

Capitolo terzo

Comprendere il dissenso: giustizia e realismo

in questo capitolo

1. Una «teoria consensuale» anche per il sapere pratico?	
1.a L'intuizione da sviluppare: reciprocità e universalizzazione	184-198
1.b Giustificare l'intuizione sviluppata: <i>quasi</i> una fondazione trascendentale	199-216
2. Declinazioni dell'antirealismo etico-morale: Putnam contro Habermas	216-217
2.a La «situazione discorsiva ideale» come «criterio» della correttezza normativa	
2.a.1 <i>Condizioni di comunicazione</i> perfette	218-221
2.a.2 <i>L'etica come aspetto</i> residuale	222-227
2.b La «situazione discorsiva ideale» come limite solo imperfettamente raggiungibile	
2.b.1 <i>Un avvicinamento</i> asintotico	228-234
2.b.2 <i>L'etica come aspetto</i> irrazionale	233-234
2.c Una «situazione discorsiva» senza «idealità»?	
2.c.1 <i>Ancora sulla «validità» in generale: la distinzione tra situazioni discorsive</i> presenti e future	234-240
2.c.2 <i>Discorso pratico senza presupposti idealizzanti?</i>	240-251
2.c.3 <i>Il carattere contestuale dell'etica</i>	251-267
3. Il ritorno di Habermas su validità e giustificazione e la tesi generale di Putnam	
3.a Ancora sul problema della verità: ritorno al realismo	268-277
3.b La natura della correttezza normativa: conferma dell'anti-realismo	278-286
3.c <i>Descrivere</i> la verità: un'ipotesi sulla teoria del discorso	286-297
3.d Il dissenso impossibile	298-302
4. Dottrine «incompatibili» eppure «ragionevoli»: un confronto con John Rawls	301-302
4.a Uno schizzo del progetto di <i>Liberalismo politico</i>	302-307
4.b Universalità e «procedura»: Habermas contro Rawls	307-315
4.c Reciprocità e «oneri del giudizio»	315-322
4.d «Profondità assolute» e «collaborazione» possibile	322-324

1. Una «teoria consensuale» anche per il sapere pratico? La struttura generale dell'etica del discorso

1.a L'intuizione da sviluppare: reciprocità e universalizzazione

1. Che esistano risposte alle nostre domande riguardo a quanto dovremmo fare¹, risposte che «meritano» di essere scelte tra quelle possibili, è la tesi con cui Habermas

¹ Per il momento, basta tenere presente lo schema preliminare delle pretese di validità, e delle tipologie di problemi che possono essere sollevati all'interno del discorso, per come ho proposto di tracciarlo alla nota 188, pp. 145-146 del capitolo secondo. Come si ricorderà, in quella fase utilizzavo l'espressione «correttezza normativa» per riferirmi in maniera ancora indistinta alle due nozioni, legate alla sfera pratica, di «giustizia» (in questione nei dibattiti di natura «morale») e di «bontà» (obiettivo dei dilemmi di ordine «etico»). Anche in questa parte iniziale del capitolo, ogni mio uso (volutamente

apre il suo saggio forse più importante in materia di conoscenza pratica: *Etica del discorso*². Rispetto alle teorie non cognitivistiche in tutte le loro varianti novecentesche, e alla tesi che esse condividono con le impostazioni religiose e tradizionali, che cioè la riflessione razionale non sappia offrirci indicazioni in questo ambito, Habermas ribadisce la «“capacità di verità” delle questioni pratiche»³. Per argomentare questa posizione, egli sceglie quindi di formulare la sua teoria sotto forma dell’insieme delle successive risposte che essa sarebbe in grado di fornire alle obiezioni di uno «scettico morale»⁴.

La giustificazione dell’etica del discorso procede grossomodo in due passi successivi: Habermas cerca innanzitutto di mostrare in cosa consista il *contenuto* più proprio della riflessione morale, ovvero qual è l’intuizione che ci guida quando cerchiamo di risolvere un problema pratico e di scegliere un certo genere di comportamento rispetto a un altro. In secondo luogo, si rivolge a mostrare che proprio questo punto di vista, se appropriatamente approfondito e sviluppato, è legato alle attività in cui consiste il nostro uso della razionalità. La seconda fase corrisponderebbe quindi in qualche modo a una «fondazione razionale»⁵ della nostra comprensione pratica, nel senso che dimostrerebbe che la razionalità stessa nel suo uso comunicativo è la radice delle nostre valutazioni.

Ad ogni modo, si tratta di un genere abbastanza peculiare di «fondazione», come l’inizio del saggio contribuisce già a mettere in luce: Habermas delinea, sulla scorta dell’analisi di Strawson⁶, una distinzione essenziale tra quello che chiama un «atteggiamento performativo», dal quale soltanto i problemi riguardo al bene e al giusto possono essere posti in quanto tali, e quello che definisce un «atteggiamento oggettivante»⁷, che per principio esclude tali questioni. Laddove il primo si manifesta nelle più usuali reazioni emotive che proviamo quando subiamo un’offesa o un torto⁸, il secondo può presentarsi, e spesso in genere si presenta, come il punto di

generale) di espressioni come «pratico», «dovere», «etico-morale» o «pratico-normativo» deve essere inteso in linea con l’approccio indicato finora. Tra breve, dopo aver delineato le linee generali dell’etica del discorso, rifletterò sulle distinzioni interne di questa generica mappa del mondo «pratico», cercando di comprendere come le singole parti si separino e rimangano allo stesso tempo in relazione le une rispetto alle altre a seconda di come interpretiamo la proposta di Habermas.

² J. HABERMAS, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in Id., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, trad. it. di E. Agazzi, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2009 (sesta edizione, prima del 1985).

³ Cfr. *ivi*, p. 49.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 85.

⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 85 e ss.

⁶ Cfr. P. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, Routledge, Abingdon (Uk) 2008 (prima edizione Methuen&Co., Londra 1974), pp. 9 e ss.

⁷ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 51-54.

⁸ Cfr. anche J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, trad. it. di V.E. Tota, con la collaborazione di P. Plantamura, *Delucidazioni sull’etica del discorso*, in Id., *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 148-149. In questo passo si distingue l’«atteggiamento oggettivante» da quello di una persona «non effettivamente

vista che acquisiamo quando ci rendiamo conto che l'offesa è stata in qualche modo prodotta a prescindere dalla volontà altrui, o, più radicalmente, compiuta da qualcuno che non è responsabile delle proprie azioni. Il *colpevole* si giustifica: «mi dispiace, ma non potevo fare altrimenti», o qualcun altro fornisce una *spiegazione*: «non è stata colpa sua, in questo periodo di stress non riesce a controllarsi». Habermas vuole sottolineare come il nostro mutamento di prospettiva, in questi casi, consista nel mettere da parte il punto di vista pratico-normativo *tout court*: in un certo senso, secondo la sua prospettiva, non ci rivolgiamo più ai nostri simili pretendendo che essi soddisfino una pretesa di correttezza normativa, ma li osserviamo come se su di essi fosse possibile avanzare descrizioni che aspirano esclusivamente alla *verità*. Perciò non chiamiamo in causa qualcuno chiedendogli conto delle sue azioni, ma tutt'al più ci indirizziamo ad altri per chiedere chiarimenti su quanto sta accadendo. Non si discute con chi si guarda con atteggiamento oggettivante: tutt'al più si parla con qualcun altro *di lui* (o lei).

Ora, Habermas osserva che la maggior parte delle teorie che escludono la possibilità di dare un senso razionale alle valutazioni pratiche adottano precisamente il secondo genere di atteggiamento in relazione alla realtà: esse «reinterpreta[no] le intuizioni morali quotidiane»⁹ in maniera tale che ogni complesso di relazioni interpersonali che viene in primo luogo e in maniera irriflessa considerato da un punto di vista valutativo si trasforma in una porzione di mondo oggettivo descrivibile da un osservatore. Qui si inserisce l'intuizione che sta al cuore della strategia argomentativa di Habermas:

le dottrine morali empiristiche non potrebbero ottenere un effetto illuminante nemmeno se fossero vere, perché non riescono a cogliere le intuizioni della prassi quotidiana: «credo che l'impegno umano nelle ordinarie relazioni interpersonali sia troppo profondo e radicato perché possiamo prendere sul serio l'idea che una convinzione teorica generale possa mutare il nostro mondo in modo tale che non vi siano più in esso relazioni interpersonali quali le intendiamo normalmente [...]. Un atteggiamento interpersonale prolungatamente oggettivo, e l'isolamento che umano che esso implicherebbe, non sembra qualcosa di cui gli esseri umani sarebbero capaci, anche se una qualche verità generale ne costituisse una base teorica». La filosofia morale, finché si propone il compito di contribuire al chiarimento delle intuizioni quotidiane, acquisite tramite la socializzazione, deve collegarsi, almeno virtualmente, con l'atteggiamento di colui che partecipa alla prassi comunicativa quotidiana¹⁰.

Abbiamo appreso in precedenza come Habermas ritenga che la nostra esperienza quotidiana si collochi in «mondi vitali» costitutivamente plasmata dal medium linguistico, e in particolare da quello scambio linguistico comunicativo che solo permette l'apprendimento del linguaggio in quanto tale e il più completo dispiegarsi delle sue potenzialità. Non possiamo oltrepassare l'orizzonte di questo contesto, che rende possibili esperienze e saperi, relazioni e competenze. Se si osserva su questo sfondo la linea di ragionamento all'inizio di *Etica del discorso*, il valore dei riferimenti di Habermas (attraverso Strawson) alle «relazioni interpersonali quali le intendiamo

partecipante», ma che giudica quanto avviene tra i partecipanti da un punto di vista che è quello di «un rappresentante dell'universalità».

⁹ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 54.

¹⁰ *Ibidem*. Habermas sta citando P. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit., pp. 11 e ss.

normalmente» e all'«atteggiamento di colui che partecipa alla prassi comunicativa quotidiana» è abbastanza chiaro.

Ma c'è dell'altro, ed è un aspetto molto meno trasparente¹¹. Habermas sta infatti dichiarando che non solo è per noi insuperabile la partecipazione a contesti di agire comunicativo in generale, ma che lo è anche la problematizzazione *dal punto di vista pratico-normativo* degli eventi e delle relazioni che incontriamo in questi contesti. Per questo si può osservare, radicalizzando questo aspetto, che le riflessioni dei non cognitivisti e degli scettici non potrebbero essere realmente intelligibili per noi nemmeno se fossero (in qualche modo) vere: la nostra stessa possibilità di comprendere qualcosa e di relazionarci alla realtà dipenderebbe da condizioni dell'interazione linguistica in qualche modo connesse alla nostra capacità di porci problematiche pratico-normative.

Come si ricorderà, il problema delle condizioni della conoscenza in senso generale, e dell'accesso alla *validità* che dovrebbe qualificarla, è stato analizzato nel corso del terzo capitolo secondo una (possibile) lettura della teoria habermasiana. Con quest'ultima ho cercato di mostrare come la nozione di «mondo», ovvero di ambito con il quale gli esseri umani possono entrare in un rapporto conoscitivo, possa essere dischiusa dalla relazione mediata dal linguaggio tra parlanti che vivono pratiche sociali sulle quali possono fare affidamento. Parallelamente, mi sono chiesta se l'andamento della teoria habermasiana non indicasse anche, alla base della relazione di reciprocità necessaria tra parlanti comunicativi, la premessa dell'irriducibilità della razionalità dell'intesa alle circostanze in cui ogni singolo consenso viene fattualmente raggiunto: il presupposto della natura non *producibile a piacere* di ciò su cui è possibile il consenso. Sussisterebbe in questo caso una relazione intrinseca tra validità e confronto linguistico volto all'intesa, sia nel senso che non esisterebbe una validità radicalmente separabile dalla dimensione intersoggettiva delle pratiche di interazione sociale, sia nel senso che queste pratiche non potrebbero essere giustificate agli occhi di chi le porta avanti se non fosse immaginabile una dimensione di validità che ogni volta le oltrepassa. In questo senso, una prima risposta al tentativo riduzionista dei non cognitivisti etici potrebbe¹² già riguardare il rapporto tra «atteggiamento oggettivante» e «atteggiamento performativo». La considerazione delle azioni altrui come componenti del «mondo oggettivo» potrebbe infatti non essere totalmente slegata dal punto di vista che le inserisce nel «mondo sociale»: entrambe sorgerebbero dalla comune radice del rapporto di reciprocità che caratterizza l'interazione comunicativa. Tale origine potrebbe avere conseguenze importanti per la comprensione del funzionamento di entrambe. Sarebbe poi compito di una teoria etico-morale approfondire quali siano i caratteri *specifici*, all'interno del contesto comunicativo, del momento *propriamente* pratico-normativo.

¹¹ Si veda il paragrafo 1.b di questo capitolo.

¹² Questa non mi sembra in effetti l'unica interpretazione possibile, e anzi Habermas potrebbe adottarne una significativamente differente. Tornerò più avanti su questo punto.

A prescindere dalla plausibilità della lettura proposta in precedenza per la teoria dell'agire comunicativo nella sua interezza, la tesi che Habermas sostiene esplicitamente nell'introdurre la sua etica del discorso è che esista senz'altro un legame intrinseco tra quella variante della validità che ho denominato «correttezza normativa» e la prassi della ricerca dell'intesa. Il punto di vista del giusto e del bene avrebbe in qualche modo il proprio *fondamento* nella nostra condizione di parlanti razionali all'interno di un «mondo vitale». Ma, prima di tentare questa parte del percorso, approfondiamo le nostre intuizioni riguardo al punto di vista in questione.

