

Indice

<i>Presentazione</i> Matteo Settura	2
<i>Ragione, linguaggio, modernità</i> Stefano Petrucciani	3
<i>L'etica habermasiana e la costruzione di una teoria della democrazia</i> Stefano Petrucciani	13

Presentazione

In occasione del novantesimo compleanno di Jürgen Habermas, Rivoluzioni Molecolari ha inteso omaggiare il filosofo francofortese rendendo disponibili ai suoi lettori due lezioni dedicate al suo pensiero dal prof. Stefano Petrucciani (Università La Sapienza di Roma).

I testi qui pubblicati sono già apparsi nel volume L. Ceppa-S. Petrucciani, *Lezioni su Jürgen Habermas*, edito da Fondazione Calzari-Trebeschi e Associazione Odradek XXI nel 2011.

A tal proposito, un particolare ringraziamento va al prof. Giuseppe Molinari, che ha promosso la pubblicazione di questo numero speciale e alla professoressa Arianna Milone, che ha curato la trascrizione delle lezioni.

L'editor
Matteo Settura

Ragione, linguaggio, modernità

Stefano Petrucciani

La pubblicazione, nel 1981, di *Teoria dell'agire comunicativo* (trad. it. di P. Rinaudo, introduzione e cura di G. E. Rusconi, Il voll., Il Mulino, Bologna 1986) rappresenta per Habermas il frutto di un itinerario di ricerca decennale che segna, al contempo, la sua piena maturazione filosofica. Questa ponderosa opera può essere considerata a tutti gli effetti una vera e propria *summa* del pensiero habermasiano, sia per la vastità dei temi e dei problemi che vengono sollevati al suo interno, sia per la ricchezza e la solidità del bagaglio concettuale e metodologico impiegato nell'affrontarli. Per avvalorare ancora l'importanza dell'opera si potrebbe affermare, con una battuta, che grazie alla stesura della *Teoria dell'agire comunicativo* (d'ora in avanti, semplicemente, *Teoria*) Habermas non si sia fatto trovare impreparato di fronte alla caduta del Muro di Berlino nel 1989, avendo constatato, lucidamente e in notevole anticipo rispetto al corso degli eventi, che con il capitalismo si sarebbe dovuto, volenti o nolenti, convivere. Prima di illustrare i nodi principali che costituiscono la trama del testo è utile premettere che Habermas, dopo vari lavori preparatori che si sono susseguiti nell'arco di un decennio, propone nella *Teoria* una saldatura tra una teoria della società e dell'evoluzione sociale, che trova in Marx, Durkheim, Weber, Mead, Parsons e nei pensatori della Scuola di Francoforte i suoi interlocutori privilegiati, e una teoria pragmatica del linguaggio, inscritta nel solco della «svolta linguistica» della filosofia, che ha come precursore Wittgenstein e come riferimenti di maggior rilievo per Habermas, Austin, Searle e Apel. Il risultato di questa originale e impegnativa operazione teorica, che delinea il profilo dell'intera opera, è un grande affresco sociologico articolato nei termini di una teoria del linguaggio e della azione/razionalizzazione sociale, che offre una chiave di lettura per cogliere in tutta la loro complessità le dinamiche e i processi di integrazione delle società moderne, mettendone in luce gli aspetti di razionalità ed emancipazione, così come le distorsioni e i limiti. Nell'architettura concettuale della *Teoria*, linguaggio, ragione e modernità si richiamano a vicenda; sono gli architravi su cui si sviluppa l'intera costruzione, e lo svolgimento del loro intreccio costituisce l'obiettivo di questo intervento.

Muovendo da questa premessa è possibile introdurre il tema del linguaggio, che viene appunto pensato da Habermas come «tessitura di razionalità», cioè come vettore di un'interazione sociale basata sul coordinamento delle azioni attraverso uno scambio discorsivo che può essere razionalmente fondato, giustificato e criticato. Ciò è vero in quanto in ogni atto linguistico rivolto da un parlante nei confronti di un interlocutore vengono sollevate delle «pretese di validità» che permettono ai due attori di intendersi su qualcosa nel mondo, ad esempio la definizione di una situazione, la constatazione di un fatto, la verifica di un'affermazione. La relazione che si instaura con l'atto linguistico ha una natura particolare, poiché chi afferma qualcosa di fronte ad altri contrae al contempo un

impegno e veicola una pretesa nei loro confronti: che concordino con lui o che abbiano validi motivi e ragioni per dissentire. Pertanto il linguaggio, in virtù del vincolo «illocutivo» che lo caratterizza, rivela un nesso intimo sia con l'azione, innescando, per così dire, una relazione intersoggettiva, sia con la dimensione della razionalità, dal momento che attraverso un'espressione comunicativa il parlante avanza una pretesa *criticabile* di validità e si impegna a riscattarla, sottoponendola a eventuali obiezioni, in vista del perseguimento di un'intesa razionalmente motivata. In altre parole, le pretese di validità «sono *internamente* connesse con ragioni» (*Teoria*, cit., vol. I, p. 413) che, a loro volta, conferiscono all'interazione sociale una forza razionalmente motivante. Già a partire dall'inizio degli anni '70, Habermas (una raccolta di alcuni suoi saggi di questo periodo si trova in *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, trad. it. di G. Bonazzi, introduzione di G. E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1980) distingue quattro classi di pretese di validità:

- *pretesa di comprensibilità*: «il parlante deve scegliere un'espressione *comprensibile* in modo che parlante e ascoltatore possano *comprendersi reciprocamente*»;
- *pretesa di verità*: «il parlante deve avere la pretesa di comunicare un contenuto proposizionale vero, in modo che l'ascoltatore possa *condividere il sapere* del parlante»;
- *pretesa di giustezza o correttezza normativa*: «il parlante deve scegliere un'espressione *corretta* in riferimento a norme e valori dati, in modo che l'ascoltatore possa accettare l'espressione ed entrambi, parlante ed ascoltatore, *possano trovarsi d'accordo* sull'enunciazione in rapporto a uno sfondo normativo riconosciuto»;
- *pretesa di veridicità/sincerità*: «il parlante deve voler esprimere le sue intenzioni in modo *veritiero*, in modo che l'ascoltatore possa *credere* all'enunciazione del parlante (avere fiducia in lui)».

Le pretese di validità sono pretese *universali* e come tali appartengono a ogni atto linguistico che un parlante rivolge a un interlocutore, anche se è opportuno sottolineare che, di volta in volta, sarà esplicitamente tematizzata una determinata pretesa di validità. Per essere più precisi, una relazione in occasione di un congresso scientifico solleverà innanzitutto una pretesa di verità, un comando impartito solleverà invece una pretesa di correttezza normativa, una confessione solleverà, infine, una pretesa di sincerità. Ogni atto linguistico istituisce così una relazione intersoggettiva governata da un sistema di regole, accessibile grazie al lavoro ricostruttivo dello scienziato sociale. Del resto, come abbiamo accennato poc'anzi, affinché l'interazione discorsiva sia possibile, i partecipanti non soltanto devono capire ciò che dicono gli interlocutori, ma devono anche essere capaci di raggiungere un'intesa razionalmente motivata, dal momento che l'atto linguistico dell'uno «riesce soltanto se l'altro accetta l'offerta in esso contenuta prendendo posizione [...] con un sì o con un no su pretese di validità criticabili in linea di principio» (*Teoria*, cit., p. 396).

Siamo giunti così a uno dei punti cruciali di tutta la riflessione habermasiana: l'*intesa discorsiva*. Quest'ultima, nel suo duplice significato di comprensione e di accordo razionale, inerisce come *telos* al linguaggio, il parlare e l'intendersi «si

interpretano reciprocamente» (*ibidem*). La modalità originaria della comunicazione umana è rappresentata proprio dall'uso linguistico orientato all'intendersi, rispetto a cui gli usi manipolativi, persuasori o ingannevoli del linguaggio si rivelano parassitari. Persuasione, manipolazione e menzogna sussistono pur sempre sullo sfondo dell'intesa, poiché si può raggirare soltanto chi abbia prima compreso il senso delle asserzioni e delle pretese di validità del parlante. In altri termini, è sempre possibile fare un uso manipolativo del linguaggio, ma quest'ultimo non può essere ridotto a mera manipolazione e non può essere pensato senza il riferimento al concetto di un possibile, valido e fondato, accordo razionale: senza il presupposto dell'intesa, o meglio ancora, senza l'assunzione e la convinzione condivisa dai parlanti che l'intesa sia sempre perseguibile, non avrebbe alcun senso entrare in una prassi discorsiva.

