwicklungsstufen der moralische Bewusstseins*, in *Funkkolleg: Praktische Philosophie / Ethik*, a cura di K. O. APEL - D. BOHLER - G. KADELBACH, Frankfurt 1984, t. I, pp. 70-112. Infine, D. BOHLER, A. Gehlen. *Die Handlung*, in *Gründprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart 2*, a cura di J. SPECK, Göttingen 1973.

<sup>17</sup>Cfr. K. HOMANN - F. BLOME-DREES, *Op. cit.*, p. 55. Ed inoltre J. BUCHANAN, *Constitutional Democracy, Individual Liberty and Political Equality*, In "Jahrbuch für Neue Politisch oekonomie", n. 4 (pp. 35-47. Cfr. anche K. HOMANN - A. SUCHANEK, *Wirtschaftsethik - angewandte Ethik oder Beitrag zur Grundlegendiskussion?*, in *Oekonomische Theorie und Ethik*, a cura di B. BIENVERT - M. HELD, Frankfurt 1987, pp. 101-121. Su ciò, K. O. APEL, *Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der Oekonomische Rationalitaet*, in *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 270-305. Ed inoltre, ID., *Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik?*, cit.

<sup>18</sup>Cfr. K. O. APEL, *Nichtmetaphysische Letztbegründung?*, in *Die Zukunft der Vernunft aus des Perspektive einer Nichtmetaphysische Philosophie*, a cura di E. BRAUN, Würzburg 1993, pp. 59-86.

<sup>19</sup>Sono sorpreso per le differenze proposte da M. Niquet tra la 'validità' delle norme (nel senso del principio di universalizzazione nella formazione del consenso ideale) e la 'validità di adempimento' (nel senso della responsabilità di fatto). Cfr. M. NIQUET, *Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einen Typus praktisch-moralischer Vernunft*, in *Die eine Vernunft und die Vielen Rationalitaeten*, Frankfurt 1995.

<sup>20</sup>Il termine usato da me di fondazione ultima delle 'norme [ondamentali] della morale incontra difficoltà proprio nella presupposizione di un principio di fondazione ultima dell'etica del discorso, che delega il fondamento di ogni norma *materiale* (perciò 'sostanziale') al 'discorso pratico' degli interessati (o, all'occorrenza, dei loro rappresentanti). Tali difficoltà sono tuttavia solo un modo convenzional-linguistico, condizionato dalla consueta terminologia della metaetica, che in ogni caso non rende giustizia al problema della *fondazione trascendental-*

*pragmatica*. Più importante di un'applicazione senza difficoltà della consueta dicotomia (come quella 'formale' di contro a 'materiale' o meglio a 'sostanziale') è, a mio avviso, la seguente circostanza: Tanto la legittima domanda secondo il senso della 'norma procedurale' del 'discorso pratico' ideale quanto soprattutto la visione che questo senso si lascia *specificare* nella forma di tali 'norme', che non possono essere fondate su un 'discorso pratico', perché appartengono alle *condizioni di possibilità* dei discorsi pratici ideali, richiedono una terminologia nel senso delle 'norme fondamentali' da me prospettate. Queste corrispondono alla concezione kantiana di 'dovere essenziale', la cui inadempienza sarebbe incompatibile con la 'consonanza della ragione con se stessa', pertanto non possono essere negate nel discorso ideale senza incorrere in un'autocontraddizione performativa. Nondimeno da ciò non segue in alcun modo il necessario adempimento di tali norme fondamentali (ad esempio, non uccidere, non mentire, non strumentalizzare strategicamente l'altro, ecc.) nel mondo reale, ma solo che, se si è assoggettati, anche tutti gli altri seguano la validità delle norme fondamentali; altrimenti, vale la *Parte B* dell'etica del discorso che è co-originaria con la *Parte A*, riguardo alla differenza tra l'*a-priori* della comunità di comunicazione ideale e l'*a-priori* della comunità della comunicazione reale.

<sup>21</sup>Cfr. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, p. 135 s.

<sup>22</sup>*Ibidem*.

<sup>23</sup>Cfr. A. VON HAYEK, *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, Salzburg 1976, 2 ed. ID., *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Tübingen 1971, 3 vol., Landsberg am Lech 1980-81.

<sup>24</sup>Cfr. K. O. APEL, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in AA. VV., *Konvergenz oder Divergenz*, cit., pp. 17-38.

<sup>25</sup>K. O. APEL, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt, I: Vorüberlegungen*, in AA. VV., *Diskursethik oder Befreiungsethik*, cit., pp. 16-54.

<sup>26</sup>Su ciò, cfr. D. BOHLER, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.

<sup>27</sup>E. DUSSEL, *Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik*, cit., p. 126 s.

<sup>28</sup>Perciò sotto la metodica impraticabilità *a-priori* della *pragmatica trascendentale* - a differenza della filosofia trascen-

dentale di Kant ed anche di Husserl - bisogna includere l'*a-priori del discorso* ed anche un *a-priori dell'uomo in carne ed ossa*. Tuttavia questo *a-priori* corporale in quanto *a-priori* di riferimento appartiene appunto ai presupposti della possibilità dell'argomentazione intersoggettivamente valida e non può essere perciò oggetto di una economia (trascendentale).