2. Habermas si propone di chiarire il punto di vista morale analizzando il processo di riflessione attraverso il quale scegliamo di volta in volta il genere d'azione che ci sembra corretto nel mezzo di un certo dilemma pratico. Occorre cioè esaminare le dinamiche del ragionamento pratico, in maniera analoga a come la «logica informale»¹³ (nel caso di Toulmin, ad esempio) analizza quello teoretico. Quest'ultimo propone varie formulazioni del principio di induzione al fine di risalire dalla constatazione di singoli fenomeni a leggi generali, e quindi di passare dalla considerazione di eventi di per sé isolati ai principi grazie ai quali tali eventi assumono l'aspetto di complessi ordinati. Wellmer illustra il principio di induzione osservando che

per le spiegazioni causali [...] vale la seguente regola: se *a* perché (in senso causale) *b*, allora – a parità di altre condizioni – *a* deve sempre seguire *b*. L'identificazione di una relazione causale significa, almeno implicitamente, l'identificazione di una *regolarità* causale¹⁴.

Il ragionamento sotteso al principio di induzione, che presenta, in maniera molto generale, ciò che intendiamo nel ricercare leggi che spieghino i fenomeni naturali, ci guida secondo Habermas anche nella ricerca di *norme* nella sfera *pratica*. Infatti

qualcosa di analogo a ciò che vale nel caso del “perché” causale vale anche per il “perché” normativo: se qualcuno dovrebbe (deve, è obbligato a) fare *a* perché si verificano le condizioni *b*, allora – a parità di altre condizioni – chiunque dovrebbe (deve, è obbligato a) fare *a* quando si verificano le condizioni *b*¹⁵.

Secondo Habermas, se si comprende in maniera adeguata questo modo di ragionare, si giunge ad afferrare l'idea intorno alla quale ruotano tutte le «etiche cognitivistiche»: quella della natura «impersonale o universale dei precetti morali validi»¹⁶. Per dirla

¹³ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 70-71 e S. TOULMIN, *The uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 (prima edizione del 1958), trad. it. di *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1975. Si vedano anche le pp. 179 e ss. del capitolo precedente.

¹⁴ A. WELLMER, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, trad. ingl. di D. Midgley, *Ethics and Dialogue. Elements of Moral Judgment in Kant and Discourse Ethics*, in Id., *The Persistence of Modernity*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1993², p. 118.

¹⁵ *Ivi*, p. 119.

¹⁶ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 35.

ancora in termini molto generici, quando le persone valutano se sarebbe da parte loro corretto o meno comportarsi in un certo modo, ciò che cercano di capire è se il loro approccio iniziale al problema oltrepassi le loro *preferenze parziali*, la considerazione *esclusiva* del loro punto di vista. Habermas riconosce che questa nebulosa intuizione iniziale può essere, ed è stata in effetti, via via declinata in molti modi differenti. L'imperativo categorico di Kant, ad esempio, è stato interpretato come un principio indispensabile al fine di individuare le modalità di comportamento normativamente corrette attraverso il criterio della *formalità*. Secondo un punto di vista del genere, comportarsi in un certo modo è scorretto se l'azione considerata non può essere presentata attraverso una regola che non faccia riferimento ad alcuna circostanza, persona o gruppo di persone *specifici*. Qualora invece la nostra azione potesse essere incorporata all'interno di una *legge universale* in questo senso, potremmo forse essere sicuri di non star facendo parzialità o discriminazioni (eccezioni) a seconda di quanto personalmente preferiamo. Richard Hare sembra in effetti impegnato a dimostrare che il mantenimento di un atteggiamento «coerente»¹⁷ da parte di chi agisce costituisca una condizione sufficiente per la scelta di comportamenti corretti. Occorrerebbe in qualche modo assicurarsi di valutare in maniera analoga circostanze adeguatamente simili, proprio come indicato dalla nozione di legge. Ma questo modo di dare forma all'intuizione iniziale offre il fianco, come è noto, ad accuse di vuotezza o di incongruenza: da una parte sembra proprio che si possa presentare in forma di legge universale un grande numero di precetti inaccettabili, o anche semplicemente non significativi sul piano normativo; dall'altra, spesso siamo convinti di essere nel giusto quando accettiamo una norma che è adeguata soltanto in *determinate* circostanze e per un *certo* insieme di persone interessate¹⁸.

Habermas sottolinea che il vero significato del principio pratico del quale andiamo in cerca non può essere colto attraverso un semplice «concetto dell'uso coerente del linguaggio»¹⁹: non si tratta di cogliere somiglianze e differenze predeterminate nelle varie circostanze d'azione, ma di comprendere il posto che il nostro comportamento andrà ad assumere in un contesto globale in relazione a quello altrui. Un contesto, cioè, individuato dall'intreccio di tutte le relazioni instaurate dall'agire delle persone coinvolte, e dallo specifico punto di vista di ciascuna su quest'intreccio stesso. Tale specificità non è raggiungibile attraverso una procedura con la quale si possa ipotizzare di mutare le caratteristiche che ci definiscono in modo da renderle più o meno *simili* a quelle altrui: non si tratta di *immaginare* di spostarsi nella posizione che altri occupano. Per questo

¹⁷ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 72-73. Cfr. R. HARE, *Moral Thinking*, Oxford University Press, New York 1981, trad. it. di S. Sabatini, con una introduzione di E. Lecaldano, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 149 e ss. Cfr., sulla relazione tra questa lettura e la formulazione ad opera di Kant dell'imperativo, S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, Guerini e associati, Milano 1994, e in particolare le pp. 107-110.

¹⁸ Si vedano gli interventi in I. KANT, *Foundations of the Metaphysics of Morals. Text and Critical Essays*, a cura di R.P. Wolff, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1969, pp. 95 e ss.

¹⁹ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 73.

non è sufficiente che singoli individui verifichino se essi possono volere l'entrata in vigore di una norma discutibile considerando le conseguenze e gli effetti secondari che si produrrebbero se tutti la seguissero; oppure se chiunque si trovi nella loro condizione può volere che una tale norma entri in vigore²⁰.

Si tratta di *includere* lo sguardo altrui all'interno della nostra visuale, di allargarla fino a comprendere quanto altri vedrebbero, ma *mantenendo* l'alterità che ci separa²¹. Una simile comunanza nell'alterità, secondo Habermas, è possibile soltanto nello scambio linguistico, cioè in una relazione all'interno della quale l'assunzione della prospettiva che l'*altro* ha su di noi passi per la ricezione delle domande che egli *ci* rivolge: «se una norma sia universalizzabile [...] può essere accertato soltanto dialogicamente in un discorso senza restrizioni e costrizioni»²². La validità non dovrà perciò essere verificata attraverso una qualche criterio da applicare monologicamente, ma posta al centro di un confronto secondo la teoria del discorso:

ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)²³.

Questa è la forma data da Habermas al «principio di universalizzazione (U)», che racchiude nella maniera più compiuta, secondo il suo parere, il nucleo delle nostre intuizioni pratiche. È utile evidenziare la direzione nella quale (U), per così dire, *indirizza lo sguardo* del parlante coinvolto in dilemmi del genere: nella «situazione» in cui emerge un conflitto di natura pratica tra gli interessi e i progetti di persone differenti, si offre a ciascuna un certo numero di comportamenti alternativi da

²⁰ *Ivi*, p. 73. La prima esposizione del principio in questa citazione (riassumibile come «agisci soltanto in base a quella massima d'azione che potresti volere tutti quanti seguissero, cioè *senza fare eccezioni* per te stesso/a») richiama da vicino la prima formulazione dell'imperativo categorico ad opera di Kant, sia in I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Erste Abtheilung: Werke. Band V., Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1913; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Introduzione, traduzione, note e apparati di V. Mathieu, Bompiani, Milano 1994, Sezione II, p. 161, che nella *Critica della Ragion Pratica* (Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit.; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Introduzione, traduzione, note e apparati di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004, cap. I, par. 7, p. 61. La seconda accentua l'approccio probabilmente già sotteso a tale formulazione, secondo quanto indicato ad esempio in J. SILBER, *Procedural Formalism in Kant's Ethics*, in "Review of Metaphysics", 197 (1974), 28. Un modo per formulare l'imperativo categorico in maniera da connettere le due interpretazioni potrebbe essere qualcosa come la formula: «agisci soltanto in base a quella massima d'azione che potresti volere tutti quanti seguissero, e in particolar modo *nei tuoi confronti*».

²¹ Cfr. J.H. MEAD, *Fragments on Ethics*, in Id., *Mind, Self, and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*, a cura e con una introduzione di C.W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago 1967 (prima edizione 1934), trad. it. di R. Tettucci, *Frammenti sull'etica*, in Id., *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966.

²² T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1978, p. 326.

²³ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 74.

mettere in atto. In questo contesto, i parlanti dovrebbero fare riferimento a norme che indirizzano le loro scelte. Ma la discussione per la quale il principio di universalizzazione costituisce la guida fondamentale *non* si pone propriamente a questo punto. Piuttosto, scaturisce nel momento in cui la riflessione dei coinvolti è giunta a un grado di astrazione tale da riguardare non tanto le ingiunzioni che suggeriscono un preciso comportamento in un certo contesto, quanto i precetti astratti che indirizzano il comportamento in senso generale. Per questo Habermas può sostenere a più riprese che l'etica del discorso separa la fase della «fondazione» di norme da quella della loro «applicazione» in situazioni concrete:

noi non possiamo con un'unica mossa fondare norme e giustificare azioni concrete. Nei discorsi fondativi facciamo esemplarmente riferimento alla costellazione delle singole situazioni soltanto per illustrare le condizioni applicative di una norma con l'ausilio di esempi. In questa faccenda non si tratta di una giusta decisione riguardo a un caso concreto, che in una determinata situazione permette alternative d'azione diverse, ma della validità di norme che potrebbero essere poste a fondamento di una tale decisione²⁴.

3. Thomas McCarthy schematizza nella sua importante opera monografica su Habermas quelli che dovrebbero essere i punti di forza di (U)²⁵. L'aspetto cruciale del principio è il fatto che esso esclude che, quando si viene alla scelta della norma corretta in relazione a una certa tipologia di situazione, un qualche accertamento condotto da un singolo individuo possa sostituire la discussione svolta in comune. Ciò suggerisce innanzitutto una specifica interpretazione del percorso attraverso il quale si giunge ad una scelta pratica. La correttezza normativa non viene infatti individuata grazie all'*unità* di un principio i cui caratteri *coincidono* nelle menti di tutti i soggetti umani presi uno per uno, principio che grazie alla sua natura razionale si imporrebbe sulla molteplicità delle inclinazioni e degli interessi che i singoli si trovano ad avere. Piuttosto, la validità è il prodotto di un *processo* nel corso del quale tutti i singoli, partendo ciascuno dalla propria specificità, trasformano la propria comprensione del problema discusso e le proprie esigenze in proposito in modo tale da *convergere* (o comunque da tentare di farlo) su una scelta determinata. Per questo McCarthy afferma che

²⁴ J. HABERMAS, *Lawrence Kohlberg und Neoaristotelismus* (Conferenza dell'Aprile 1988), in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., trad. it. *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo* in Id., *Teoria della morale*, cit., p. 96; J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 116.

²⁵ T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., pp. 310 e ss. Nell'opera, pubblicata nel 1978, si fa ovviamente riferimento a testi precedenti di Habermas, nei quali l'etica del discorso non è ancora esposta con la sistematicità con la quale verrà trattata negli anni Ottanta (Si vedano soprattutto J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. di G. Backhaus, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1975). Tuttavia le caratteristiche che si manifesteranno più chiaramente a partire dal saggio del 1982 sono già colte con precisione da McCarthy.

il peso si sposta da ciò che *ciascun* (singolo) può volere *senza contraddizione* come legge universale, a ciò che vogliamo *di comune accordo* riconoscere come norma universale²⁶.

Questa lettura dialogica della riflessione pratica mira a escludere due importanti difficoltà legate a una considerazione monologica degli effetti di una certa norma. Con l'imperativo del confronto, si pone un argine alla tendenza di ciascun individuo a interpretare erroneamente gli interessi di altre persone, costruendo in proposito resoconti talmente influenzati dalle proprie personali convinzioni e intuizioni da risultare irriconoscibili per i diretti interessati. L'etica del discorso prevede che «ciascun singolo rappresent[i] l'ultima istanza per valutare ciò che sta realmente nel suo proprio interesse»²⁷, e con ciò fa spazio a quell'irriducibile differenza tra le prospettive dei parlanti alla quale soltanto l'effettiva partecipazione al discorso può rendere giustizia.