L'approccio «universalpragmatico» della *Teoria* al problema del linguaggio e della razionalità è rivolto proprio all'individuazione delle regole e dei presupposti dello scambio discorsivo che tutti i parlanti, seppur in modo intuitivo, padroneggiano nell'interazione linguistica; si tratta di norme inaggirabili, *constitutive*, di cui è intessuto il linguaggio, che conferiscono a quest'ultimo un duplice volto di immanenza e di trascendenza, fatticità e validità. In questo senso, pur sapendo che il modello di una discussione razionale volta al perseguimento di un'intesa motivata rappresenti, nell'esperienza quotidiana, più la regola che l'eccezione, se partecipiamo a una discussione scientifica non possiamo fare a meno di assumere che essa sia presa sul serio da tutti i partecipanti. I processi dell'intesa dipendono infatti da una corona di idealizzazioni attraverso cui ogni parlante anticipa *controfattualmente* ciò che Habermas chiama una «situazione discorsiva ideale», cioè una condizione comunicativa di parità, autonomia e simmetria tra gli interlocutori in cui è esclusa qualsiasi distorsione sistematica della comunicazione e «ogni coazione all'infuori di quella dell'argomento migliore» (*ivi*, p. 83), in modo tale che i partecipanti offrano il proprio contributo alla ricerca cooperativa della verità attenendosi seriamente a quelle norme che, in quanto sollevano pretese di validità gli uni nei confronti degli altri, hanno già da sempre riconosciuto. Nella situazione discorsiva ideale si profila quindi un punto di riferimento critico rispetto alla realtà data, visto che la razionalità delle norme dell'interazione linguistica e dei comportamenti che da essa conseguono implica, come abbiamo visto, la parità tra tutti gli interlocutori. È all'altezza di questo snodo teorico, nel delineare il tema dell'intesa linguistica e dei suoi presupposti, che Habermas pone un'interrogazione, foriera di fondamentali sviluppi sul piano della teoria sociale, sul senso della critica e sui suoi criteri identificativi. In quest'ottica, un'affermazione *vera* non è quella che riceve un consenso empirico, di fatto, da parte degli interlocutori, ma è quella a cui accorderebbero il loro consenso dei parlanti competenti in condizioni ideali. La teoria discorsiva della verità habermasiana assume quindi una veste normativa: l'unica via alla ricerca della verità consiste nel rimettersi ai risultati di una discussione critica che deve approssimarsi il più possibile a una forma ideale di situazione discorsiva. Nel linguaggio alberga un potenziale di razionalità che attende di essere attualizzato nella prassi quotidiana.

Procedendo lungo questa linea programmatica di ricerca, nel mostrare

l'intreccio e il nesso interno tra linguaggio e ragione, Habermas evidenzia anche che nello scambio discorsivo, oltre all'instaurazione di un rapporto tra i parlanti inscrivibile in un quadro di razionalità, si istituisce una relazione linguisticamente mediata tra questi e il mondo che li circonda. Un attore orientato all'intesa solleva infatti delle pretese di validità, rivendicando, oltre alla comprensibilità delle proprie affermazioni, «verità per enunciazioni o presupposti di esistenza, giustizia per azioni regolate in modo legittimo e il loro contesto normativo e veridicità per la rivelazione di esperienze soggettive vissute» (ivi, p. 176). In questo modo sono proprio gli attori, nel perseguire l'intesa sulla base della pretesa verità, giustizia e veridicità delle loro ragioni, a richiamare l'aderenza tra l'atto linguistico avanzato e, rispettivamente, il mondo oggettivo, «in quanto totalità delle entità sulle quali sono possibili enunciazioni vere», il mondo sociale, «in quanto totalità di tutte le relazioni interpersonali regolate in modo legittimo», e il mondo soggettivo, «in quanto totalità delle esperienze vissute dal parlante accessibili in modo privilegiato» (*ibidem*). Al riferimento atto linguistico-mondo si aggiunge inoltre quello tra l'atto linguistico e il tipo di discorso possibile. Già in *Conoscenza e interesse* (trad. it. di G. E. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1970) del 1968, Habermas aveva distinto il discorso teoretico, in cui si sollevano pretese di verità, dal discorso pratico, in cui s'avanzano pretese di giustizia normativa; nella *Teoria*, egli introduce un terzo ambito, il discorso della critica estetica e quello della critica terapeutica, che si ricollegano entrambi, anche se indirettamente, alla pretesa di veridicità: la veridicità delle asserzioni di un parlante, infatti, non si fonda con argomenti, ma si mostra nelle azioni.

Lo scambio discorsivo, d'altra parte, avviene sempre sullo sfondo di un'ampia riserva di sapere non tematizzato e *aproblematico* dal punto di vista dei parlanti, che Habermas chiama, mutuando un termine husserliano, «*Lebenswelt*» o «mondo vitale». In altre parole, i soggetti che interagiscono in modo comunicativo «si intendono sempre nell'orizzonte di un mondo vitale» (*Teoria*, cit., vol. I, p. 138) e soltanto la parte di questa riserva di sapere che i partecipanti all'interazione di volta in volta utilizzano per le loro interpretazioni viene, per così dire, messa alla prova. Il dispiegamento della razionalità sociale presuppone quindi l'esistenza di un mondo vitale al cui interno possano prodursi quei processi di coordinamento delle azioni in virtù dell'intesa linguistica che caratterizzano l'*agire comunicativo*, il vero e proprio centro della *Teoria*. Nelle azioni comunicative, infatti, «i progetti di azione degli attori partecipi non vengono coordinati attraverso egocentrici calcoli di successo, bensì attraverso atti dell'intendersi» (ivi, p. 394). Vi è quindi un'importante distinzione tra le azioni orientate all'intesa, che si inscrivono nell'orizzonte dell'*agire comunicativo*, e le azioni orientate al successo, a loro volta suddivise in azioni strumentali e azioni strategiche, che «possono essere giudicate sotto l'aspetto della loro efficacia» (ivi, p. 451) e che meritano pertanto di essere definite razionali nella misura in cui realizzano teleologicamente uno scopo prefissato in base a un sapere e a mezzi adeguati. All'interno della sfera dell'*agire comunicativo*, inoltre, Habermas opera una classificazione di tre «tipi puri» di interazione sociale mediata dal linguaggio:

- la «conversazione», relativa al perseguimento di un'intesa razionale sull'interpretazione di una situazione;

- l'«agire regolato da norme», relativo al perseguimento di un'intesa razionale sulla legittimità delle norme stesse;
- l'«agire drammaturgico» (o espressivo), relativo al perseguimento di un'intesa razionale su autorappresentazioni veridiche.

Se, a questo punto, teniamo ferma la tesi fondamentale secondo cui il linguaggio costituisce il fondamentale vettore e connettore dell'interazione sociale e ripercorriamo il complesso itinerario intrapreso nella *Teoria*, si può ben vedere come da una «pragmatica universale» che si occupa dei presupposti e delle condizioni della comunicazione razionale rivolta all'intesa, Habermas sia giunto a proporre un'analisi degli aspetti della razionalità dell'azione comunicativa e teleologico-strumentale; un'analisi che, a sua volta, rappresenta il filo conduttore grazie al quale sviluppare una teoria della razionalizzazione sociale e della modernità, due termini, come vedremo subito, saldamente intrecciati. In tal senso, si potrebbe affermare che nella trama logica e concettuale della *Teoria* la filosofia del linguaggio agisca alla stregua di una metasociologia. A una teoria dell'agire comunicativo che si fonda sulle prestazioni d'intesa legate all'universale riconoscimento e riscattabilità delle pretese di validità veicolate nella prassi discorsiva, si accompagna così lo studio dei processi di razionalizzazione sociale, concepiti come l'esito dell'attualizzazione, sempre parziale, del potenziale *universalistico* di razionalità presente nella struttura dell'azione umana. Queste acquisizioni forniscono le basi concettuali per una comprensione critica della modernità, a partire da un confronto con la grande tradizione sociologica ottonevicesca. In particolare, Habermas rimprovera sia a Weber sia a Horkheimer e Adorno, tra i suoi principali riferimenti nella *Teoria*, la mancanza di un concetto sufficientemente ampio e comprensivo di razionalità, che conduce, nel primo caso, alla perdita del senso e della libertà connessa all'affermazione di un'unica dimensione di razionalizzazione possibile, quella strumentale, e nel secondo caso alla conversione – una sorta di nemesi – della ragione strumentale, cifra stessa della modernità per i due francofortesi, in irrazionalità. Anche per Habermas esiste un nesso inscindibile tra modernizzazione e razionalizzazione, ma nella sua prospettiva, più articolata sotto il profilo sociologico rispetto a quella dei suoi interlocutori, viene affermata l'implementazione nei diversi ordinamenti della società di forme *differenziate* di razionalità sociale. Sviluppando il confronto con Weber e integrandolo in modo decisivo con gli apporti delle teorie di Durkheim e Mead e della sociologia sistemica di Parsons, Habermas propone infatti una ramificazione delle sfere di valore in tre dimensioni strutturali di modernizzazione: cultura, società, personalità. Sul piano della *cultura*, l'approdo alla modernità implica infatti che:

- la scienza e la tecnica, che si richiamano a un sapere oggettivo radicato nelle pretese di verità e veicolato nel discorso teoretico, si svincolino dal loro precedente ancoraggio metafisico;
- il diritto e la morale, rispondenti a un sapere pratico e a pretese di giustizia normativa, si separino tra loro, autonomizzandosi – come «diritto formalizzato» e «morale di ragione» – rispetto alle immagini metafisico-religiose del mondo;
- l'arte, che demanda al discorso espressivo la verifica dei propri canoni, si

emancipi dall'autorità sacrale, affinando liberamente le tecniche espressive.