<sup>29</sup>Cfr. K. O. APEL, *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft*, in *Pragmatische Rationalitätstheorien*, a cura di G. MEGGLE - A. WUSTEHUBE, Berlin 1995.

<sup>30</sup>*Op. cit.* Cfr. nota 5.

<sup>31</sup>Cfr. K. O. APEL, *Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung eines Vergleichs*, in *Der Lowe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, a cura di J. HABERMAS, Frankfurt 1991, pp. 27-68. ID., *A Planetary Macroethics for Humankind. The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility*, in *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, a cura di E. DEUTSCH, Honolulu 1991, pp. 261-278. Inoltre, ID., *Das Anliegen des anglo-amerikanischen Komunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die kommunikativen Bedingungen der persönlichen Identität?*, in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a cura di M. BRUMLIK - H. BRUNKHORST, Frankfurt 1993, pp. 149-172.

<sup>32</sup>Cfr. K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt 1955. Inoltre, *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, vol. 2, a cura di S. N. EISENSTADT, Frankfurt 1987. ID., *Kulturen der Achsenzeit*, vol. 3, Frankfurt 1992. Infine, H. ROTZ, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt 1992.

<sup>33</sup>Cfr. K. O. APEL, *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*, in M. HEIDEGGER, *Innen und Außenansichten*, Frankfurt 1989, pp. 131-175.

<sup>34</sup>A tale riguardo, il principio di Levinas del fondamento 'eteronomo' dell'etica, che Dussel imita, potrebbe senza dubbio essere incompatibile con la pragmatica trascendentale. Per quanto io possa vedere, lo stesso Levinas con questo principio, così come era presentato nel primo capolavoro, *Totalità et infini* (1961), non poteva risolvere in modo soddisfacente il problema della legittimità, che necessariamente presuppone il contesto di un ac-

cordo - ed anche la possibilità dell'*autonomo riconoscimento* dell'uguaglianza dei diritti - con ogni esigenza dell'Altro potenzialmente a priori. Dubito che Levinas vi sia riuscito negli scritti posteriori, *specialmente in Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), attraverso l'introduzione del 'Terzo' come 'Altro dell'Altro'. Su ciò, cfr. S. MOSES, *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei E. Levinas, in Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, cit.

<sup>35</sup>Cfr. K. O. APEL, *Der Denkweg von Peirce - Eine Einführung in den Amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt 1975, cap. III, 2. Dussel fraintende in modo peculiare questa posizione del 'senso critico' nel suo scritto, *Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik*, cit., p. 128, nota 44. La definizione del reale come conoscibile '*in the long run*' non implica affatto per Peirce (e per Apel) che il reale non potrà mai essere 'conosciuto'. Perciò tale definizione non implica alcun rischio che la realtà dell'*Altro* possa perdere precisamente la propria 'esteriorità' (e pertanto la sua 'non anticipabilità' in ogni incontro possibile). Nondimeno si deve pensare la definizione di Peirce in conformità non ad un *Inconoscibile* (e perciò all'identità di una ragione trascendente totalmente *l'Altro*) per diventare l'Alterità dell'Altro ermeneuticamente giustificata. Perciò tale posizione rimane indubbiamente al di qua del tentativo post-moderno, di pensare, contro Platone ed Hegel, la *differenza* senza presupporre l'identità (della ragione).

<sup>36</sup>Cfr. K. O. APEL, *Das Anliegen des angloamerikanischen Kommunitarismus*, cit.

<sup>37</sup>Su questa idea kantiana, che è in contrasto specificamente con la concezione matura di Hegel e Marx, cfr. K. O. APEL, *Kants 'Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden'*, cit.

<sup>38</sup>Cfr. J. HABERMAS, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, in *Natur und Geschichte*, a cura di H. BRAUN - N. RIEDEL, Stuttgart 1967, pp. 132-155.

<sup>39</sup>K. MARX, *Kapital*, t. I, MEW 23, p. 92 s. (sottolineatura mia).

<sup>40</sup>Su ciò, cfr. anche E. DUSSEL, *Die 'Essenz' der Dependenz: Die Beherrschung unterentwickeltes durch Hochentwickelte Bourgeoisien und die Übertragung von Mehrwert*, in "Dialektik", 1993/2, pp. 99-106.

<sup>41</sup>Cfr. F. HINKELAMMERT, *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der moder-*

*nen Gesellschaftstheorie*, Mainz 1994, Introduzione. Ed inoltre, ID., *Gebrauchswert, Nutzenpraferenz und Postmodernes Denken: Die Wertlehre in der Wirtschaftstheorie und ihre Stelle im Denken über die Gesellschaft*, in *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1993. ID., *Etica do Discurso e filosofia de libertação*, Sao Leopoldo (di prossima pubblicazione).