D'altra parte, (U) cerca di incorporare l'idea che gli «interessi», come ogni manifestazione della soggettività umana, siano articolati in termini simbolici, e quindi parte della selva inestricabile, e tuttavia abitata fin da sempre senza difficoltà alcuna, del «mondo vitale». Gli «interessi» derivano dall'elaborazione nel corso della comunicazione di «bisogni», «sentimenti» e «desideri» individuali. I caratteri di questo processo possono essere messi a fuoco a partire dall'analisi del «mondo soggettivo»²⁸, accennata nel capitolo precedente, che Habermas presenta in *Teoria dell'agire comunicativo*. Secondo questo modello, nemmeno gli interessi, che emergono nel mezzo di «situazioni» significative dal punto di vista pratico, possono essere concepiti come semplici *stati* in un qualche *spazio interiore* del singolo, e quindi come *elementi inafferrabili* dal punto di vista di chiunque non abiti questo *luogo*. Sebbene la filosofia della coscienza renda plausibile l'idea che «tutti i bisogni e interessi s[ia]no irrimediabilmente soggettivi» e quindi *irrazionali*, «questa concezione ignora o non riesce a tenere adeguatamente conto del fatto che al livello socio-culturale la “natura interna” è integrata in strutture intersoggettive di comunicazione»²⁹. Se il «mondo oggettivo» esiste soltanto come ciò su cui si può giungere a una conoscenza in comune con altri, il «mondo soggettivo» è accessibile a sua volta come ciò che può essere *messo in scena* di fronte ad altri, e in modo tale che essi riconoscano la veridicità della performance. Occorre concentrarsi su questo punto, cioè sul fatto che l'esposizione del proprio io agli altri è a sua volta orientata secondo criteri di validità, se si vuole comprendere in che modo sia possibile la riflessione razionale sugli interessi suggerita da McCarthy.

Nell'espone il modello dell'«agire drammaturgico», Habermas introduce indirettamente quella che chiamerà poi «pretesa di veridicità». Due aspetti sono importanti in questo senso:

²⁶ *Ivi*, p. 326, corsivi miei.

²⁷ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 76.

²⁸ Si veda p. 139 del capitolo secondo.

²⁹ T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., p. 315.

finché si tratta qui di opinioni o di propositi, la questione se qualcuno dice quel che pensa, è chiaramente una questione di veridicità. Questo non sempre avviene nel caso di desideri e sentimenti. In situazioni in cui conta la precisione dell'espressione, è talvolta difficile separare la questione della veridicità da quella dell'autenticità³⁰.

Credo che Habermas intenda sostenere che la metafora della *trasparenza dell'animo*, nel senso dell'effettiva esposizione di quello che uno «ha in mente», in contrapposizione al «nascondere le proprie vere intenzioni» o al «fingere certi sentimenti (piuttosto che far scoprire ad altri quello che si prova per davvero)», si riferisca a una sorta di *caso particolare* all'interno delle questioni di veridicità. Molto spesso queste si presentano sotto forma dell'esigenza di appurare le sfumature dei desideri propri o altrui («credo che lo voglia, ma forse non *così intensamente*»), come della particolare consistenza dei sentimenti di qualcuno («sono *veramente felice*»). Per questo la domanda se uno sia sincero con noi si confonde abbastanza spesso con quella se egli sia «sincero con se stesso», cioè se stia valutando adeguatamente le sue esigenze. Secondo Habermas, cioè, le persone comprendono i propri «bisogni» alla luce di «standard di valore»³¹: configurano ciò che deriva dalla loro interiorità sotto forma di «desideri» che ritengono *ben motivati* e di «sentimenti» *consonanti* con certe esperienze. Anche gli stati interiori sono nessi simbolici, nel senso che sono allo stesso tempo densi di *significato* - secondo l'accezione valutativa che Habermas ha conferito a questo termine - e intrinsecamente *comunicabili*.

Si ricorderà il ragionamento sulla capacità di riflessione dell'individuo che Habermas ha sostituito a quello tipico della filosofia della coscienza³². Nel contesto del «mondo soggettivo» questa idea si traduce nella supposizione che la persona, piuttosto che volgersi a se stessa per scorgere i suoi stati interiori - in qualche modo già *là dentro* da qualche parte -, si renda consapevole di quanto accade in lei assumendo l'atteggiamento con cui l'altro le si rivolge(rebbe). Lo *spazio interiore* è il risultato di un processo nel corso del quale

il linguaggio funziona qui al modo di un trasformatore. Gli episodi o gli stati interiori si trasformano in contenuti intenzionali in quanto nelle strutture dell'intersoggettività linguistica vengono inseriti processi psichici (quali sensazioni, bisogni e sentimenti): infatti soltanto in via riflessiva, cioè in quanto siano reciprocamente attese, si possono stabilizzare le intenzioni in modo che possano varcare il tempo. Le sensazioni, i bisogni e i sentimenti (inclinazione/avversione) vengono in tal modo trasformati in percezioni, desideri e godimenti [...]³³.

I desideri e i sentimenti - al contrario di quello che uno potrebbe credere se li concepisse come *eventi mentali* - sono dotati di significato (hanno un «contenuto

³⁰ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 167.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 72.

³² Si vedano le pp. 11-112, 148-151 del capitolo secondo.

³³ J. HABERMAS, *Nachwort*, in Id., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (prima edizione 1968), trad. it. di E. Agazzi, *Postscritto 1973* in Id., *Conoscenza e interesse*, trad. di G. E. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1983³ (il *Postscritto* non è presente nelle due edizioni italiane precedenti, che si riferiscono alla prima tedesca), p. 313.

intenzionale»): non a caso si desidera, così come si odia, ama, teme, sempre qualcosa (o qualcuno, o un certo insieme di circostanze). Questo è possibile soltanto laddove un parlante abbia appreso, nel corso della sua socializzazione in mezzo ad altri, a mettere in atto insieme a un partner scambi di prospettive reciproci. Grazie a relazioni del genere, almeno due parlanti connettono entrambi alla stessa azione il prodursi, come conseguenza giustificabile, dello stesso genere di rapporto intersoggettivo. Da questo punto di vista, più specificamente, comprendere i sentimenti di qualcuno che ci stia parlando di se stesso, e quindi *comprendere il significato* dei suoi enunciati espressivi, significa allo stesso tempo essere in grado di intendere come sarebbe il nostro rapporto con lui se *per davvero* egli si sentisse come dice di sentirsi - se la sua pretesa di veridicità/autenticità fosse giustificata. In buona sostanza, una persona si pone in relazione con la realtà in base ai suoi bisogni, che però sono comprensibili a loro volta (per lei e per chiunque altro) soltanto se vengono intesi alla luce di valori che la sua comunità ha articolato. Questo processo sta alla base della nostra possibilità di avanzare «espressioni valutative», ovvero enunciati che, secondo Habermas, «non sono semplicemente espressiv[i], non manifestano un mero sentimento privato, un bisogno, né rivendicano un carattere normativo vincolante, cioè sono conformi a un'attesa generalizzata di comportamento»³⁴, ma gettano una sorta di ponte tra i bisogni radicati nell'interiorità degli individui e i valori culturali alla luce dei quali essi in primo luogo li comprendono:

l'agente può spiegare di fronte a un critico, con l'ausilio di giudizi di valore, il suo desiderio di ferie, la sua preferenza per un paesaggio autunnale, il suo rifiuto del servizio militare, la sua gelosia nei confronti dei colleghi [...] Gli agenti si comportano razionalmente finché usano predicati quali saporito, allettante, strano, terribile, schifoso ecc. in modo tale che altri appartenenti al loro mondo vitale riconoscano in tali descrizioni le proprie reazioni a situazioni simili³⁵.

O, per dirla in altri termini, finché formulano espressioni valutative in modo tale da riferirsi a standard di valore attraverso i quali anche i loro partner socio-linguistici interpretano i loro bisogni. Se poi il legame che il parlante traccia tra i suoi bisogni e i valori culturali condivisi viene considerato adeguato da altre persone, queste potranno «riconoscere in quelle interpretazioni i propri bisogni»³⁶.

Ora, la logica del discorso pratico si innesta su questa riflessione, e la disputa su problemi etico-morali si apre soltanto *oltre* questo orizzonte di elaborazione interno a specifiche comunità. Perché i valori culturali attraverso i quali giudichiamo le situazioni non hanno *di per sé* un carattere pratico-normativo: essi possono soltanto «candidarsi per una materializzazione delle norme» qualora gli interessi individuali (o quelli di singoli gruppi di persone), e quindi le interpretazioni dei bisogni, al centro di un certo genere di situazione risultino (almeno inizialmente) in conflitto tra di loro³⁷.

³⁴ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 71. Si veda anche *ivi*, p. 76.

³⁵ *Ivi*, pp. 71-72.

³⁶ *Ivi*, pp. 166-167.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 161.

A questo punto si pone il problema di individuare quella norma che, se rispettata da tutti i coinvolti, avrebbe conseguenze tali che ciascuno potrebbe considerarle compatibili con i suoi interessi - vale a dire conseguenze tali che ciascuno riterrebbe soddisfarli i suoi bisogni, dopo essere giunto a una interpretazione adeguata dei bisogni stessi.

Il risultato della relazione tracciata tra «valutazioni», «interessi» e discorso pratico è che l'utilizzo del «principio di universalizzazione» come regola delle argomentazioni prevede la disponibilità di ciascun parlante a rivedere il modo in cui legge i suoi interessi alla luce di valori, e in particolar modo ad aprirsi a suggerimenti e obiezioni da parte di persone che appartengono alla comunità che ha articolato i valori di riferimento. Per questo «la descrizione in base alla quale ciascuno percepisce i suoi propri interessi deve necessariamente anche restare accessibile alla critica da parte di altri»³⁸. Si tratta di un aspetto che non è difficile comprendere a partire dalla nostra esperienza quotidiana di dibattiti su questioni pratiche: nel corso di una discussione sperimentiamo non di rado la percezione di una accresciuta consapevolezza riguardo a noi stessi - la sensazione di «capire soltanto adesso quello che intendevo» -. Altrettanto frequente è peraltro l'inquietudine che scaturisce dalla sensazione di aver travisato le nostre stesse intenzioni e valutazioni - «dunque non sapevo nemmeno io cosa intendessi veramente». Anche le esigenze che solleviamo per noi stessi e come autenticamente nostre sono formulate sempre fin dall'inizio come ciò che altri devono poter riconoscere: sottrarle al confronto equivarrebbe a renderle incomprensibili.

4. Un ulteriore aspetto fruttuoso del modello di dibattito pratico proposto da Habermas è strettamente connesso con la sua natura di graduale avvicinamento, aggiustamento e (a volte) parziale riformulazione delle prospettive dei parlanti. L'etica del discorso si fa infatti carico delle esigenze inizialmente sollevate dai singoli per quanto di *personale* si trova in esse. La scelta della norma corretta non consiste cioè in una *scematura* dei punti di vista individuali che, attraverso l'eliminazione del coinvolgimento con il quale ciascuno vive il problema, selezioni uno sguardo disinteressato su di esso. L'etica del discorso non procede mettendo da parte le aspirazioni dei singoli o cancellando le sfumature emozionali che tingono la loro relazione con la realtà, ma aspira a collocare le scelte a cui essi sono obbligati nel contesto dei loro piani di vita: a collegarle con la loro tensione, nei termini dell'etica classica, alla felicità. Anche per questo Habermas presenta l'imparzialità che caratterizza il punto di vista etico-morale come il risultato della *progettazione comune* di una realtà futura in cui vivere, piuttosto che del semplice scavalco dei conflitti tra individui. McCarthy puntualizza che

in questa costruzione, i voleri, bisogni, desideri e interessi individuali non devono - in effetti, non possono - essere esclusi, perché è precisamente a proposito di essi che si va in cerca di un accordo. Certamente, anche in questo modello un interesse che si dimostra meramente individuale è inservibile

³⁸ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 76.

come base per una legislazione universale. Tuttavia questa inservibilità non dipende dal fatto che esso sia un interesse, fin dall'inizio, ma soltanto dal fatto che non sia generalizzabile³⁹.

L'etica del discorso cerca di mettere in risalto che l'aspirazione individuale costituisce un ostacolo alla elaborazione di soluzioni condivise non nella sua veste di auto-promozione dell'individuo, ma piuttosto qualora persegua tale promozione a prescindere dal parere altrui. Questo spunto tende ovviamente a mitigare il sospetto riguardo alle possibili derive rigoristiche e oppressive nei confronti della sfera emozionale umana che un'etica disegnata secondo i criteri della ragione può sollevare. Ma assume una funzione ancora più significativa alla luce delle considerazioni che Habermas offre in opere precedenti a *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, che possono forse essere riassorbite anche nella formulazione matura della teoria.

Ne *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, secondo un quadro di riferimento marxista, l'etica elaborata da Kant viene indicata come un esempio della configurazione che la «morale universalistica», sviluppata dalla cultura borghese, può assumere all'interno di società a «capitalismo avanzato». Il contesto nel quale questa riflessione si colloca determina il suo significato più proprio: si tratta infatti di un esame delle componenti interne al complesso sociale capitalistico-borghese che tendono a produrne una «crisi di legittimazione»⁴⁰, in quanto contribuiscono a creare, riguardo alla soddisfazione di interessi, aspettative collettive che proprio l'ordine sociale in questione non può soddisfare⁴¹. In questo senso, per dirla in termini estremamente schematici, una «morale universalistica», consona a un modello di sviluppo socio-politico ed economico che travolge le modalità tradizionalistiche di giustificazione (anche) in ambito pratico, crea una spinta verso l'estensione inarrestabile ed inclusiva del discorso. Ma proprio questa forza propulsiva deve scontrarsi frontalmente con le esigenze di organizzazione gerarchica e di pianificazione burocratica della società borghese. In relazione ai problemi pratici percepiti dagli individui in questa realtà, Habermas si sofferma, seppur brevemente, proprio sul rigorismo dell'impostazione kantiana. Secondo il suo parere,

il limite dell'etica formalistica [...] si manifesta nel fatto che le tendenze inconciliabili con i doveri devono essere escluse dall'ambito moralmente rilevante e *repressé*; le interpretazioni dei bisogni che vigono di volta in volta a un livello accidentale della socializzazione, devono essere *accettate come date*. Non possono essere a loro volta fatte oggetto di un processo di formazione discorsiva della volontà⁴².