Sul piano della *società*, si costituiscono invece due ambiti di agire razionale rispetto allo scopo: l'economia di mercato capitalistica e l'apparato centralizzato, burocratico e giuridicamente organizzato dello Stato-nazione moderno. Questi due sistemi istituzionalizzati, specializzati e distinti da quelli socioculturali, si affidano, rispettivamente, al *denaro* e al *potere* come strumenti di coordinamento delle azioni. Sul piano della *personalità*, infine, la modernizzazione comporta una progressiva individualizzazione nelle scelte, negli orientamenti di valore e nelle disposizioni all'azione delle persone, ispirata a una *condotta metodica di vita* «retta da principi, autocontrollata, basata sull'autonomia dell'io, che compenetra sistematicamente ogni ambito di vita» (ivi, p. 254) e che, secondo la classica tesi weberiana ripresa da Habermas, trae origine da un'etica della convinzione di matrice protestante.

Con la modernità si afferma pertanto un progetto di emancipazione cognitiva, politico-giuridica, motivazionale, centrato sul dispiegamento di un rapporto critico e riflessivo con la tradizione, che, contro il relativismo della posizione teorico-metodologica weberiana rispetto al tema della ragione moderna – Habermas insiste criticamente sull'avalutatività, sull'orientamento quasi esclusivo al rapporto mezzo-scopo, sul politeismo valoriale, sugli esiti nichilisti della riflessione di Weber – esprime un potenziale di razionalità dotato di valore universale. Sotto la lente sociologica habermasiana, la società moderna appare internamente differenziata: da un lato i due ambiti sistemici dell'economia di mercato capitalistica e dello Stato amministrativo, dall'altro lato il già citato mondo della vita, intessuto di relazioni linguisticamente mediate, di cui fanno parte i processi e le istituzioni che appartengono alle sfere della:

- «riproduzione culturale», attraverso cui si veicola l'acquisizione e la trasmissione del sapere dal punto di vista riflessivo di una tradizione di pensiero critico;
- «integrazione sociale», che si produce grazie al coordinamento delle azioni all'interno di un quadro comune di *solidarietà* assicurato dal riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità;
- «socializzazione», legata alla formazione dell'identità personale, all'inculturazione e all'interiorizzazione dei valori da parte dei membri delle nuove generazioni.

Gli ordinamenti del mondo vitale, nel loro complesso, presiedono alla «riproduzione simbolica» della società, inscrivendosi nella dimensione dell'agire comunicativo e servendosi dell'intesa discorsiva come mezzo di coordinamento delle azioni. Dal momento che le strutture simboliche del mondo vitale si riproducono tramite la continuazione del sapere, la stabilizzazione della solidarietà tra gli attori sociali e la socializzazione di individui responsabili, i processi riproduttivi che si sviluppano al suo interno «possono essere valutati in conformità alla *razionalità del sapere*, alla *solidarietà degli appartenenti* e all'*imputabilità della persona adulta*» (*Teoria*, cit., vol. II, p. 735). L'economia e lo Stato, d'altra parte, provvedono alla «riproduzione materiale» della società, attraverso i media di regolazione e controllo *anonimi*, cioè slegati dalle prestazioni

dell'intesa linguistica, del denaro e del potere burocratico, che «codificano una relazione razionale con quantità calcolabili di valore e consentono un'influenza strategica generalizzata sulle decisioni di altri partecipanti all'interazione, *evitando* processi di formazione del consenso tramite il linguaggio» (ivi, p. 790). In tal senso, non è necessario convincere un commerciante a venderci la sua merce, è sufficiente corrispondergli un importo monetario; allo stesso modo, non è necessario che un vigile ci convinca a rispettare il semaforo rosso, è sufficiente che commini una multa in caso di trasgressione. Vi è dunque una vera e propria divisione del lavoro nel processo di integrazione complessiva della società tra riproduzione simbolica e materiale. Da questo punto di vista, in una prospettiva evolutiva che procede lungo i binari della razionalizzazione, le società tradizionali, chiuse e indifferenziate, rigidamente integrate dai vincoli sacrali di un'«eticità sostanziale», si disgregano sotto la spinta modernizzatrice della secolarizzazione religiosa, del progresso tecnico-scientifico, dello sviluppo economico capitalistico e di quello culturale, della formazione delle compagini statali burocraticamente dirette; al loro posto si affermano le società moderne, complesse e articolate, integrate tramite l'intesa linguistica nel mondo della vita e dai *media* del denaro e del potere nei sistemi dell'economia capitalistica e della burocrazia centralizzata statale.

L'evoluzione sociale può essere allora pensata nei termini di un processo in cui «sistema e mondo vitale si differenziano, a mano a mano che cresce la complessità dell'uno e la razionalità dell'altro» (ivi, p. 749). Occorre sottolineare però che i due complessi sistemici d'azione devono pur sempre rimanere ancorati al mondo della vita e legittimati rispetto ad esso: se infatti i codici burocratici ed economici, altamente specializzati, si rivelassero insensibili ai messaggi ricchi di contenuto normativo provenienti dalle sfere simboliche discorsivamente coordinate, l'integrazione sociale complessiva risulterebbe compromessa. Questa indispensabile funzione di «cerniera» viene svolta dal diritto, sia pubblico sia privato, che istituisce un piano di raccordo operando come trasformatore entro la circolazione comunicativa che, attraverso tutto il corpo sociale, si instaura tra sistemi, da un lato, e mondo della vita, dall'altro. L'articolazione della società in sfere d'azione mediate da strumenti integrativi differenti e soggette a una regolazione giuridica che trae il fondamento della propria legittimità dall'idea di un «consenso razionalmente motivato» (ivi, p. 969) permette agli apparati sistemici di organizzare funzionalmente i rispettivi ambiti di competenza senza dover ricorrere ai dispendiosi e soprattutto incerti processi dell'intesa comunicativa, conseguendo una razionalizzazione e un aumento delle forze produttive. Questa stessa articolazione sociale consente inoltre di svincolare le risorse critiche ed emancipative che albergano nelle relazioni mediate linguisticamente. In questo caso, in particolare, Habermas si riferisce alla «razionalizzazione della *Lebenswelt*», cioè alla liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo tramite il dispiegamento e il potenziamento delle prestazioni d'intesa del dialogo intersoggettivo nei diversi ordinamenti che costituiscono il mondo vitale. Sul piano dell'evoluzione storico-sociale tutto ciò comporta «per la cultura uno stato di revisione permanente di tradizioni fluidificate, divenute riflessive; per la società uno stato di dipendenza

degli ordinamenti legittimi da procedimenti formali della statuizione e della fondazione normativa; e per la personalità uno stato di stabilizzazione continuamente autoguidata da un'identità dell'io altamente astratta» (ivi, pp. 740-741). La razionalizzazione del mondo vitale corrisponde a una progressiva estensione delle relazioni dialogico-consensuali e alla parallela differenziazione tra le sue componenti strutturali della cultura, della società e della personalità, in modo tale, ad esempio, che la legittimazione dei sistemi istituzionali attraverso cui si realizza l'integrazione sociale non debba dipendere da immagini del mondo trasmesse culturalmente, ma da procedure democratiche, appositamente formalizzate e normate, di formazione discorsiva della volontà collettiva. Pertanto, con questa teoria sociologica della razionalità differenziata si pongono le condizioni per implementare le potenzialità contenute nelle diverse forme di interazione linguistica e di azione sociale e, al contempo, si affermano le basi di una prospettiva normativa in grado di cogliere le patologie che affliggono le società moderne, mostrandosi all'altezza del compito di comprendere criticamente l'evoluzione di sistemi sociali sempre più complessi. In questo senso, Habermas sostiene la tesi di una «colonizzazione del mondo della vita», ovvero di uno sconfinamento e di un'invasione delle logiche monetarie e burocratiche negli ambiti vitali della cultura, della società e della personalità, regolati dalle prestazioni d'intesa dell'agire comunicativo, che provoca una grave perturbazione della stabilità sociale, compromettendo la legittimità degli ordinamenti socioculturali e politici che regolano la convivenza umana, prosciugando le fonti discorsive del senso e della solidarietà sociale, impoverendo il tessuto motivazionale degli individui legato alla sicurezza di un'identità collettiva elaborata sul piano culturale.

La parabola del *welfare state*, che per un verso rappresenta una preziosa conquista, dall'altro mette in luce la pernicioso metamorfosi del cittadino titolare della sovranità politica in cliente delle burocrazie pubbliche e del mercato, esemplificando i processi degenerativi legati alla colonizzazione del mondo della vita e l'ipertrofica espansione del complesso economico-amministrativo a scapito dell'integrazione discorsiva della sfera privata e pubblica: la sfera privata degli individui appare così burocratizzata ed esposta al messaggio consumistico, la sfera pubblica, da luogo del dibattito critico e della libera articolazione delle convinzioni politiche, diviene serbatoio di una lealtà di massa, ostaggio delle manipolazioni strumentali dell'impresa capitalistica e del partito politico. L'invasione sistemica genera inevitabilmente conflitti che si collocano sulla linea di frontiera tra sistemi e mondi della vita e che sono rivolti «contro la monetarizzazione di servizi, relazioni e tempi, contro la ridefinizione consumistica di ambiti personali di vita e di stili personali di vita» (ivi, p. 1077). La modernizzazione assume così un volto problematico e contraddittorio, evidenziando una forte tensione tra le sfere sistemiche e il mondo vitale, tra il capitalismo burocratico e la democrazia, intesa come regime fondato sulla libera espressione del consenso e sulla formazione discorsiva e razionale dell'opinione e della volontà. Con questo, Habermas si ricollega alla lettura weberiana e primo-francofortese della modernità razionalizzata, ma al contempo se ne distacca in modo decisivo, dal momento che il ruolo della critica, come abbiamo visto, deve

adeguarsi alla prospettiva di una razionalità internamente differenziata e all'esigenza di tematizzare l'intera ampiezza del suo arco. I grandi progetti di trasformazione ed emancipazione sociale, e in primo luogo per Habermas quello marxiano, sono storicamente falliti proprio perché non si sono rivelati in grado di comprendere le logiche dell'evoluzione sociale che si sviluppano attraverso sistemi sempre più complessi. Da questo punto di vista, se si vogliono arginare gli effetti della colonizzazione del mondo vitale occorre articolare una critica che non avanzi alcuna pretesa palinogenetica, ma che sia piuttosto capace di sempre maggiore differenziazione: la salvaguardia dell'integrazione della società, delle sue forme di riproduzione e della legittimità dei suoi ordinamenti dalla deriva patologica della colonizzazione passa in altre parole dalla necessità di ristabilire l'equilibrio tra mondi vitali e sistemi funzionali, rivitalizzando tutte le «possibilità espressive e comunicative bloccate» (ivi, p. 1076). La *Teoria dell'agire comunicativo* rappresenta in questo senso un contributo di fondamentale importanza per ripensare una puntuale ed effettiva critica filosofica e sociologica che possa contenere la deriva delle due potenze dello Stato e del mercato, governandone le tendenze espansive.

Dibattito:

Sono state formulate, tra le altre, queste domande.

Piero Zanelli. *Rispetto alla contraddizione tra imperativi sistemici e mondo vitale, come portare a compimento la modernità?*

Augusto Mazzoni. *Che relazione esiste tra la nozione di Lebenswelt in Husserl e in Habermas? Che ruolo gioca l'estetica nel progetto critico di Habermas? Riferimento ad A. Wellmer.*

Mario Bussi. *Rispetto all'elemento teoretico, Habermas presuppone ciò che pretende di dimostrare. Quale è il presupposto in relazione alla tensione tra normativo e fattuale?*

Paolo Molinari. *Se le condizioni della critica sono l'autonomia e l'universalità, quale è il luogo della razionalità critica habermasiana rispetto ad un concetto più articolato e differenziato di ragione (sfera pubblica)? Che relazione si può instaurare con il pensiero di M. Foucault che intende l'esercizio della critica come "arte di non farsi troppo governare"?*

Replica di Stefano Petrucciani:

Le domande toccano una grande quantità di problemi, che è molto difficile affrontare in poche battute. Mi limiterò perciò ad alcune rapidissime osservazioni.

Rispetto alla contraddizione tra imperativi sistemici e mondo vitale, l'indicazione che Habermas fornisce, e che mi pare di grande interesse, è che sviluppare il progetto della modernità significa ricercare un nuovo equilibrio tra le sue diverse dimensioni, evitando che alcune di esse (oggi soprattutto quella del mercato capitalistico globale) finiscano, con la loro potenza colonizzatrice, per fagocitare tutte le altre. Perciò secondo Habermas bisogna difendere i mondi vitali (concetto che Habermas riprende da Husserl, ma soprattutto attraverso la mediazione di Alfred Schutz) e la loro sostanza comunicativa, minacciata dagli imperativi sistemici.

Alla radice di tutto il ragionamento vi è un assunto fondamentale, e cioè quello che il parlare è possibile solo presupponendo delle idealizzazioni, che non sempre trovano riscontro nella realtà esistente, e anzi possono costituire una leva per criticarla. Non si tratta però di presupposti arbitrari, ma di presupposizioni normative (come per esempio il rispetto dovuto a tutti gli interlocutori) delle quali non possiamo fare a meno, perché altrimenti si dissolverebbe la stessa interazione linguistica come pratica che incorpora la dimensione della validità.

Da questo punto di vista, perciò, la distanza rispetto a un autore come Foucault mi sembra notevole: infatti ciò che manca in Foucault, e che troviamo in Habermas, è proprio il mostrare che la critica non è semplicemente un punto di vista, ma è una presa di posizione rispetto alle circostanze date che si radica in presupposizioni normative che sono connaturate agli stessi processi di intesa linguistica, e alle quali pertanto nessuno può sottrarsi, neppure i seguaci di Nietzsche, di Foucault o di qualsiasi altra forma di nichilismo.

L'etica habermasiana e la costruzione di una teoria della democrazia

Stefano Petrucciani

Il tema che affronterò oggi è forse un po' più delimitabile rispetto a quello della volta precedente. La teoria dell'agire comunicativo era effettivamente una sorta di *mare magnum*, mentre oggi ci soffermeremo sull'etica del discorso e sulla teoria della democrazia, con particolare riferimento sia al volume che Habermas ha dedicato all'etica del discorso, che è del 1983, sia al testo *Fatti e Norme (Faktizität und Geltung)* del 1992 (trad. it. Guerini e Associati, Milano 1996). Vedremo di tracciare una linea tra il pensiero morale di Habermas e quello politico, considerando anche i problemi che da questo punto di vista si possono sollevare. Sul pensiero morale di Habermas abbiamo già avuto occasione di dire qualcosa la volta precedente. Ritengo che la ricerca di un criterio normativo della critica sia il punto di partenza che permette di comprendere l'esigenza che portò Habermas a formulare la sua etica discorsiva. Abbiamo già detto la volta precedente che questo criterio normativo della critica veniva individuato da Habermas già precocemente, nei testi dei primi anni Settanta, nel concetto di una situazione discorsiva ideale. Nel primo Habermas, la situazione discorsiva ideale è una sorta di parametro rispetto al quale si può vagliare la realtà delle forme di dominio esistenti in una società viste come forme di negazione, di interruzione o di repressione della comunicazione. Questo tema è già quindi un punto di partenza nel primo Habermas, che successivamente, nel saggio sull'etica contenuto in *Etica del discorso* (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1985), viene poi sviluppato, formalizzato ulteriormente e liberato dalla forte caratterizzazione utopica che esso aveva originariamente.

Nel volume *Etica del discorso*, Habermas formula i principi della sua prospettiva morale; soprattutto, dà una formulazione chiara al principio dell'etica, che viene articolato in un principio che Habermas chiama U, cioè di universalizzazione, e in un principio D, che sarebbe il vero e proprio principio dell'etica del discorso. È quindi una riflessione che si articola in due momenti. In sostanza, il principio D afferma che possono pretendere validità soltanto quelle norme che possono trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico.

Nel discorso e nelle interazioni linguistiche vengono sollevate continuamente pretese di validità normativa rispetto a ciò che si dice e ai comportamenti che si tengono. Una pretesa di validità normativa viene riscattata attraverso il consenso di tutti i soggetti coinvolti, quindi la conclusione a cui Habermas giunge e che formula nel principio D è appunto che una norma è valida se può trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti in quanto partecipanti a un discorso pratico. Ma come è possibile trovare per una norma il consenso di tutti gli interessati e i coinvolti?

Per rispondere a questa domanda è necessario capire come funziona il

discorso pratico, come si sviluppa, e allora qui ci soccorre un altro principio, quello che Habermas definisce principio U, ovvero di universalizzazione, che è la regola attraverso la quale il discorso pratico si può svolgere e può giungere a una conclusione. Il principio di universalizzazione, di cui ci si avvale quando si discute intorno a norme che pretendono di essere assunte come valide, è così formulato da Habermas: “ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti derivanti dalla sua universale osservanza, per quel che riguarda gli interessi di ciascuno, possono essere accettati da tutti gli interessati, e possono essere preferiti alle conseguenze che deriverebbero da norme differenti.”

Nel discorso pratico si confrontano spesso norme in conflitto, perché qualcuno ritiene che una certa norma sia valida e qualcun altro ritiene che non lo sia: questo avviene continuamente nella discussione sia di tipo morale, cioè su cosa sia lecito e cosa non lo sia, sia nella discussione di tipo giuridico-politico, su quali norme sia giusto o non giusto che la nostra società si dia. Quindi, nel discorso pratico normativo si confrontano punti di vista diversi, sia che stiamo parlando di norme morali, cioè di regole per il comportamento del singolo, sia che invece si parli di norme giuridiche. Affrontare la materia del discorso pratico è difficile perché il punto di partenza è il dissenso, e ci sono modi diversi di approcciarsi a questo tema. Habermas ritiene che questa materia possa essere affrontata attraverso un principio di universalizzazione, cioè assumendo che siano valide quelle norme che trattano in modo paritario e imparziale gli interessi di ciascuno, di tutti i coinvolti. Il paritario, imparziale trattamento degli interessi è il modo in cui si può formulare l'universalità dal punto di vista pratico. Una norma valida nel discorso pratico, in particolare appunto nel discorso morale, è una norma che potrebbe essere accettata da tutti gli interessati in quanto tratta in modo imparziale gli interessi di ciascuno, e li soddisfa nel modo migliore rispetto alle possibilità alternative.