Nel quadro della concezione dello Stato borghese e liberale che Habermas adotta in questo periodo, l'accento posto dalle etiche razionalistiche sul dovere non risulta

³⁹ T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., p. 327.

⁴⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 30-36, 50-56.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 55, pp. 93 e ss.

⁴² *Ivi*, p. 99, corsivi miei.

tanto contrapporsi a impulsi *connaturati* all'esistenza umana individuale. Questa accentuazione svolge piuttosto la funzione, necessaria alla conservazione dell'ordine esistente, di impedire che formazioni simboliche di per sé perfettamente comprensibili e giustificabili - qualora si lasciassero i diretti interessati liberi di articularle pubblicamente -, possano essere utilizzate come argomenti significativi nel mezzo di dilemmi pratici. I bisogni non ancora riconosciuti, i desideri di coloro che sono esclusi dalla partecipazione sociale e politica, gli interessi di coloro la cui identità è oggetto di disprezzo sono direttamente derubricati a pretese *parziali*: come tali non fanno semplicemente parte del novero, stabilito una volta per tutte, delle *ragioni* che propriamente individuano *doveri*⁴³. La proposta di concepire il punto di vista pratico come tendenza a un indefinito allargamento nella considerazione di esigenze originali e reinterpretabili dovrebbe ovviare proprio a questa difficoltà⁴⁴.

Allo stesso tempo, questa natura situata dell'etica del discorso conferisce un aspetto peculiare al suo «formalismo»⁴⁵, cioè al fatto che essa lascia ai diretti interessati la decisione ultima riguardo a ciò che può divenire nello specifico oggetto di consenso. Il fatto che la determinazione del contenuto dell'accordo sia consegnata nelle mani dei diretti interessati sottolinea la necessità che l'accordo *sia dotato* di un contenuto⁴⁶. Proprio perché il principio (U) non determina di cosa effettivamente debbano parlare le norme che tutti gli interessati potranno considerare nel loro interesse, l'etica del discorso non suggerisce un'uniforme e generale estendibilità dell'approccio proposto a ogni questione di natura pratica che possa mai essere sollevata, quanto la sua infinita permeabilità ai più vari contesti di discussione, alle più diverse circostanze problematiche. Il principio (U) orienta un modello di confronto che è vuoto proprio in maniera da poter essere riempito nella maniera più adeguata alle esigenze di chi si trova a dibattere concretamente. Non può che essere così, secondo Habermas:

senza l'orizzonte del mondo vitale d'un determinato gruppo sociale, e senza conflitti d'azione in una determinata situazione, nella quale i soggetti partecipanti considerano proprio compito il regolamento consensuale di una materia sociale discutibile, non avrebbe senso voler condurre un discorso pratico. Gli oggetti e i problemi che "sono idonei" al dibattito sono determinati dalla situazione di partenza di un accordo normativo perturbato, alla quale i discorsi pratici si riferiscono sempre come a un antecedente. Pertanto questa procedura non è formale nel senso che faccia astrazione dai contenuti. Proprio in quanto è aperto, il discorso pratico dipende dal fatto che vi siano "inseriti" contenuti contingenti⁴⁷.

⁴³ Cfr. J. HABERMAS, *Von pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft* (Howison Lecture, Berkeley, 7-9-1988), in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., trad. it. di V.E. Tota, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in Id., *Teoria della morale*, cit., pp. 118-119.

⁴⁴ Cfr. anche il saggio J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), nella raccolta a cui dà il titolo, trad. it. *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in Id., *Teoria della morale*, cit., p. 142.

⁴⁵ J. HABERMAS, *Moral und Sittlichkeit : Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?* (1985), in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., trad. it. *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?* in Id., *Teoria della morale*, p. 8.

⁴⁶ T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., p. 330.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 115. Cfr. anche J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, nella raccolta citata a cui dà il titolo; trad. it. di E. Agazzi, *Coscienza morale e agire*

Una volta specificata la natura non sostanziale, ma sensibile al contesto, dell'etica del discorso, abbiamo di fronte un primo schizzo di ciò che caratterizza il *punto di vista* pratico-normativo secondo Habermas. Disponiamo cioè di una idea generale di cosa significhi porsi un problema del genere. Ma possiamo essere sicuri che proprio questa idea sia alla fine dotata di qualche *realtà*? Siamo certi di non essere vittime di un'illusione nel momento in cui ci fidiamo del *contenuto* dell'intuizione in questione? Può essere che l'idea di poter giungere a *sapere*, e in particolare grazie ad argomenti - per via *razionale* -, come regolare il nostro comportamento gli uni in relazione agli altri non sia a sua volta giustificabile. L'accusa di malcelato etnocentrismo, spesso sollevata nei confronti delle etiche universalistiche, può assumere questo significato: si obietta che il nostro presunto accesso alla conoscenza di ciò che è giusto o di ciò che è un bene altro non sia se non il frutto della nostra educazione in un contesto storico specifico - quello, ovviamente, dell'Europa occidentale e della parte del continente americano ad essa affine, con il loro bagaglio culturale illuministico. In questo senso (U) è *soltanto* una «regola d'argomentazione»: potrebbe essere considerato come un criterio da seguire qualora ci mettessimo a discutere con qualcuno riguardo alla soluzione di un conflitto di natura pratica. Esso ci indirizzerebbe nel mettere a fuoco quanto *dall'interno di questo confronto* può essere considerato *giustificato*. Ma che ne sarebbe di (U) se infine proprio l'idea di *discutere* su questioni pratiche risultasse inconsistente? In questo senso, «soltanto con la *fondazione* di questo principio-ponte saremo in grado di compiere il passo verso l'etica del discorso»⁴⁸. Forse la pragmatica universale ci offrirà gli strumenti adeguati per oltrepassare l'ostacolo.

comunicativo, in Id., *Etica del discorso*, pp. 129-130 e Id., *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, cit., p. 18.

⁴⁸ *Ivi*, p. 74; cfr. anche *ivi*, p. 104 e J. HABERMAS, *Auszug aus Wahrheitstheorie*, cit., trad. it. *Discorso e verità*, in J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980², p. 333.

1.b Giustificare l'intuizione sviluppata: quasi una fondazione trascendentale

1. La problematicità dell'impresa alla quale Habermas si accinge è riassunta dalle riflessioni di Hans Albert: secondo il suo parere, chi voglia trarre per via argomentativa dal significato di principi ultimi una teoria pratica sarebbe costretto o a procedere all'infinito nella catena delle relazioni che fondano una nozione sull'altra, o a interrompere in maniera arbitraria questa catena, o infine a cadere in una *petitio principii* definendo le basi del ragionamento secondo i risultati che vorrebbe trarne⁴⁹. Ma, secondo Habermas, queste non sono tutte le alternative a disposizione: la prospettiva legata alla pragmatica universale mette in luce una parte del problema che rischia di passare inosservata. Il presupposto dal quale trae la propria forza un discorso come quello di Albert è infatti che una argomentazione teorica, a prescindere dal tema specifico del quale si occupa, debba svolgersi secondo i canoni previsti dalla logica deduttiva: si tratterebbe di individuare il senso e il riferimento delle espressioni linguistiche attraverso le quali i *primi principi* sono formulati, e di trarre da esse le conseguenze necessarie. In sostanza, l'argomentazione si ridurrebbe a quel procedimento *semantico* (nel senso più tradizionale del termine)⁵⁰ di passaggio da una *proposizione* a un'altra che Habermas ha criticato come inadeguato alla comprensione del significato⁵¹, e soprattutto come poco illuminante rispetto a quelle forme di ragionamento umano che, lungi dal percorrere una catena di contenuti psichici o percezioni derivate dall'esperienza, funzionano grazie allo scambio linguistico. La dimostrazione filosofica non si trova a seguire la catena del pensiero o dell'evidenza, ma quella nella quale domande richiamano risposte.

Sotto questo punto di vista, un buon inizio per il nostro tentativo di giustificazione è costituito dall'alternativa offerta da Karl-Otto Apel. Ciò che questi chiama «fondazione trascendental-pragmatica»⁵² può essere riformulato, per dirla in termini molto generali, nella forma di un procedimento attraverso il quale si mostra, a una persona che avanzi un atto linguistico «Aa»⁵³ che si intenda refutare, che proprio il *compimento* di «Aa» - l'azione di pronunciare «a» di fronte a qualcuno - si basa implicitamente su regole che *contraddicono* «a»⁵⁴. Il passaggio cruciale consiste nel fatto

⁴⁹ Cfr. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen 1991 (quinta edizione, la prima è uscita nel 1968), trad. it. di E. Picardi, *Per un razionalismo critico*, il Mulino, Bologna 1974, p. 23.

⁵⁰ Si veda, di nuovo, la n.1 del capitolo secondo.

⁵¹ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 89.

⁵² K.-O. APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in Id., *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, vol. II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, trad. it. di G. Carchia, *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica: il problema di una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, in Id., *Comunità e comunicazione*, trad. parziale di *Transformation der Philosophie*, con un'introduzione di G. Vattimo, Rosenberg&Sellier, Torino 1977, pp. 243-251.

⁵³ Indico con le lettere (A, a, e via discorrendo) possibili sostituzioni delle variabili «Mp», utilizzate per rappresentare la struttura dell'atto linguistico: si vedano le pp. 130 e ss. del capitolo secondo.

⁵⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 90. Per una articolazione simile dell'argomento della «contraddizione performativa», si veda anche K.-O. APEL, *Das Problem der philosophischen*

che, se uno cerca di esplicitare la componente performativa «A», otterrà altri atti linguistici, formati a loro volta da una componente proposizionale e da una performativa: avrà a che fare con qualcosa come l'atto «Bb». E si può mostrare all'avversario scettico, argomenta Apel, che «b» contraddice «a». Da questo punto di vista, l'avversario cade in una «contraddizione performativa»⁵⁵: il fatto che egli si scontri con la razionalità della logica può essere colto con riferimento alla razionalità *intrinseca all'agire*. In un certo senso, non è che ciò che egli dica sia in sé contraddittorio: è piuttosto quanto egli fa a contraddire quello che dice - premesso che anche l'azione possa *significare qualcosa* in se stessa⁵⁶. Seguendo questo schema anche per i principi di natura pratica, si dovrebbe quindi cercare di mostrare all'avversario dell'etica del discorso, il quale si serve di atti linguistici per difendere la propria posizione, che è possibile esplicitare il significato di questi stessi atti in maniera tale da ricavarne la negazione di quanto sta dicendo. In senso più generale,

la richiesta fondazione del principio morale proposto potrebbe [...] assumere la forma che ogni argomentazione [di argomento pratico], quali che siano i contesti in cui viene svolta, si fonda su presupposti pragmatici, dal cui contenuto proposizionale si può derivare il principio di universalizzazione «U»⁵⁷.

Prima di esporre concretamente la sua giustificazione del principio (U), però, Habermas individua due errori dai quali il genere di ragionamento accennato deve guardarsi⁵⁸. Egli riprende innanzitutto il cenno già fatto all'inizio del saggio all'aggancio dell'argomentazione fondativa con l'esperienza quotidiana. La giustificazione trascendental-pragmatica trae la propria forza dal mostrare che, qualora vogliamo mettere in atto una certa pratica, non abbiamo *alternative praticabili* alle regole che essa presuppone in ogni caso. Ma ciò implica ovviamente che *la pratica stessa* sia insostituibile: come fa notare Peters⁵⁹, a poco vale la ricostruzione delle regole ineliminabili su cui si basa la *logica* della stregoneria, perché in molti contesti

Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des Kritischen Rationalismus, in B. KANITSCHIEDER (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis* (Festschrift für G. Frey), Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck 1976, trad. ingl. di K.R. Pavlovic, *The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language* in K. BAYNES-J. BOHMAN- T. MACCARTHY (eds.), *After Philosophy. End or Transformation?*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1987, pp. 275 e ss.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 89.

⁵⁶ Il che, come si ricorderà, è tutto ciò in cui consiste la pragmatica universale: si veda il paragrafo 3. del secondo capitolo. Credo che questo sia quanto emerge in sostanza dalla critica formulata da Wellmer in *Ethics and Dialogue*, cit., n. 85, pp. 249-251, quando sottolinea che, in fin dei conti, «potrebbe benissimo esserci una contraddizione qui, ma è una semplice contraddizione di tipo logico-semantic». Il punto finale al quale si giunge è pur sempre una contraddizione *tradizionale*, del genere «A e non-A», ma è in un atto, e non in una espressione linguistica *tout court*, che si rintraccia una componente del significato *esplicitabile in forma linguistica*. Il valore preciso di questo punto, e forse anche una possibile risposta a Wellmer, emergerà nel confronto con Apel.

⁵⁷ *Ivi*, p. 92.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 92-93.

⁵⁹ Cfr. R. S. PETERS, *Ethics and Education*, Allen & Unwin, London 1974 (prima edizione 1966), p. 115.

sociali proprio la stregoneria è stata eliminata di sana pianta. Nel contesto del progetto di Habermas, questo significa che occorre tenere conto della natura almeno *prima facie* molto circoscritta delle pratiche sociali sulle quali si concentra la strategia indicata, ovvero quelle argomentative⁶⁰. Lo scettico avrebbe buon gioco nell'osservare che, nella realtà quotidiana a tutti accessibile, ben pochi dilemmi di natura pratica vengono tematizzati attraverso lo scambio di ragioni pro e contro le varie scelte.