Habermas, quando avanza questa proposta, la intende anche come una sorta di riformulazione dialogica della morale kantiana, una riformulazione discorsiva dell'imperativo categorico kantiano, che invece è monologico e non dialogico, ed è un comando della ragione che l'individuo segue da sé. La ragione dice alla persona razionale: “agisci solo secondo quella massima che tu puoi volere che valga anche come legge universale”. Invece, Habermas dà alla morale una svolta “discorsiva”, affermando che valide sono solo quelle norme che tutti gli interessati potrebbero riconoscere nella loro validità universale, in quanto trattano imparzialmente gli interessi di ciascuno. Dunque la validità normativa sul piano morale è data dal trattamento imparziale degli interessi e delle pretese di tutte le persone coinvolte: tale idea è, in un certo senso, affine all'idea della giustizia di John Rawls, che peraltro scrive la sua teoria della giustizia nel 1971, quindi prima che Habermas sviluppi la sua etica del discorso; nella teoria di Rawls viene proposta una concezione della giustizia come imparzialità. Anche in Habermas è importante questo momento, per cui giustizia è trattamento imparziale degli interessi di tutti i coinvolti; ma questo trattamento imparziale richiede la partecipazione dei coinvolti stessi, cioè il comportamento morale non può essere, come in Kant, affidato alla guida della ragione del singolo, perché per

trattare imparzialmente gli interessi di tutti i coinvolti in una certa discussione o problematica bisogna innanzitutto conoscere quegli interessi ed è necessario che tutti i coinvolti abbiano avuto modo di esprimerli e di confrontarli con quelli degli altri, eventualmente essendo anche disponibili a modificarli e a prospettarli in modo diverso.

Quello che Habermas sottolinea è che la sua è un'etica *cognitivista*, cioè basata sull'idea che le questioni pratiche possano essere risolte in modo imparziale, in modo cognitivamente valido, non essendo rimesse all'arbitrio o all'indecidibilità. I conflitti morali, secondo Habermas, non sono indecidibili, e il punto di vista morale ci chiede di disporci dialogicamente al confronto e all'ascolto delle ragioni di tutti, nella ricerca di quelle soluzioni che trattano con pari rispetto gli interessi e le pretese di tutti. Questa ricerca è razionale e razionalmente fattibile, e dunque le questioni morali non sono indecidibili e non entra in gioco un conflitto tra opzioni ultime, o tra credenze ultime. Sono invece questioni decidibili alla luce di un criterio di universalizzazione. Vi è quindi una razionalità nel discorso morale, che è capace di trovare soluzioni. Habermas caratterizza dunque il suo approccio innanzitutto come cognitivistico, perché appunto ritiene che le questioni pratiche siano suscettibili di trattamento razionale, attraverso l'assunzione di una imparzialità dialogica. In secondo luogo, il suo approccio è *formal-procedurale*, perché non tende a definire e ad esprimere direttamente quali siano le norme giuste, ma indica semplicemente il modo in cui ci dobbiamo disporre per arrivare all'eventuale individuazione delle norme giuste. Quindi, è un'etica cognitivista, procedurale, e universalista, perché appunto il suo contenuto è l'universalità, dato che presume di essere valida in ogni circostanza. È anche un'etica deontologica, perché non mira alla individuazione di cosa sia la vita buona, ma piuttosto alla individuazione di come si debba interagire con gli altri: l'unico modo razionalmente giustificabile di interazione è quello di affrontare i conflitti morali mettendosi nella prospettiva del trattamento dialogico-imparziale, dove a ciascuno è riconosciuta pari dignità.

Questo è il nucleo della morale discorsiva di Habermas, che non è una morale del bene o della vita buona, e non dice quali sono le giuste norme alle quali ci dobbiamo attenere, ma si situa ad un meta-livello, cioè mostra come dobbiamo porci se vogliamo arrivare ad individuare le norme condivisibili e razionalmente giustificabili nelle nostre interazioni reciproche, o, detto in altri termini, come possiamo fare se vogliamo individuare le soluzioni per i conflitti tra bisogni, interessi, scelte normative, che incontriamo nell'interazione con gli altri. Il problema di definire cosa Habermas intende per moralità si risolve dunque in questo modo.

L'altro problema, che a questo si collega, è però quello di intendere come si giustifica la teoria habermasiana della moralità. Secondo Habermas agire moralmente è agire secondo quelle norme che tutti gli interessati partecipando a un discorso razionale potrebbero accogliere, perché trattano imparzialmente le loro pretese e interessi e li soddisfano nel modo migliore rispetto a norme alternative. Questo è dunque il contenuto della legge morale riformulata da Habermas in modo discorsivo, secondo la sua propria prospettiva. Il problema più

complesso è di capire quali argomenti si possono portare per giustificare questa visione della moralità.

Habermas ritiene che questa visione della moralità sia giustificabile a partire dalle nostre pratiche di interazione reciproca perché, quando entriamo in una interazione linguistica con altri, solleviamo delle pretese di validità, quindi solleviamo anche delle pretese di validità normativa. Dunque ogni atto di interazione linguistica con altri ha la pretesa di essere normativamente giusto, e apre una possibile discussione intorno al fatto se sia normativamente giusto oppure non lo sia. Per risolvere il problema non c'è altro modo che affidarsi ad una teoria come questa, che afferma che si può avere il riscatto delle pretese di validità solo attraverso la verifica dialogica. In che senso la morale dialogica habermasiana sia giustificata o fondata è questione complicata, perché Habermas intende dare della sua morale dialogica una sorta di fondazione "debole", contrapposta alla più forte e pretenziosa fondazione ultima di Karl-Otto Apel, professore a Francoforte.

Habermas dunque cerca di dare una fondazione meno ambiziosa di quella del collega Apel, cioè non parla mai, per esempio, di una fondazione ultima dell'etica, e ritiene di dover semplicemente ricercare dei presupposti che sono contenuti nella interazione linguistica. La ricerca di tali presupposti è un'attività fallibile, e la messa in evidenza dei presupposti stessi è discutibile, in quanto non fornisce una vera e propria fondazione della morale. Anche questa fallibilità però potrebbe essere troppo pretenziosa, nel senso che qui si tratterebbe di indagare più a fondo quanto regga o non regga la giustificazione habermasiana dell'etica discorsiva. Ma affrontare ora questo nodo più dettagliatamente ci porterebbe troppo lontano, anche perché il nostro obiettivo è piuttosto quello di passare dall'etica alla politica; l'idea di fondo è che con il linguaggio solleviamo pretese di validità nei confronti degli altri, quindi ci mettiamo in un'ottica di validità e, anche quando affrontiamo questioni di giustizia, ci disponiamo nella prospettiva per cui l'unica soluzione razionale dei problemi che sempre si sollevano nelle interazioni tra le persone è quella dialogica. Questo è il principio dell'etica del discorso, che Habermas in prima battuta formula come principio morale o come riformulazione discorsiva di una morale universalistica di tipo kantiano. Tuttavia, l'interesse di Habermas è sempre stato politico e critico-sociale prima che morale. Quindi, la ricerca di un punto di vista morale è sempre legata alla individuazione di un punto di vista critico-sociale e politico. Allora, la moralità discorsivamente riformulata ci dice come dobbiamo rapportarci agli altri soprattutto nel caso di conflitti tra pretese e interessi diversi: le pretese degli altri devono essere trattate come se avessero lo stesso valore delle nostre, e gli argomenti degli altri vanno presi in esame discorsivamente, al fine di trovare la soluzione migliore. Il problema, però, è che la morale si trova sempre di fronte a un deficit, che, a meno di non essere dei rigoristi al modo di Kant, può essere formulato in questo modo: come possiamo comportarci moralmente nei confronti degli altri, se non abbiamo la garanzia che anche gli altri si comporteranno correttamente nei nostri confronti?

Questo è il problema che pone Hobbes nella sua teoria sulla legge naturale, in cui afferma che la legge che impone di rispettare i patti è una legge della ragione e se tutti la seguissero vivremmo meglio; ma se non abbiamo garanzie che gli altri

rispettino i patti nei nostri confronti, non possiamo rispettare i patti nei confronti degli altri, perché rischieremo di essere vittime della loro inaffidabilità o dei loro inganni. Allora, il problema della moralità è quello della sua ragionevole esigibilità; secondo il rigorismo kantiano, invece, non si deve mentire nemmeno all'assassino, e questo è il motivo della polemica intorno al diritto di mentire che oppose a suo tempo Kant e Benjamin Constant.

In sostanza, nella prospettiva habermasiana, perché la morale diventi razionalmente esigibile c'è bisogno di avere delle garanzie sul fatto che gli altri si comportino moralmente nei nostri confronti. Dunque, bisogna uscire dalla dimensione della moralità per passare a quella del diritto e della sanzione, dove i comportamenti risultano ancorati ad una sfera giuridica e gli illeciti vengono sanzionati. Nel testo che in italiano è tradotto come *Teoria della morale* (Laterza, Roma-Bari 1994), Habermas, affrontando il problema della inadeguatezza della morale a regolare i comportamenti e le interazioni sociali, sostiene che effettivamente solo una istituzionalizzazione giuridica può assicurare l'osservanza generale delle norme moralmente valide, e questa è una ragione morale perché dalla morale si passi al diritto. Il diritto è la dimensione in cui le norme dell'interazione vengono istituzionalizzate e ancorate a delle sanzioni, nel senso che chi non rispetta determinate norme viene punito. Dunque, chi le rispetta è garantito e può permettersi di uscire dalla necessità hobbesiana di aggredire per primo e di mentire per primo, perché c'è un ordine giuridico che glielo consente. Nell'ordine giuridico, i comportamenti sono organizzati e istituzionalizzati, le violazioni sanzionate. Quindi, le norme morali, che di per sé sarebbero impotenti a regolare la convivenza, devono trapassare in un ordine giuridico. La sfera della morale deve essere completata, sostenuta e rafforzata dalla sfera del diritto, che è quella che sola consente l'organizzazione di una interazione sociale non conflittuale o comunque regolata e pacifica tra le persone.

Questa era la posizione di Habermas nel periodo intermedio tra *Etica del discorso* (1983) e *Fatti e norme* (1992): dalla morale, e in nome delle esigenze che la stessa moralità pone e che però non è in grado di soddisfare, emerge l'esigenza della norma giuridica. In questo modo però la norma giuridica viene in un certo senso a dipendere da quella morale. Si parte dall'idea della norma morale, dall'idea di ciò che è giusto; ma il comportamento morale non è esigibile se dalla morale non si passa al diritto; e quindi questa è una ragione morale per passare dalla sfera morale a quella giuridica. La sfera morale è di per sé carente e bisogna che venga sostenuta e strutturata dalla sfera del diritto. Dopo aver ragionato in questo modo, Habermas, quando scrive la sua teoria dello stato di diritto e della democrazia, cioè appunto il testo *Fatti e norme*, cerca di riformulare in un modo per lui più soddisfacente la questione del rapporto tra norme morali e giuridiche. Qui Habermas cerca di evitare l'idea di una subordinazione della norma giuridica alla norma morale – idea che invece era abbastanza evidente fino a quel momento. La prospettiva di un primato gerarchico della norma morale non soddisfa più Habermas, che intende sottolineare l'autonomia del diritto rispetto alla morale. Si capisce bene questa esigenza, in quanto il diritto deve valere per tutti, perché vincola tutti; ma allora come può essere basato sulla morale?

La morale è “una” morale, è la morale di qualcuno; se il diritto si basasse su

una morale, farebbe riferimento a quella che è la morale di qualcuno e non di qualcun altro. E' proprio questo, peraltro, il tema che sta alle origini delle riflessioni che svolge in *Liberalismo politico*. La conseguenza che se ne ricava è che il diritto deve essere autonomo, e non far riferimento a un principio sovraordinato di tipo morale. A questa osservazione però si potrebbe replicare, a mio modo di vedere, che la morale discorsiva, quella proposta da Habermas in *Etica del discorso*, non è "una" morale, ma ha una pretesa universale, quindi è l'atteggiamento che tutti gli individui razionali possono assumere (non è la morale cristiana, la morale ateistica, etc.). E' una morale di ragione, discorsiva, e quindi non è una morale qualunque.

Comunque, in *Fatti e norme* Habermas costruisce un nuovo schema del rapporto tra i due termini, schema che è costituito da un vertice e da due derivazioni. Al vertice dello schema troviamo la riflessione sulle norme in generale, prima che si siano differenziate tra norme morali e giuridiche. C'è quindi un principio di base, che Habermas definisce ancora una volta "principio D", cioè principio del discorso, che dice che sono valide le norme che potrebbero essere approvate da tutti i partecipanti a un discorso razionale. Alla base c'è quindi un principio del discorso che non differenzia ancora le norme morali da quelle giuridiche, e si tratta sempre del principio della verità discorsiva, però appunto con questa specificazione. Il punto di partenza della riflessione normativa in ambito morale e in ambito giuridico-politico deve essere dunque tale principio, che è il vertice del ragionamento, da cui si ricavano due principi specifici che valgono uno per la morale e l'altro per l'ambito giuridico: il principio morale è il principio di universalizzazione, cioè "sono valide quelle norme che potrebbero essere accettate da tutti gli interessati in quanto trattano in modo imparziale e universale gli interessi di tutti". Il principio delle norme giuridiche, che ne fonda la validità, è quello che Habermas definisce "principio democratico", ovvero il principio del diritto democratico, cioè "sono valide solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito". Da un originario principio del discorso dunque derivano due sottoprincipi: quello della morale e quello della creazione democratica del diritto.

In un primo tempo Habermas vedeva la dimensione del diritto come una sorta di necessario svolgimento della norma morale, che è di per sé insufficiente; in *Fatti e norme*, invece, dà una giustificazione di tipo sociologico della necessità dell'ordine giuridico: il diritto è il metodo, lo strumento necessario per regolare le interazioni nelle società moderne. Che ci debba essere il diritto è fuori discussione, è inutile che la filosofia si ponga il problema di fondare o di giustificare tale strumento, necessario per regolare le interazioni sociali. Dall'idea di una validità discorsiva delle norme e dall'idea che ci devono essere norme giuridiche nelle società moderne per regolare le interazioni tra le persone, consegue il principio della democrazia, che afferma che le norme giuridiche valide devono essere il risultato di processi deliberativi istituzionalizzati, come quelli che intessono le nostre forme democratiche. Il principio democratico è dunque il risultato dell'incontro di due dimensioni: l'imprescindibilità del diritto da una parte, l'ancoraggio alle procedure discorsive dall'altra. Ne consegue che il diritto valido può scaturire solo da procedure discorsive istituzionalizzate, quindi da

procedure democratiche. La norma giuridica è quella norma la cui legittimità dipende dall'essere il frutto di un processo democratico di statuizione; la norma morale invece è quella norma che discende direttamente dal principio del discorso.

Ma che rapporto intercorre tra norme morali e giuridiche? Innanzitutto, come già sottolineato, in *Fatti e norme* Habermas sostiene che non c'è alcuna subordinazione gerarchica del diritto rispetto alla morale, dal momento che questi due tipi di norme hanno uguale rango. In secondo luogo, morale e diritto si integrano nella regolazione delle interazioni sociali, nel senso che sono, per così dire, complementari, perché il diritto risolve una serie di problemi che la pura moralità non potrebbe risolvere. Questi problemi riguardano, in primo luogo, l'indeterminatezza cognitiva. Nella morale discorsiva le norme giuste devono essere appunto il frutto di un processo dialogico, ma tale processo è largamente indeterminato, perché si affida a un discorso tra gli interessati che potrà durare molto tempo o non finire mai. Il diritto, invece, risolve questo problema indicando che ci si deve attenere a quelle norme che sono state stabilite democraticamente. La morale resta cognitivamente indeterminata. Si pone poi un altro problema, cioè quello, al quale abbiamo già accennato, della ragionevole pretendibilità; se esiste un ordine giuridico, allora il comportamento corretto prescritto dalla norma è esigibile, mentre se non ci fosse tale ordine giuridico quei comportamenti che la morale prescrive non sarebbero esigibili. E ancora, esiste il problema della debolezza o incertezza motivazionale della moralità, perché appunto la moralità è ancorata a motivazioni deboli, mentre il diritto rinforza queste motivazioni con la sanzione, prevedendo cioè delle punizioni per i comportamenti che non sono conformi a ciò che è dovuto. Il diritto e la morale dunque si integrano, dando luogo a una sorta di complementarità funzionale.

Una differenza importante che Habermas pone tra la morale e il diritto riguarda poi il tipo di ragioni e il tipo di discorsi che possono essere chiamati in causa per giungere all'elaborazione della norma morale o della norma giuridica. Le norme morali fanno riferimento al trattamento imparziale degli interessi di ciascuno. Quindi solo ragioni morali entrano in gioco nella costruzione di norme morali. Invece, le norme giuridiche fanno riferimento a un insieme più ampio di ragioni. Anche quando si discute sulla giustezza e sulla validità di una norma giuridica sono essenziali le ragioni morali, cioè una norma giusta è una norma che tratta in modo paritario e imparziale gli interessi di tutti i coinvolti, e non è giusta se non lo fa: questo è il primo tipo di ragioni, quelle morali, che vengono addotte nella discussione intorno a una norma giuridica. Habermas però individua anche altri tipi di ragioni che entrano in gioco legittimamente nella discussione intorno alle norme giuridiche, per esempio le ragioni di tipo pragmatico. Nella discussione giuridico-politica si incontrano continuamente ragioni di tipo pragmatico, che individuano ciò che è fattibile e ciò che non lo è. Per esempio, sarebbe giusto detassare le famiglie in proporzione al numero dei figli, ma può non essere fattibile per ragioni attinenti alla situazione critica del bilancio dello Stato. Questo tipo di ragioni non entra nel discorso morale, ma entra a pieno titolo nel discorso intorno alle norme giuridiche.