D'altra parte, il fatto che questo genere di giustificazione dipenda in misura determinante dalla *definizione* della pratica di riferimento deve metterci in guardia contro il rischio della *petitio principii*: nel tenere presente un tipo attentamente circoscritto di agire umano, dovremmo allo stesso tempo assicurarci di non utilizzare *già per la sua individuazione* quelle regole che vorremmo piuttosto *ricavare* da essa. Nel caso dell'etica del discorso, quindi, dovremo sforzarci di evitare di delimitare fin dall'inizio la discussione pratica come quel genere di argomentazione guidato dall'imparziale considerazione degli interessi dei coinvolti - che equivarrebbe naturalmente a presentare (U) come sostanza della scelta pratico-normativa *per definizione*. Vediamo in che direzione ci orientano questi avvertimenti.

2. Habermas riprende a questo punto la nozione di «situazione discorsiva ideale» che ha introdotto nei suoi saggi degli anni Settanta⁶¹. Egli ritiene infatti che, per quanto esistano in essa senza dubbio aspetti da chiarire maggiormente, e anche da modificare, la sostanza delle condizioni pragmatiche dell'argomentazione sia colta correttamente dalla definizione data in passato⁶². Pertanto, come si ricorderà, è possibile attribuire a ciascun parlante che entri in un confronto con i suoi simili la presupposizione che siano soddisfatte alcune condizioni ideali - nel senso che, nella maggior parte delle argomentazioni concrete, esse sono presupposte, ma non sussistono effettivamente. Così, come schematizzato da Alexy⁶³, ciascuno supporrà che ogni persona in grado di parlare e di agire possa entrare nel discorso, che ognuno dei partecipanti abbia la stessa possibilità di avanzare pretese dei tre generi previsti dalla pragmatica universale, e che in generale nessuno intervenga in maniera coercitiva per sospendere le condizioni di cui sopra. Nel contesto della modalità di giustificazione «trascendental-pragmatica» dell'etica del discorso, questi caratteri della «situazione discorsiva ideale» dovranno rientrare nel contenuto proposizionale degli atti linguistici con i quali è possibile chiarire la componente performativa delle argomentazioni avanzate dall'avversario scettico. In qualche modo, gli si dovrà mostrare che il fatto che egli *argomenti* a sfavore di (U) suggerisce implicitamente che

⁶⁰ Si faccia attenzione al fatto che le argomentazioni vengono definite dalla teoria dell'agire comunicativo in base alla categoria di «discorso» - e dimostrare che la discussione in ambito pratico è un «discorso» in questo senso è proprio l'obiettivo della strategia della «contraddizione performativa». Ma con ciò non è anche dimostrato che l'argomentazione su questioni pratiche sia anche un esempio ineliminabile di «agire comunicativo».

⁶¹ Si veda il paragrafo 4.b del secondo capitolo.

⁶² Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 103.

⁶³ Si veda la n. 313 a p. 182 del secondo capitolo.

abbia fatto propria una «anticipazione della situazione discorsiva ideale». Ma questo non basta: per il momento tutto quello che abbiamo è quanto emergeva nella conclusione del terzo capitolo riguardo al «discorso» *in generale*. Se si potesse dimostrare al nostro interlocutore che egli ha implicitamente accettato i presupposti in questione, tutt'al più gli/le si sarebbero presentate le condizioni di *una argomentazione qualsiasi*, e non di contenuto pratico-normativo. Per non parlare del fatto che, se si tiene in considerazione la prima delle ammonizioni premesse da Habermas alla sua proposta, non è affatto scongiurato il rischio che non solo il giusto e il bene non siano *necessariamente* da discutere secondo ragioni, ma che addirittura non lo siano *tout court*. Dobbiamo perciò individuare un elemento che sia specificamente proprio *del discorso*, ma *soltanto* quando esso verte su questioni pratico-normative. Habermas crede di poter affermare, in proposito, che noi «comprendiamo che cosa significa discutere ipoteticamente se certe *norme d'azione dovrebbero* essere adottate»⁶⁴. Habermas ritiene che questo sia «il senso (debole) della fondazione delle norme»⁶⁵, esattamente allo stesso modo in cui il rintracciare «ciò che sussiste» sia quello della dimostrazione delle descrizioni scientifiche e teoretiche sul «mondo oggettivo». O almeno, questo è quanto egli afferma dell'edizione del 1985 di *Etica del discorso*, modificando la sua esposizione in questo punto. La prima edizione presenta infatti una lettura differente del *contenuto* dei discorsi pratici: là Habermas affermava che «collegiamo con norme giustificate il senso che esse regolano materie sociali nell'interesse comune dei possibili soggetti coinvolti»⁶⁶. E, in base alle considerazioni che precedono di poche pagine questo passo, è subito chiaro che una soluzione del genere non può funzionare: Habermas sta formulando precisamente la *petitio principii* della quale ha appena denunciato il rischio, dato che qui la definizione del «discorso pratico» coincide manifestamente con il contenuto del principio di universalizzazione. In una delle più recenti esposizioni di questo ragionamento, nel 1991, Habermas si preoccupa invece di sottolineare che, come parlanti,

intuitivamente dominiamo il gioco linguistico dell'agire regolato da norme in cui degli attori agiscono conformandosi alle regole o deviando da esse, mentre *hanno diritti e doveri* che possono collidere tra loro e condurre a conflitti d'azione normativamente tutelati. Quindi sappiamo anche che le giustificazioni morali *risolvono un dissenso su diritti e doveri*, cioè sulla correttezza delle corrispondenti asserzioni normative⁶⁷.

In conclusione, ciò che la strategia habermasiana prevede quanto alla fondazione dell'etica del discorso è più o meno quanto segue. Se il discorso su problematiche di

⁶⁴ J. HABERMAS, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in Id., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, seconda edizione.

⁶⁵ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 139.

⁶⁶ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 103.

⁶⁷ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 139, corsivi miei. Ho affermato che Habermas «*si preoccupa di correre ai ripari*» perché in effetti sorge alquanto facilmente il dubbio che una definizione in base a «doveri e diritti» non di discosti per nulla, nel suo senso generale, da una in termini di «interesse comune». Il ragionamento non sembra procedere molto al di là della difficoltà sollevata.

natura pratica verte sulla ricerca di «ciò che dobbiamo fare», e se chiunque entri in una discussione ha già da sempre implicitamente fatto propri, attraverso le sue stesse azioni, i presupposti dell'agire volto all'intesa - cioè, ha già sempre intrapreso un *discorso*, allora chiunque entra in una discussione con altri in merito a questioni pratiche si è già impegnato a scegliere la norma corretta considerando se le conseguenze e effetti secondari derivanti dalla sua osservanza da parte di tutti sarebbero accettate da ciascuno in considerazione della soddisfazione dei suoi interessi. Con ciò si dovrebbe essere dimostrato che *ogniqualevolta sorgano dilemmi di natura pratica, questi possono essere risolti correttamente soltanto grazie a un dibattito che segua il principio (U)*: quest'ultima affermazione è la sostanza della teoria denominata «etica del discorso» - e ciò che, fino a *Fatti e norme*, Habermas chiamerà «Principio 'D'» o «principio dell'etica del discorso»⁶⁸.

In concreto, il progetto di Habermas consiste nel dimostrare a chi si opponga alla conclusione sopra accennata che, ogni qualvolta il critico sostiene una norma contraria all'etica del discorso, l'atto stesso di avanzare la pretesa di correttezza normativa per tale norma lo conduce in una «contraddizione performativa». L'esempio di Habermas⁶⁹ è quello di un parlante che esorti i suoi partner linguistici più o meno in questo modo:

(a) (Possiamo convincerci che) N è normativamente corretta

laddove «N» è una norma raggiungibile senza tenere conto del parere, o manipolando il parere, di parlanti A, B, C, ..., che sono colpiti dalle conseguenze di «N». Ho indicato tra parentesi quella che potrebbe essere considerata la componente performativa di (a): l'argomento di Habermas consiste nell'individuare tale componente e nel mostrare come essa presupponga le condizioni di una interazione

⁶⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 103-104. «D» per come se ne parla in *Etica del discorso*, cioè come «principio dell'etica del discorso», non deve essere confuso con «D» come «principio del discorso», introdotto in *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, trad. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e associati, Milano 1996, p. 131. Mentre il primo riassume il punto di vista habermasiano in ambito etico-morale (o meglio, come vedremo tra breve, *propriamente morale*), il secondo esplicita la prospettiva di parlanti che comprendano «esigenze post-convenzionali di fondazione». Nell'opera del 1992 Habermas indica come «D» il principio secondo il quale «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali». In pratica, «D» in *Fatti e norme* racchiude la consapevolezza, propria dei membri di mondi vitali razionalizzati in seguito a un processo di modernizzazione, che la validità di una norma sia in se stessa distinta dalla sua accettazione all'interno di una tradizione, o dal suo essere inglobata in una prassi consuetudinaria. Perciò «D» non fa ancora differenza tra quelle norme che hanno propriamente un contenuto morale, per la ricerca delle quali si deve seguire «U» (e che lo si debba fare è quanto sostiene il principio «D» *nella sua vecchia formulazione*), e quelle norme che vengono selezionate secondo le procedure giuridiche messe a punto dallo Stato liberal-democratico moderno - per le quali la regola da seguire è invece il cosiddetto «Principio democratico» (*ivi*, p. 134). Alle pp. 75 e ss. del capitolo tornerò su queste tematiche.

⁶⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 100-101.

discorsiva, che sono opposte a quelle previste da «N». Il sostenitore dell'etica del discorso si rivolgerà quindi all'avversario sostenendo qualcosa come

(b) Quando dici “possiamo convincerci che”, tu intendi che possiamo farlo tenendo in considerazione il parere di tutti i coinvolti nel dilemma pratico in cui ci troviamo

e aggiungerà:

(c) ma proprio «N» prevede che *non* si tenga in considerazione il parere di A, B, C, ..., che pure sono coinvolti nel dilemma pratico in cui ci troviamo

Con la sua partecipazione all'argomentazione pratica, chi pronuncia (a) ha *fin dall'inizio* accettato di escludere che (a) possa essere riconosciuta dagli altri parlanti all'interno del dibattito⁷⁰.

3. A questo punto, Habermas si trova a dover precisare quale valore generale possa essere attribuito alla giustificazione offerta per l'etica del discorso. Apel intende infatti il suo ragionamento trascendental-pragmatico come una vera e propria «fondazione ultima»⁷¹ della natura essenzialmente razionale - in quanto legata alla razionalità nella sua versione argomentativa e comunicativa - del punto di vista pratico-normativo. Egli esorta tra l'altro anche il collega e amico a «riconferire alla filosofia la sua genuina funzione fondativa, collegata alla difesa di pretese di validità universali *a priori* e autoreferenziali»⁷²: individuare una «contraddizione performativa» in un certo modo di agire, significa risalire propriamente alle condizioni di possibilità

⁷⁰ Solo di passaggio, si può notare che questa strategia non riesce a contrastare proprio il punto di vista dello scettico radicale in ambito pratico-normativo, che Habermas ha preso in considerazione come avversario rappresentativo. Anche se lo scettico concedesse il punto che ho indicato come controverso alla nota 69, cioè accettasse di dotare i discorsi pratici della direzione generale conferita ad essi da Habermas, egli non dovrebbe necessariamente *accettare di entrare* in un discorso pratico. Il problema sta nel fatto, già sottolineato, che alcuni presupposti possono essere ineliminabili per l'argomentazione, cioè il discorso, in generale, senza che quest'ultimo sia ancora connotato come discorso di natura *pratica*. Questo significa che lo scettico può rispondere all'argomento della «contraddizione performativa» osservando che egli ha bensì accettato tutti i presupposti necessari alla discussione, ma considera quest'ultima come un confronto sulla giustificazione del punto di vista pratico in generale, *prima* che ogni discorso propriamente pratico abbia luogo. Una dichiarazione come, ad esempio,

(d) (Possiamo convincerci che) N non è per niente una norma, ma l'espressione della profonda avversione che chi la pronuncia prova per un certo genere di comportamento

potrebbe *non* essere parte di un discorso *pratico*.

⁷¹ Cfr. K.-O. APEL, *L'apriori della comunità della comunicazione*, cit., p. 248.

⁷² K.-O. APEL, *Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in A. HONNETH- T. MCCARTHY- C. OFFE- A. WELLMER (eds.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, trad. it. di V. Marzocchi, *Fondazione normativa della “teoria critica” tramite ricorso all'etica del mondo della vita?*, in K.-O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità*, a cura e con una introduzione di V. Marzocchi, Guerini e associati, Milano 1997, p. 220.

incontrovertibili del discorso⁷³. Ma Habermas non ha alcuna intenzione di raccogliere questo suggerimento. Tutto ciò che egli ritiene di poter (e dover) offrire con la sua proposta di giustificazione è l'individuazione di quanto sta alla base di pratiche nelle quali *ci troviamo collocati*. Dimostrare che non potremmo assumere un'altra *posizione* è un compito che nemmeno la filosofia può portare a termine:

la constatazione di contraddizioni performative è in grado di identificare regole senza le quali il gioco dell'argomentazione non funziona: se in genere si vuole argomentare, non vi sono equivalenti di tali regole. Ciò dimostra la *mancaza di alternative* a queste regole per la prassi argomentativa, senza che però questa prassi stessa venga *fondata*⁷⁴.

Per comprendere a quale livello si situi questa divergenza tra Apel e Habermas, è utile confrontare l'approccio dell'uno e dell'altro al problema del rapporto tra enunciati scientifico-teoretici ed enunciati filosofici, e quindi in generale tra le cosiddette scienze empirico-sperimentali (tra le quali si collocano ad esempio la psicologia e la linguistica) e la filosofia. Apel ritiene che sia necessario tracciare una distinzione forte, di natura qualitativa, tra «pretese di validità *empiricamente generali*», che è possibile sottoporre a un controllo empirico con i metodi sperimentali delle scienze - così come, ad esempio, fa il linguista che verifica l'uso da parte di numerosi parlanti di certe espressioni -, e «pretese di validità filosoficamente universali»⁷⁵, la cui giustificazione «risiede nel fatto che, se non si presuppone la loro validità, l'istanza e il contenuto di senso del principio del controllo e della falsificazione empirici non potrebbero venire compresi»⁷⁶. In termini un po' grossolani, esistono enunciati che è possibile confermare o smentire, e che quindi devono essere considerati «fallibili», ed enunciati che, in quanto sono condizione della fallibilità dei primi, non sono passibili di contestazione. La loro negazione è semplicemente «priva di senso»⁷⁷: può essere presunta soltanto a condizione che l'intera pratica dell'argomentazione crolli su se stessa. Proprio questo è il nucleo della consapevolezza del parlante che, volgendosi alla componente di significato racchiusa nel suo *compiere* un determinato atto linguistico, coglie nella «contraddizione performativa» il segnale della condizione ultima inaggirabile del suo stesso agire.

Nel suo testo del 1973, al quale Habermas fa riferimento in *Etica del discorso*, Apel cerca di chiarire la natura di questa consapevolezza richiamandosi a Fichte⁷⁸, e individuando nella strategia fondativa del filosofo ottocentesco una anticipazione di

⁷³Cfr. *ivi*, pp. 220-221.

⁷⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 106; cfr. anche J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 201-202.

⁷⁵ K.-O. APEL, *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, trad. it. di V. Marzocchi, *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*, in K.-O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità*, cit., pp. 120-121.

⁷⁶ K.-O. APEL, *Fondazione normativa della "teoria critica"*, cit., p. 218.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ J. G. FICHTE, *Werke*, Meiner, Leipzig 1910, vol. IV, p. 419.

una «filosofia trascendentale “ricostruttiva”»⁷⁹. Quest’ultima consiste in un processo attraverso il quale il soggetto recupera, attraverso una «coecuzione e riesecuzione accorta»⁸⁰, quel principio normativo che ha già in precedenza guidato una sua azione, ma senza che egli lo cogliesse in quanto tale. Un atto che inizialmente viene eseguito in maniera, per così dire, automatica, e che un osservatore potrebbe considerare una porzione di «comportamento» - senza che d’altra parte chi lo esegue possa considerarlo in alcun modo -, diviene anche per l’attore una forma propria di «agire»⁸¹, alla cui base si pone un criterio alla luce del quale l’agire stesso può essere valutato.

Ora, questa riflessione di Apel rischia di suscitare immediatamente perplessità, come egli stesso sembra riconoscere quando mette in guardia sul fatto che «anche Fichte, come dimostra in particolare la sua ultima filosofia, non ha saputo staccarsi al presupposto di una metafisica (dell’“Io assoluto” di Dio in quanto fatto originario)»⁸². Qualora non si distaccasse troppo dalla tradizione dalla quale trae ispirazione, Apel rischierebbe seriamente di cadere nella difficoltà che l’Habermas di *Etica del discorso* gli rimprovera:

Apel [...] fonda, se vedo bene, la pretesa della pragmatica trascendentale alla fondazione ultima proprio su quella identificazione fra verità degli asserti e *esperienza vissuta della certezza* cui si può metter mano soltanto nella riesecuzione riflessiva di un atto antecedentemente eseguito in modo intuitivo, cioè soltanto nelle condizioni della *filosofia della coscienza*⁸³.

Proponendo l’individuazione dei presupposti dell’argomentazione come il frutto, per così dire, di una *ripetizione* mediante la quale l’attore dovrebbe ripiegarsi su se stesso, Apel rischia di far apparire la sua strategia come un ulteriore ricorso a quella forma di auto-oggettivazione dei *contenuti di coscienza* che vedeva protagonista il soggetto moderno. Per questo, nel rispondere a questo specifico passaggio di Habermas, egli deve dichiarare esplicitamente non solo di rifiutare questo modello, ma di offrire un punto di vista totalmente alternativo ad esso. Apel nega che alla base della sua argomentazione si trovino presunte esperienze *immediate*, cioè precedenti allo stadio della articolazione linguistica. Ciò a cui egli fa riferimento è piuttosto la «“certezza paradigmatica”, propria di un gioco linguistico e già linguisticamente interpretata, che, secondo lo stesso Wittgenstein, è una condizione di senso del discorrere»⁸⁴.

Da parte sua, Habermas continua a non essere convinto che sia necessario separare i due livelli dell’argomentazione e della conoscenza indicati da Apel. Nell’importante primo saggio di *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, egli narra il percorso di

⁷⁹ Cfr. K.-O. APEL, *L’apriori della comunità della comunicazione*, cit., p. 255.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Si vedano le pp. 101 e ss. del capitolo secondo.

⁸² Cfr. K.-O. APEL, *L’apriori della comunità della comunicazione*, cit., p. 255.

⁸³ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 107, corsivi miei.

⁸⁴ K.-O. APEL, *Fondazione normativa della teoria critica*, cit., p. 231.

un pensiero filosofico che da «assegnatore di posto» e «giudice supremo»⁸⁵ nei confronti delle altre modalità di conoscenza si trasforma oggi, più modestamente, ma mantenendo la propria fisionomia fondamentale, in un «sostituto provvisorio»⁸⁶ e «interprete mediatore»⁸⁷ nei confronti di quelle stesse discipline. L'epistemologia moderna si è presentata come sapere che, nel momento in cui rimetteva nelle mani delle scienze naturali, e più tardi in quelle delle scienze del mondo umano, la prerogativa dell'articolazione e del soddisfacimento delle pretese di verità proprie degli enunciati teoretici, definiva al contempo le condizioni alle quali tale prerogativa poteva essere esercitata. Stabilendo quei principi che sempre dovevano essere tenuti in considerazione perché l'impresa scientifica in quanto tale, se non gli specifici contenuti delle singole scienze, fosse giustificata, l'argomentazione filosofica tracciava i limiti invalicabili dei saperi, accollandosi volenterosamente il compito di *risistemarli* eventualmente nel loro ambito più appropriato in caso di *sconfinamento*. Il fatto che proprio questo ragionamento ritorni nella risposta alle obiezioni di Apel in *Delucidazioni sull'etica del discorso*⁸⁸, testimonia chiaramente che anche la fondazione trascendental-pragmatica come questi la intende finisce, secondo Habermas, per rientrare in questo modello. Anche la riflessione trascendentale linguisticamente rinnovata di Apel pretende per sé il ruolo di «giudice supremo» nei confronti di quegli enunciati empiricamente confermabili o falsificabili per i quali stabilisce i presupposti necessari.

Il punto più importante di questo discorso di Habermas è che l'impresa nella quale la filosofia moderna si è imbarcata non è semplicemente fallita. Piuttosto, essa di è dimostrata priva di valore e mal formulata in partenza:

la *filosofia pragmatica* e la *filosofia ermeneutica* pongono effettivamente in dubbio le pretese fondative e autofondative del pensiero filosofico, in modo più profondo di quei critici che si ponevano al seguito di Kant e di Hegel: abbandonano, infatti, quell'orizzonte nel quale si muove la filosofia della coscienza, con il suo modello conoscitivo orientato verso la percezione e la rappresentazione degli oggetti⁸⁹.

Qui compaiono in ultima analisi alcuni tra i risultati ultimi dello sforzo compiuto da Habermas nell'articolare una lettura adeguata della svolta linguistica. Da quest'ultima sgorga una consapevolezza specifica riguardo ai problemi di fondazione e giustificazione. Abbiamo visto come il fraintendimento che ha portato a mettere da parte le pretese di razionalità dell'agire diretto in senso pratico-normativo, e quindi al concentrarsi ossessivo della riflessione moderna sull'agire strumentale, consista nella lettura del sapere, in senso generale, come rapporto della coscienza con un mondo

⁸⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret* (1981), in Id., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, cit., tra. it. di E. Agazzi, *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *Etica del discorso*, cit., pp. 6-7.

⁸⁶ *Ivi*, p. 19.

⁸⁷ *Ivi*, p. 23.

⁸⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., pp. 199 e ss.

⁸⁹ J. HABERMAS, *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, cit., p. 13.

esterno predeterminato: in pratica, con la riduzione del sapere agli ambiti (e allo studio degli ambiti) «della percezione e della rappresentazione degli oggetti». I vicoli ciechi nei quali questa concezione ha condotto il pensiero moderno hanno giustificato l'idea, tipica della svolta linguistica nella sua versione pragmatica, che il sapere dipendesse invece originariamente dalle condizioni di una possibile intesa intersoggettiva, piuttosto che dal corpo a corpo tra soggetto e oggetto. E ciò trasforma profondamente questi due poli della relazione.

L'«oggetto», ormai ricondotto alle sue autentiche condizioni di possibilità, perde il suo carattere di feticcio, e assume il suo posto nel mondo della pratiche umane che funzionano secondo modalità molteplici, e dischiudono differenti possibilità d'esperienza. Ma con ciò scompare quell'acuta esigenza di giustificare il possibile rapporto con esso: evapora il problema di *stabilire i limiti* di un accesso al mondo da noi sempre in primo luogo separato - anche quando si tratta del *nostro* «mondo» interiore. Secondo Habermas,

il confronto astratto tra filosofia e scienza appartiene all'eredità architettonica di una filosofia della coscienza che pone come fondamentale la questione teoretico-gnoseologica di base. Dopo la svolta pragmatico-linguistica, invece, sono al centro dell'interesse le condizioni di una possibile intesa. Ma con ciò le scienze oggettivanti - in quanto forme di riflessione della nostra conoscenza di qualcosa che esiste nel mondo oggettivo - perdono la loro posizione speciale. Si ritirano nell'orizzonte di molteplici forme di conoscenza relative alla vita quotidiana e alle culture degli esperti, tra le quali la filosofia media nel ruolo di interprete senza doverle "fondare"⁹⁰.

Parallelamente la lotta della razionalità tesa a giustificare le proprie stesse pretese si rivela il frutto di un inganno. Concentrandosi sul funzionamento dei processi di intesa come fonti del sapere umano, la filosofia scopre la natura radicalmente intersoggettiva, e non auto-costitutiva, della riflessione che è carattere precipuo della razionalità. Non più rivolto all'impresa (disperata) di costituire/fondare se stesso, il pensiero incontra nella sua radice linguistica (o meglio, nello scambio linguistico tra parlanti) la possibilità della propria stessa correzione. Ma in questo modo la radice linguistica non sostituisce semplicemente le precedenti nozioni che rivestivano il ruolo di condizioni di possibilità del pensiero:

le dimensioni dell'agire e del parlare non devono venir semplicemente preordinate alla cognizione. La prassi intenzionale e la comunicazione linguistica assumono piuttosto un ruolo strategico-concettuale diverso da quello che nella filosofia della coscienza era toccato alla riflessione: esse conservano funzioni fondative ancora soltanto nella misura in cui per loro tramite viene respinto come ingiustificato il bisogno stesso della conoscenza dei fondamenti⁹¹.

«Tra discorsi e metadiscorsi "originari"», infine, «non esiste una gradazione gerarchica»⁹²: possiamo passare da argomentazioni filosofiche a ipotesi sui *fatti* all'interno dell'ambito di studio delle scienze - soprattutto nel campo delle scienze

⁹⁰ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 200.

⁹¹ J. HABERMAS, *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, cit., p. 14.

⁹² J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 201.

umane e sociali -, e viceversa, senza toccare il *fondo* o il *limite* determinato da presupposti fondamentali.

Qui, mi sembra, il discorso di Habermas rischia di essere frainteso. Nel sostenere l'interazione *sullo stesso piano* di filosofia e discipline empiriche, egli dà in effetti l'impressione di abbracciare quel «naturalismo ricostruttivistico della giustificazione della validità»⁹³ che Apel gli rimprovera. Habermas ritiene che la filosofia contemporanea si presenti sempre più, in primo luogo, sotto forma delle intuizioni di ricercatori impegnati in «scienze ricostruttive»⁹⁴: in certi momenti del loro lavoro, scienziati e intellettuali pongono domande *filosofiche* che aprono nuovi campi di ricerca *empirici*, o che addirittura inaugurano vere e proprie nuove discipline. Questo comportamento *eterodosso* non sarebbe raro, seppure non ovunque praticato: la teoria marxiana e la psicanalisi di Freud sono due esempi importanti di questi nuovi inizi. E i loro nuclei teorici centrali possono sia essere approfonditi, da un lato, sul piano della riflessione filosofica, sia essere indagati, dall'altro, attraverso l'ispirazione che offrono per ipotesi scientifiche. In questo senso la filosofia funge da «sostituto provvisorio» o, meglio, da «segnaposto», per le «scienze ricostruttive»: in alcune situazioni, essa *segnala* la possibilità di iniziare un certo genere di indagine, *rimanda* a possibili elaborazioni scientifiche che ancora non si sono presentate. Ma se non possiamo mettere in discussione le ipotesi filosofiche riguardo ai presupposti dell'agire comunicativo e del discorso, come Habermas dichiara senza mezzi termini, «in nessun altro modo diverso da quello con cui, ad esempio, un logico o un linguista mette in discussione la sue descrizioni teoretiche», tali ipotesi non si riducono direttamente a una porzione qualsiasi del contenuto delle scienze empiriche?