Inoltre, nella discussione intorno alle norme giuridiche entrano

legittimamente anche ragioni di tipo *etico*. In *Fatti e norme* e anche nella sua riflessione successiva, Habermas giunge a distinguere nettamente - cosa che prima non faceva - la morale dall'etica. La morale è attitudine all'imparzialità, l'etica invece ha a che fare con l'individuazione di ciò che è bene per noi. Morale si rifà a ciò che è giusto, ed è giusto trattare imparzialmente gli interessi di tutti, etica invece significa ricercare ciò che è buono per noi. La morale è universale, nel senso che le ragioni morali non distinguono tra i cittadini di Brescia e quelli di Hong Kong, per esempio. La morale, secondo questa prospettiva kantiana-habermasiana, è universale. Il ragionamento etico in una comunità di cittadini è invece qualcosa di molto diverso: quando si legifera, ci si chiede anche che cosa è buono per noi, che cosa vogliamo per realizzare il bene della nostra comunità, e possono emergere argomentazioni particolari, per esempio vogliamo più sviluppo tecnologico, o più salvaguardia dell'ambiente, etc. Le ragioni etiche entrano dunque anch'esse nella formulazione di argomenti sulla bontà delle leggi che ci diamo.

Infine, bisogna anche sottolineare che nel processo che porta alla elaborazione di leggi sono fondamentali i compromessi, o meglio quelli che Habermas definisce i "compromessi equi". Spesso infatti è necessario, per esempio quando manchino argomenti dirimenti, disporsi alla ricerca del compromesso equo e trovare una soluzione che componga in qualche modo i diversi interessi in conflitto. Dunque il ventaglio di ragioni che sta dietro le norme giuridiche che i cittadini si danno è più ampio rispetto a quello che interessa le norme morali, dove la questione decisiva è quella dell'universalità e dell'imparzialità.

Il diritto legittimo è quello che nasce dal processo democratico, e questo è il punto di partenza. Ora, come Habermas considera questo processo democratico? Innanzitutto c'è un punto che egli sottolinea molto, cioè che bisogna riconsiderare la vecchia disputa tra liberalismo e democrazia e impostarla diversamente. Mentre il liberalismo aveva posto il primato di quella che Habermas chiama autonomia privata dell'individuo, cioè dei diritti privati dell'individuo rispetto all'autonomia pubblica, la democrazia, per esempio secondo Rousseau, aveva posto il primato della autolegislazione collettiva dei cittadini rispetto ai diritti privati degli individui. Secondo Habermas, l'antitesi tra liberalismo come primato dei diritti privati e democrazia come primato della autolegislazione collettiva, quindi l'antitesi tra un liberalismo alla Locke e una democrazia alla Rousseau, deve essere superata, nel senso che l'autonomia privata e l'autonomia pubblica, cioè la possibilità per l'individuo di darsi legge da sé in quanto singolo e la possibilità che tutti insieme come collettività di cittadini ci diamo la nostra legge, non devono essere viste come due dimensioni in competizione e in antagonismo, ma devono essere viste come complementari, nel senso che l'una ha bisogno dell'altra e viceversa. E possono essere viste come complementari una volta che si sia intesa la democrazia come processo discorsivo di elaborazione delle norme giuridiche che regoleranno la nostra convivenza. Infatti, la democrazia intesa come processo discorsivo di scambio di ragioni, cioè come processo di legiferazione attraverso lo scambio di ragioni, e non attraverso una automatica unificazione della volontà

generale alla Rousseau, presuppone tutti i diritti di autonomia privata e di libertà, perché ovviamente lo scambio di ragioni non ci può essere se non c'è un massimo di libertà individuale, che è condizione, e non limite della democrazia discorsiva. I diritti dell'individuo, difesi dal liberalismo come diritti del soggetto autonomo anche nella sfera privata, sono condizione dell'autonomia pubblica dei cittadini, non sono in contrasto con essa. D'altra parte, anche l'autonomia pubblica è condizione dell'autonomia privata, perché deve sempre ridefinire quali sono i diritti che gli individui reciprocamente si riconoscono: solo se dotati di diritti, gli individui possono essere soggetti di un processo di deliberazione pubblica, ma a sua volta è il processo di deliberazione pubblica che ridefinisce sempre di nuovo i diritti dei cittadini. Autonomia privata e autonomia pubblica sono quindi due dimensioni che secondo Habermas non vanno opposte. Oltre la dicotomia tradizionale tra liberalismo e democrazia, si pone una democrazia vista come democrazia discorsiva, in cui si realizza la complementarità di diritti individuali e sovranità popolare.

Il processo della autolegislazione democratica, dal quale solo può scaturire un diritto legittimo, deve strutturarsi giuridicamente attraverso quello che Habermas chiama *sistema dei diritti*; l'associazione democratica dei cittadini si struttura e si stabilizza nel momento in cui i cittadini si riconoscono reciprocamente come titolari di diritti e, più precisamente, come titolari di una serie di diritti specificati in un certo modo. In sostanza, l'autolegislazione democratica richiede che si stabilisca un *sistema* di diritti. Ci sono alcune categorie di diritti fondamentali che i cittadini si devono attribuire reciprocamente per poter costituire una società che legifera democraticamente: innanzitutto, i diritti di libertà individuale, che specificano lo status di membro di una comunità giuridica tutelato nella sua autonomia privata. In secondo luogo, i diritti che stabiliscono le condizioni per poter far parte della comunità giuridica dei cittadini (chi è membro e chi non lo è) e, in terzo luogo, i diritti alla difesa dei propri diritti, cioè i diritti alla tutela giurisdizionale. A queste tre categorie di diritti se ne aggiungono altre due, altrettanto fondamentali: quella dei diritti politici, cioè i diritti di autonomia politica per partecipare ai processi di legiferazione, e quella dei diritti di "ripartizione sociale", che noi potremmo definire più semplicemente diritti sociali; secondo la visione di Habermas questa non è una categoria che ha un valore in sé, ma è necessaria affinché i cittadini possano godere pienamente di tutti gli altri tipi di diritti. La democrazia quindi si struttura come un sistema di diritti che devono essere sempre di nuovo specificati, chiariti, determinati ed elaborati dai cittadini stessi, all'interno di un sistema in cui devono essere tutelati i diritti della persona necessari per una autolegislazione democratica. Sono poi i cittadini a decidere democraticamente come strutturare i diritti politici, sociali, etc. La democrazia si configura dunque come un sistema di diritti, dove i diritti sociali sono, a mio modo di vedere, un po' sottovalutati, nel senso che mentre tutti gli altri tipi di diritti sono richiesti di per sé, i diritti sociali sono richiesti solo come condizione per poter godere degli altri diritti, cioè non costituiscono un fine in sé ma sono finalizzati ad altro.

Il diritto, inoltre, deve integrarsi con il potere statale che lo fa valere; lo Stato democratico di diritto è ripensato da Habermas a partire da un concetto

discorsivo della sovranità popolare, che si articola fundamentalmente su due livelli: da un lato su un livello più formale, parlamentare-rappresentativo, dall'altro sul livello informale del discorso aperto di tutti, nella sfera dell'opinione pubblica e nella società civile. Altre caratteristiche dello stato di diritto secondo Habermas sono quelle tradizionali, come la divisione dei poteri, tra legislativo, esecutivo e giudiziario, che egli cerca di ridefinire a suo modo, fondandola sul tipo di ragioni o di giustificazioni diverse che possono essere chiamate in causa nel processo legislativo, nell'atto esecutivo e nel giudizio di un tribunale; nel processo legislativo entrano in gioco tutte le ragioni morali, etiche, etc.; diverse e molto più limitate sono invece le ragioni che possono entrare in campo davanti a un giudice, perché in questo caso si tratta di una questione di applicazione; e applicazione in senso ristretto è quella di competenza dell'esecutivo, che si deve limitare a mettere in pratica ragioni che sono state elaborate altrove. La divisione dei poteri, ripensata da Habermas, è comunque riconfermata nella sua struttura classica, una struttura teorica e molto poco reale negli stati moderni, e sicuramente piena di imperfezioni.