Credo una risposta possa essere colta tornando agli aspetti più peculiari della teoria habermasiana sulla capacità di auto-superamento della razionalità. Come si ricorderà, il decentramento del pensiero che pone in questione se stesso viene ricondotto, attraverso la costruzione della pragmatica universale, all'assunzione di una prospettiva sul sé che ogni singolo parlante può sempre praticare, a patto che abbia appreso ad *assumere la visuale di un altro* - in realtà, a vedere se stesso come uno che *può rispondere* alle domande che un altro gli pone⁹⁵. Con ciò Habermas tenta di incorporare nella sua analisi dello scambio linguistico quella nozione di «regola» che ha rintracciato in Wittgenstein. Il fatto che la riflessività del linguaggio coincida in ultima analisi con la sua capacità di veicolare relazioni sociali salva l'intuizione centrale riguardo alla natura della «competenza» linguistica: il fatto, cioè, che essa consista nella capacità del parlante di produrre sempre nuove azioni, di dare luogo a *performance*, laddove le descrizioni che possono essere offerte *di* quelle azioni sono a loro volta tali soltanto in quanto incorporate in azioni ulteriori.

Ora, proprio questo aspetto compare nel passo di *Etica del discorso* nel quale Habermas spiega per quale ragione non può accettare la posizione di Apel. Quando

⁹³ K.-O. APEL, *Fondazione normativa della teoria critica*, cit., p. 223.

⁹⁴ Si vedano le pp. 123 e ss. del capitolo secondo.

⁹⁵ Si vedano le pp. 149 e ss. del capitolo secondo.

opponiamo a un parlante con il quale stiamo discutendo dell'etica del discorso una «contraddizione performativa», ciò che propriamente facciamo è

- richiamare l'attenzione dello scettico, che presenta un'obiezione, su presupposti intuitivamente noti;
- dare una forma esplicita a questo sapere preteoretico, di modo che lo scettico possa riconoscere la sue intuizioni sotto questa descrizione; e
- verificare in base a contro esempi l'affermazione della mancanza di alternative ai presupposti espliciti avanzata dal proponente.

[Gli ultimi due passi] contengono manifestamente elementi ipotetici. La descrizione con cui un *know how* deve venir tradotto in un *know that* è una ricostruzione ipotetica *ex post*, che può riprodurre le intuizioni soltanto più o meno correttamente; perciò ha bisogno di una conferma maieutica⁹⁶.

Abbiamo visto in cosa consista il processo di «esplicitazione del sapere pre-teoretico» in questione: i parlanti possono in ogni momento focalizzare la loro attenzione sulla componente performativa di un atto linguistico⁹⁷. Così, nel mettere in pratica la strategia della «contraddizione performativa», analizziamo il significato della componente performativa dell'atto linguistico del nostro avversario scettico.

Ma ciò a cui giungiamo è un *atto* constativo: il fatto che teniamo in considerazione per i nostri scopi soprattutto la sua componente proposizionale non deve farci dimenticare l'ulteriore *performance* che dobbiamo sempre produrre nell'atto di riflessione. Il significato di quanto un parlante compie si radica nella possibilità di un'intesa che deve innanzitutto essere compresa come una *relazione*, cioè come il *rapporto* tra due poli irriducibili. Il fatto che Apel è ben disposto a riconoscere, che cioè il *know how* del parlante sia «già linguisticamente interpretato», presuppone anche - contrariamente a quanto egli vorrebbe ammettere -, che questo sapere non possa essere sviluppato se non come una domanda che prevede una risposta, o comunque una proposta fatta ad altri che attende una reazione. La consapevolezza di sé di un parlante che si prepara a rispondere ad altri sottintende la possibilità di una domanda ulteriore, e il prendere sul serio se stessi come oggetto di riflessione consiste nel non ritenere *scontata* la risposta di assenso dell'altro. Anche l'ipotesi sui presupposti fondamentali dell'argomentazione ha perciò bisogno di una «conferma maieutica»: è nello spazio nel quale si colloca la possibilità mai *producibile a piacere* dell'assenso altrui che *anche questa* ipotesi ha in sé un qualche significato. Secondo Habermas, i presupposti dell'argomentazione sono per davvero *inaggrabili*, per dirla come Apel, ma in maniera significativamente differente da come egli intende:

certamente, la conoscenza intuitiva di regole che i soggetti capaci di parlare e di agire devono adoperare per poter partecipare ad argomentazioni in genere, in certo quale modo non è fallibile - ma lo è certo la nostra ricostruzione di questo sapere preteoretico e la pretesa di universalità che vi connettiamo. La *certezza* con cui pratichiamo il nostro sapere di regole non si trasferisce alla *verità* delle proposte di ricostruzioni di presupposti ipoteticamente universali⁹⁸.

⁹⁶ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 108, corsivo mio.

⁹⁷ Si veda la p. 150 del capitolo secondo.

⁹⁸ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 108.

La nostra conoscenza implicita delle regole è dotata di quella «certezza» attraverso la quale Habermas ha identificato la nostra presenza nel mondo vitale. La capacità di partecipare all'agire comunicativo, così come ai discorsi, dipende cioè dalle fittissime relazioni, situate nello spazio e nel tempo, che abbiamo stabilito con altri insieme ai quali ci siamo formati e siamo cresciuti⁹⁹. Assumendo nei nostri confronti il ruolo di interlocutori o interlocutrici, essi ci hanno *richiesto* di diventare quello che siamo - cioè a nostra volta parlanti capaci di prendere posizione in uno scambio linguistico. Non possiamo raccogliere in un solo atto di riflessione la «certezza» insita in questa competenza nella stessa misura in cui non possiamo recuperare a partire da noi stessi quella costituzione personale che è stata possibile soltanto *a partire da altri*. Ciò che possiamo fare è tematizzare in modo parziale la competenza in questione: articolare enunciati che possiamo sostenere come *veri*, e che proprio per questo si espongono al rischio della confutazione. Habermas rimane fermo nella convinzione che

l'autoreferenzialità dell'analisi certamente centrale delle presupposizioni argomentative generali, *che noi possiamo eseguire solo in quanto partecipanti all'argomentazione*, non assicura all'attività filosofica quell'autarchia e infallibilità che Apel associa all'idea della fondazione ultima¹⁰⁰.

Un'ultima conseguenza importante di questa posizione di Habermas consiste nel modo in cui egli ritorna al primo dei rischi già indicati in relazione alla strategia trascendental-pragmatica. Anche se avesse riconosciuto come valide le osservazioni esposte finora a proposito dell'etica del discorso, il nostro avversario scettico potrebbe non darsi per vinto. A questo punto potrebbe semplicemente *rifutare l'argomentazione* come modalità di soluzione dei problemi di natura pratica - o forse di qualsiasi genere di problema. A chi proponga le sue espressioni linguistiche come enunciati privi di qualsiasi intento di convincimento nei confronti di interlocutori, sembra per definizione impossibile offrire una risposta convincente. Anche Apel considera tra l'altro questa possibilità. Ma gli atteggiamenti dei due teorici dell'etica del discorso divergono anche qui in modo significativo, non solo in materia di soluzioni per il problema, ma addirittura nella sua interpretazione.

Apel ritiene che a questo punto il ragionamento del sostenitore dell'etica del discorso debba fermarsi. Tuttavia, secondo il suo parere, ciò non rappresenta minimamente una *sconfitta*: dato che la modalità argomentativa è l'unica strada disponibile per chi

⁹⁹ Questo è anche il punto che mi sembra possa rispondere alla questione, sollevata da Wellmer, se la «contraddizione» che Apel e Habermas pongono al centro del loro ragionamento sia per davvero «performativa» (si veda la n. 56 di questo capitolo). Per divenire oggetto di dibattito tra parlanti, la componente performativa deve passare per quella articolazione in termini linguistici alla quale internamente rimanda. Il mezzo per il quale la contraddizione viene colta non può che essere, *semantico* - nel senso, proprio della pragmatica universale, per cui il contenuto semantico tradizionale rimanda a quello pragmatico, e viceversa - e quindi inestricabilmente legato alle modalità molteplici e storicamente determinate nelle quali la realtà è ordinata e resa già sempre familiare in un mondo vitale. Anche quando l'oggetto della loro riflessione sono i presupposti del loro stesso agire, i parlanti non possono che dare forma ad essi attraverso i codici e i quadri concettuali che sanno già in qualche modo usare grazie alla familiarità con pratiche quotidiane.

¹⁰⁰ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 201, corsivo mio.

voglia esporre una qualsivoglia opinione, il passo indietro dello scettico *non è affatto una mossa valida*. Ciò emerge chiaramente se si considera il commento di Apel alla posizione, opposta, di Habermas:

sorprendentemente Habermas [...] scorge proprio in ciò [cioè nel “ritiro dall’argomentazione”] un argomento a favore del fatto che lo scettico non possa venire contraddetto argomentativamente - *come se quest’ultimo potesse sottrarsi pienamente al discorso e tuttavia, al contempo, far valere in qualche modo la posizione scettica*¹⁰¹.

Ma quest’ultima, fuori dalla discussione, non è nemmeno *propriamente* una posizione. Per comprendere ciò che Apel intende effettivamente, credo che sia utile tornare alla sua esposizione del problema in *L’apriori della comunità della comunicazione*. È interessante osservare che là Apel si serve esplicitamente dell’argomento di Wittgenstein sull’impossibilità di un linguaggio privato, e per di più interpretandolo *in maniera molto simile* a come Habermas ha fatto nelle sue *Gauss Lectures*¹⁰². Apel dichiara che

non si può controllare la validità logica degli argomenti, senza presupporre in linea di massima una comunità di pensatori capaci della comunicazione e della formazione del consenso intersoggettivi. Perfino il pensatore di fatto solitario può esplicitare e controllare la sua argomentazione solo in quanto è in grado, nel «colloquio» critico «dell’anima con se stessa» (Platone), di interiorizzare il dialogo di una potenziale comunità dell’argomentazione. Qui è chiaro che la *validità* del pensiero solitario dipende per principio dalla giustificazione delle asserzioni linguistiche nella comunità attuale dell’argomentazione. Uno non può seguire una regola «da solo» e procurare validità al suo pensiero nel quadro di un «linguaggio privato»; piuttosto questo pensiero è per principio pubblico. Interpreterei così, nel nostro contesto, la nota tesi di Wittgenstein¹⁰³.

Proprio questo argomento viene richiamato nel punto in cui si ipotizza la reazione finale dello scettico. Ciò che rende l’uscita dall’argomentazione una *non-mossa* (e quindi una resa dell’avversario al sostenitore dell’etica del discorso, e non viceversa), è proprio il fatto che chi la compie *non tiene conto dell’argomento* dell’impossibilità del linguaggio privato. Riguardo a un fraintendimento del genere, dichiara Apel,

bisogna a mio avviso rimandare - nel senso d’una radicalizzazione trascendental-filosofica dell’ultimo Wittgenstein - al fatto che chiunque *agisca* appena *significativamente* - chiunque, ad esempio, prenda al cospetto di un’alternativa una decisione con la pretesa dell’auto-comprensione - presuppone già implicitamente le condizioni logiche e morali (che noi dobbiamo ancora accertare) della comunicazione critica¹⁰⁴.

¹⁰¹ K.-O. APEL, *Fondazione normativa della “teoria critica”*, cit., n. 59, p. 228.

¹⁰² Si veda il sotto-paragrafo 2.c del capitolo secondo.

¹⁰³ K.-O. APEL, *L’apriori della comunità della comunicazione*, cit., p. 238. Si vedano comunque anche *Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»*, in Id., *Transformation der Philosophie*, cit., vol. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, trad. it. di G. Carchia, *Lo sviluppo della “filosofia analitica del linguaggio” e il problema delle scienze dello spirito* in Id., *Comunità e comunicazione*, cit.

¹⁰⁴ K.-O. APEL, *L’apriori della comunità della comunicazione*, cit., p. 251.

Ora, pur conferendo più o meno lo stesso significato generale al ragionamento dell'autore delle *Ricerche Filosofiche*, Habermas trae da esso, in questo contesto, conclusioni differenti riguardo alla possibilità di giustificazione dell'etica del discorso. La decisione dello scettico, afferma, non può essere presa alla leggera: egli «non avrebbe certo l'ultima parola, ma rimarrebbe per così dire nel suo diritto - affermerebbe tacitamente e con forza la sua posizione»¹⁰⁵. Chi sostenga l'etica del discorso, a questo punto, può offrire soltanto una riflessione che non conta come argomento conclusivo. Egli può cioè notare che l'argomentazione dalla quale ci si può ritirare è pur sempre radicata in un mondo vitale che si riproduce attraverso l'agire volto all'intesa: anche lo scettico è parte di questa realtà, per il semplice fatto di aver acquisito in relazione con i suoi simili un linguaggio che continua ad usare nella sua vita quotidiana, anche qualora rifiuti risolutamente ogni discussione razionale. Di certo, egli potrebbe ritrarsi anche dal modo di vivere simbolicamente strutturato. Ma questa non è davvero una scelta praticabile: semplicemente non si ha «la possibilità di optare per una uscita a lungo termine dai contesti dell'agire orientato verso l'intesa, che significherebbe il ritrarsi nell'isolamento monadico dell'agire strategico - o nella schizofrenia e nel suicidio»¹⁰⁶.