Altro aspetto interessante, nell'idea habermasiana dello stato di diritto, è la riflessione dedicata al tema della corte costituzionale. Se lo stato di diritto è uno stato costituzionale, retto da una costituzione elaborata dai cittadini, dove vengono articolate le categorie di diritti fondamentali, ha senso attribuire ancora un ruolo alla corte costituzionale? Il problema si pone in modo piuttosto serio nella riflessione habermasiana. Habermas infatti, come già sottolineato, non considera diritti individuali e sovranità popolare come due dimensioni contrapposte, ma come elementi complementari, l'uno condizione dell'altro: non intende dunque i diritti individuali come limiti alla sovranità popolare, ma piuttosto come sue condizioni. Che bisogno c'è dunque di un custode come la corte costituzionale, che sembrerebbe essere una istituzione che pone dei limiti alla sovranità popolare, per esempio dichiarando incostituzionali delle leggi che il parlamento democraticamente si è dato? Se nella democrazia habermasiana i diritti individuali vengono assorbiti discorsivamente, e il liberalismo non viene sentito come qualcosa di diverso dalla democrazia come nella scuola di Bobbio, che senso ha una corte costituzionale come organo che può dichiarare incostituzionali delle leggi? A questo proposito, Habermas sviluppa un'idea molto originale, anche se naturalmente la condivide con altri, cioè l'idea che la corte costituzionale non debba tanto sottoporre le leggi a un vaglio di costituzionalità facendo riferimento per esempio al fatto che determinate leggi entrino in contrasto con i diritti sanciti dalla costituzione. Piuttosto, una corte costituzionale dovrebbe limitarsi a vagliare la bontà delle procedure che hanno portato alla approvazione di determinate leggi. Habermas propone quindi una concezione proceduralista anche della corte costituzionale, il cui compito sarebbe quello non tanto di vedere se le leggi sono in contrasto con i diritti sanciti dalla costituzione, ma di controllare le norme controverse avendo soprattutto riguardo ai presupposti comunicativi e alle condizioni procedurali della legislazione democratica. Questa concezione proceduralista della costituzione potrebbe dare una svolta in senso democratico alla questione della legittimità della giustizia costituzionale, che non verrebbe più intesa come un superiore consesso di custodi

dei diritti ma dovrebbe preoccuparsi soltanto di verificare che siano soddisfatte determinate condizioni procedurali. Si tratta dunque di un'idea della corte costituzionale che è coerente con la concezione procedurale della democrazia propria di Habermas e con il suo rifiuto di vedere liberalismo e democrazia come due termini eterogenei.

Resta il problema di fondo, che tutta la riflessione di Habermas pone. L'idea habermasiana è in sostanza che i processi di legislazione democratica debbono avvenire in modo tale che l'opinione pubblica, la discussione pubblica tra i cittadini, abbiano un ruolo notevole nella formazione della volontà politica. In sostanza, egli propone un modello a due livelli per cui una buona democrazia non è soltanto quella dove ci sono elezioni e un parlamento che discute e che legifera, ma a monte è necessario che ci sia anche una vivace discussione della sfera pubblica dove appunto i cittadini possono esaminare le ragioni, discutere le questioni, e quindi prepararsi poi a scegliere i rappresentanti dopo avere ampiamente discusso e deliberato. La vivacità di questa opinione pubblica è condizione perché le deliberazioni effettive formali possano rimanere non troppo disancorate dall'idea che le leggi devono appunto incorporare ragioni pubbliche e discorsivamente convalidate. Insomma, c'è una presunzione di razionalità nelle decisioni democratiche, che si regge soltanto sul fatto che queste decisioni risultano da processi discorsivi ampi e di qualità, sviluppati dapprima nella società civile e poi nelle sedi formali.

Ma a questo punto si pone un problema, che Habermas in una certa misura affronta nelle ultime parti del testo: questa visione della democrazia centrata su quello che egli (riprendendo Hannah Arendt) chiama il "potere comunicativo" dei cittadini, da cui dovrebbe scaturire il potere amministrativo, cioè quello che poi gestisce l'apparato statale, ha una qualche plausibilità realistica nelle società attuali, oppure no?

Secondo Habermas, sono due i due nemici fondamentali del potere comunicativo dei cittadini, che si dispiega nella discussione della sfera pubblica e poi influenza le decisioni parlamentari. Da un lato, si assiste alla autonomizzazione del sottosistema politico amministrativo, che segue le sue proprie dinamiche ed è sempre meno permeabile. Il potere comunicativo dei cittadini si dovrebbe tradurre, attraverso il passaggio del diritto, in potere amministrativo, ma è chiaro che c'è una tendenza di tutta la dimensione formale politico-amministrativa a rendersi autonoma ovvero scarsamente sensibile rispetto al potere comunicativo dei cittadini. Questo è un primo ostacolo alla democrazia discorsiva; l'altro ostacolo non meno grave è invece che ad agire e a condizionare il sistema politico e statale-amministrativo siano i poteri sociali e gli interessi forti, anche questi come momento che taglia fuori il potere comunicativo dei cittadini. Ci sono evidentemente poteri e interessi sociali che hanno la capacità di condizionare i processi politici e decisionali aggirando o depotenziando quella che invece dovrebbe essere la base perché tutto funzioni correttamente, e cioè la discussione nell'opinione pubblica e nelle sedi istituzionali. Ciò vuol dire che il potere comunicativo dei cittadini, nella sua capacità di influenzare, attraverso la sfera pubblica, le sedi dove si prendono le

decisioni, incontra due ostacoli, cioè appunto da un lato l'autonomizzazione del sistema politico-amministrativo, dall'altro il condizionamento che su questo operano i poteri sociali, i poteri economici, lobbistici etc. in modo non trasparente, oppure per esempio manipolando la sfera pubblica.

Che possibilità ha di essere realisticamente praticabile e applicata alle società moderne l'idea di una democrazia che si fonda sul potere comunicativo dei cittadini? Questo è il grande problema che Habermas tratta soprattutto nell'ottavo capitolo di *Fatti e norme*, dedicato ai temi della società civile e della sfera pubblica. A mio modo di vedere il suo è un percorso abbastanza tormentato, piuttosto difficile e oscillante, che comunque sembra giungere alla conclusione che il potere comunicativo dei cittadini, che ha sempre a che fare con la illegittima autonomizzazione del potere amministrativo da un lato e con i poteri sociali che condizionano la sfera politica dall'altro, nella vita ordinaria delle società democratiche moderne è effettivamente abbastanza dormiente, ma non è morto, cioè è pur sempre capace di attivarsi almeno in situazioni eccezionali. Per un verso, nella ordinaria amministrazione, l'autonomizzazione degli apparati politici e il condizionamento dei poteri sociali esercitano il loro dominio. Ma il potere comunicativo dei cittadini, tra mille difficoltà, emerge soprattutto in situazioni critiche, e allora ha la capacità di introdurre temi che altrimenti non sarebbero arrivati al sistema politico, e di "direzionare" il vettore della comunicazione politica dal basso verso l'alto, dalla orizzontalità dei cittadini verso le sfere formalizzate dei partiti e del parlamento. Ma questo evento ha carattere straordinario, cioè l'attivazione vera e propria della democrazia come potere comunicativo dei cittadini non è cosa di tutti i giorni. Si tratta però di una risorsa indubbiamente presente, di una riserva alla quale si può attingere, che fa parte di questo quadro con luci e ombre che Habermas traccia della moderna democrazia.

Insomma, la tesi che Habermas vuole rendere plausibile è questa: in determinate circostanze, la società civile diventa capace non solo di far sentire la propria voce, e quindi di produrre effetti sul "complesso parlamentare" tramite le proprie opinioni pubbliche, ma anche di costringere il sistema politico a convertirsi alla "corretta" circolazione del potere. Poi aggiunge che la sociologia delle comunicazioni di massa ci offre un quadro piuttosto scettico delle sfere pubbliche delle democrazie occidentali, assoggettate come sono al potere dei mass-media: questo è l'altro lato della questione, lo scetticismo circa la reale pubblicità delle sfere pubbliche.

È dunque un impianto piuttosto problematico quello che mi pare emerga dalla lettura del testo habermasiano. Si vede molto bene come la direzione dei temi politici dovrebbe andare dalla periferia verso il centro del sistema politico, ma in realtà questo è solo un'eccezione, perché di regola non è così. Di regola i temi e le questioni non vanno dalla periferia, dai cittadini, al sistema politico, ma piuttosto dai poteri sociali al sistema politico, oppure dal sistema al sistema stesso. Inoltre, se consideriamo l'immagine di una sfera pubblica manipolata e dominata dai mass-media, quale ci è offerta da alcune prospettive di sociologia delle comunicazioni di massa, allora dovremo essere molto prudenti nel valutare le possibilità per la società civile di influenzare il sistema politico; non c'è da essere molto ottimisti. Tuttavia, questa valutazione si riferisce soltanto a una

sfera pubblica in condizioni di riposo. Le cose possono cambiare completamente quando, in modi spesso inattesi e imprevisi, l'opinione pubblica si risveglia e si attiva, e i cittadini si mettono in movimento per far sentire con forza la propria voce.

In conclusione, mi pare che dalle riflessioni di Habermas emerga la visione di una democrazia in tensione. Una democrazia che faccia riferimento al potere comunicativo dei cittadini resta come prospettiva normativa; poi, quanto questa idea sia efficace nelle dinamiche reali e nelle prospettive delle società contemporanee, questo è un problema aperto, sul quale a mio modo di vedere Habermas mantiene un ottimismo di fondo, perché altrimenti crollerebbe tutta la sua costruzione teorica. Una democrazia come processo di autolegislazione che affonda le sue radici nel potere comunicativo dei cittadini è, quantomeno, una possibilità aperta, che sono i cittadini stessi a dover attualizzare, se lo vogliono e se decidono di farlo.