Occorre non farsi trarre in inganno dal fatto che Apel sostenga a sua volta che, ritirandosi dalla comunità della comunicazione, l'individuo finisce per condannarsi a un'autodistruzione che «si può confermare [...] nel senso della psicopatologia clinica»¹⁰⁷: egli stesso sottolinea che «Habermas impiega questo o simili argomenti in un senso profondamente diverso»¹⁰⁸ dal suo. L'impossibilità per il parlante di separarsi dall'uso volto all'intesa di un linguaggio che solo in questo uso ha avuto origine - un fatto che, dal punto di vista dell'individuo, si manifesta nell'indispensabilità di relazioni di reciproco riconoscimento anche solo per l'acquisizione di un linguaggio - deriva dalla stessa intuizione riguardo alla natura «pubblica» del linguaggio. Ma Habermas rimane fedele, in ultima analisi, all'idea che l'intesa «non è una concordanza [*Übereinstimmung*] delle opinioni, ma della forma di vita»¹⁰⁹. Apel concepisce il discorso come il luogo dal quale è possibile infine, allo stesso tempo, «nutrire serie preoccupazioni a riguardo della situazione dello scettico esistenziale»¹¹⁰ e tenere fermo all'argomento del linguaggio privato. Habermas sa di poter svolgere proprio quest'ultimo argomento soltanto ancora *all'interno di una condizione intersoggettiva* nella quale lo scettico, pur solamente «con il suo semplice comportamento»¹¹¹, continua a interrogarci.

¹⁰⁵ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 110-111.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 114.

¹⁰⁷ K.-O. APEL, *L'apriori della comunità della comunicazione*, cit., p. 251.

¹⁰⁸ K.-O. APEL, *Fondazione normativa della "teoria critica"*, cit., p. 229.

¹⁰⁹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, §241, p. 117; si veda p. 119 del capitolo secondo.

¹¹⁰ K.-O. APEL, *Fondazione normativa della "teoria critica"*, cit., n. 59, p. 228.

¹¹¹ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 110. Posso accennare qui soltanto di passaggio l'interessante conclusione di Habermas riguardo all'esigenza profonda che guida il pensiero di Apel. Egli traviserebbe l'essenziale domanda riguardo alla natura in generale significativa del punto di vista

4. Un ultimo sguardo d'insieme allo schizzo dell'etica del discorso appena tracciato ci riconduce al quesito lasciato in sospeso alla fine del capitolo precedente. Le considerazioni riguardo alla natura intrinsecamente dialogica del principio (U), così come la giustificazione di quest'ultimo nei termini delle condizioni dell'agire volto all'intesa, specificano il senso della frequente dichiarazione di Habermas riguardo al «cognitivismo»¹¹² dell'etica del discorso. Questo aspetto, almeno nelle intenzioni di Habermas, si coordina allo stesso tempo con la generale vocazione *anti-realistica* della teoria pratica in questione. Il fatto che la norma che viene alla fine selezionata come corretta nel mezzo del discorso sia effettivamente tale *coincide* infatti con il suo essere il punto di convergenza delle riflessioni dei parlanti: la sua validità discende dalla natura comune del punto di vista al quale i singoli accedono nell'accettarla. Habermas sostiene che non esista *prima* dell'entrata all'interno del discorso pratico *qualcosa da sapere* riguardo ai problemi in ballo: con ciò crede di poter riassumere quanto di giusto è racchiuso nella constatazione dei sostenitori del soggettivismo etico, ovvero il fatto che non esistono *oggetti*, né *proprietà*, che il giudizio pratico dovrebbe individuare. Allo stesso tempo, i presupposti indispensabili del discorso offrono una guida per una decisione giustificata riguardo ai comportamenti da tenere in un contesto pratico-normativo controverso:

la correttezza normativa io la intendo come pretesa di validità *analoga* alla verità. In questo senso noi parliamo anche di un'etica *cognitivistica*. Questa deve poter rispondere alla domanda sul modo come si possano fondare gli enunciati normativi¹¹³.

L'analogia indicata consiste in particolare nel fatto che «le norme si presentano con una pretesa binaria di validità, e sono o valide o invalide; a proposizioni normative - così come a proposizioni assertorie - possiamo dire soltanto «sì» o «no» (oppure astenerci dal giudizio)»¹¹⁴. Infine, l'idea che «un volere razionale [...] [sia] inestricabilmente legato a processi di comunicazione nei quali un volere comune è sia

pratico-normativo per gli esseri umani, interpretandola come una richiesta *teoretica* riguardo alla *giustificazione* di tale punto di vista. Alla radicale domanda «perché mai dovrei essere buono, o morale?», Apel cerca di offrire risposte contenenti argomenti. Ma secondo Habermas, in ultima analisi, soltanto relazioni *intatte* con altre persone possono colmare il vuoto aperto da questo interrogativo - laddove possono, cioè qualora esperienze umane *fallimentari* non abbiano compromesso la presenza in mezzo ai propri simili di chi si pone la domanda radicale. Si vedano a titolo d'esempio K.-O. APEL, *Fondazione normativa della "teoria critica"*, cit., pp. 229-230, J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., pp. 196-197 e J. HABERMAS, *A Philosophico-Political Profile*, in "New Left Review", 151 (1985) 1, p. 92 («da teoria morale procede ricostruttivamente, in altre parole dopo l'evento. Aristotele era nel giusto con la sua opinione che le intuizioni morali chiarificate dalla teoria devono essere state acquisite altrove, in processi di socializzazione più o meno riusciti»).

¹¹² Si veda ad esempio J. HABERMAS, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, cit., p. 8.

¹¹³ J. HABERMAS, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, cit., pp. 7-8, primi due corsivi miei. La traduzione è leggermente variata (ho introdotto il termine «enunciati» al posto di «asserzioni») al fine di rendere la terminologia omogenea con quella che ho utilizzato finora.

¹¹⁴ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 303.

“scoperto” che “formato”¹¹⁵ dovrebbe bastare a recuperare la tenacia delle nostre prese di posizione quotidiane riguardo a «responsabilità», «colpe», «meriti», e molte altre nozioni affini. In pratica, il nostro affidamento su quella che, più o meno influenzati dall'approccio della filosofia della coscienza, riconosciamo come la *verità* dei giudizi pratici. Del resto, anche la controversia con Apel ha portato porta gradualmente in primo piano la nozione di *verità*¹¹⁶. Questo aspetto sarà al centro del confronto tra Habermas e Putnam.

2. Declinazioni dell'antirealismo etico-morale: Putnam contro Habermas

Il perno del ragionamento attraverso il quale Putnam mette in luce le difficoltà legate all'etica del discorso consiste in una riflessione, in gran parte implicita nei testi dedicati ad Habermas¹¹⁷, ma al centro del pensiero del filosofo statunitense, riguardo alla nozione di verità- o meglio, a quella che Habermas chiamerebbe «validità». A questo nucleo fondamentale si allaccia la critica al carattere della posizione del collega tedesco che Putnam considera assolutamente implausibile: la separazione tra «norme» e «valori», tra «le *questioni morali* che possono per principio venir decise razionalmente sotto l'aspetto della capacità di universalizzare interessi o della *giustizia*» e le «*questioni valutative*, che si presentano sotto l'aspetto più generale quali questioni della *vita buona* (o dell'autorealizzazione) e che sono accessibili a una discussione razionale soltanto

¹¹⁵ T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., p. 127.

¹¹⁶ Nel periodo che segue immediatamente la pubblicazione di *Theorie* e di *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Habermas osserva: «forse il disaccordo tra Apel, Kuhlmann e me si concentra non sul fallibilismo, ma sulla teoria della verità» (J. HABERMAS, *Entgegnung*, in A. HONNETH- H. JOAS (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, trad. ingl. di J. Gaines e D.L. Jones, *A Reply*, in *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, Polity Press, Cambridge 1991, p. 232).

¹¹⁷ I più importanti saggi di Putnam sull'etica del discorso sono H. PUTNAM, *Values and Norms* (una relazione presentata a Francoforte nel 1999, in occasione della conferenza per il settantesimo compleanno di Habermas), pubblicato con il titolo *Werte und Normen*, in L. WINGERT-K. GÜNTHER, (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, e con il titolo *Values and Norms*, in Id., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002 (la trad. it. di G. Pellegrino, *Valori e norme*, si trova in H. PUTNAM, *Fatto/valore. Fine di una dicotomia*, con una prefazione di M. De Caro, Fazi, Roma 2004); H. PUTNAM, *Antwort auf Jürgen Habermas*, in M.-L. RATERS-M. WILLASCHEK (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, trad. spagnola di J. Vega Encabo e F. J. Gil Martín, *Respuesta a Jürgen Habermas*, in H. PUTNAM- J. HABERMAS, *Normas y valores*, Trotta, Madrid 2008. Per altri passi di Putnam relativi ad Habermas si vedano H. PUTNAM, *A Reconsideration of Deweyan Democracy* in Id., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass.) 1992, trad. it di M. Di Francesco e S. Marconi; H. PUTNAM, *Prefazione* a H. PUTNAM-T. COHEN-P. GUYER (eds.), *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas Tech University Press, Lubbock 1993; H. PUTNAM, *Ein Deutscher Dewey*, “Neue Züricher Zeitung”, 12.133 (13 June 1999).

all'interno dell'orizzonte non problematico di una forma di vita storicamente concreta o di una condotta di vita individuale»¹¹⁸.

Come vedremo, Habermas ha modificato nel corso degli anni il suo resoconto dell'articolazione tra i due generi di problemi, ponendone in luce gradualmente aspetti differenti. La distinzione compare tuttavia in tutti i suoi testi di filosofia pratica, e in tutte le riflessioni politiche dedicate ai presupposti normativi dell'ordinamento statale e della vita democratica. In senso molto generale, lo schema regolarmente sotteso alla sua trattazione differenzia i dilemmi trattabili secondo le dinamiche più proprie alla razionalità, nella sua interpretazione comunicativa, rispetto a quelli che, su vari livelli e per ragioni differenti, risultano refrattari all'esame critico reso possibile dal discorso. I «valori», a prescindere dai cambiamenti per i quali questa nozione è passata nel pensiero habermasiano, mantengono una dimensione, per così dire, *meno che cognitiva* nell'etica del discorso, come sottolineato provocatoriamente dall'osservazione che riassume il punto di vista di Putnam sul problema: «Jürgen, nella tua teoria i valori - in quanto contrapposti alle "norme" - sono non cognitivi come per i positivisti»¹¹⁹. Un fatto, questo, che si ripercuote significativamente sull'articolazione da parte di Habermas del complesso rapporto tra etica e politica, tra i processi di interazione linguistica e integrazione sociale all'interno delle sfere pubbliche e l'assetto istituzionale degli Stati liberal-democratici.

L'accessibilità alla razionalità comunicativa della sfera pratica, in tutte le sue frastagliate articolazioni, viene letta da Putnam in relazione al rapporto che tale razionalità intrattiene con la nozione di *verità/validità*, e con la trasformazione che Habermas ha cercato di produrre, in sintonia con un parte consistente della riflessione novecentesca, nella riflessione filosofica e nella ricezione pubblica dei modelli umani di *conoscenza*. In questo senso, lo sfuggente rapporto tra le pratiche nelle quali tale conoscenza si concretizza e l'«anticipazione di una situazione discorsiva ideale» si colloca più che mai al centro dell'attenzione. Nelle prossime pagine, approfondendo le indicazioni di Putnam sulle logiche dell'etica del discorso, offrirò alcune ipotesi riguardo ai modi in cui può essere declinata la proposta habermasiana di una «teoria consensuale» anche per la correttezza normativa. Questa trattazione cercherà di evidenziare - anche sulla scorta dei critici di Habermas che hanno utilizzato un approccio analogo nei confronti del suo pensiero - alcune importanti aporie. Tenterò di riportare alla luce le radici di queste aporie nel paragrafo successivo, attraverso l'esposizione dell'ipotesi interpretativa generale di Putnam riguardo alla teoria della razionalità comunicativa.

¹¹⁸ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 119-120.

¹¹⁹ H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., p. 125.

2.a La «situazione discorsiva ideale» come criterio della correttezza normativa

2.a.1 Condizioni di comunicazione perfette

1. Una teoria consensuale della correttezza normativa, secondo lo schema rintracciato nell'esposizione dell'etica del discorso, prevede che la validità di una norma coincida con il suo essere «nell'eguale interesse di tutti i possibili interessati»¹²⁰, laddove quest'ultimo carattere deve essere inteso come ciò su cui convergerebbero i parlanti in una «situazione discorsiva ideale»¹²¹. Come il consenso in queste ipotetiche condizioni dovrebbe indicare, almeno in base a quanto sembrano suggerire i testi di Habermas negli anni Settanta, che un enunciato descrittivo riporta «ciò che sussiste», così una intesa in qualche modo analoga dovrebbe specificare che un certo enunciato normativo è consono a «quanto è nell'interesse di tutti».

Al fine di specificare questa formula ancora estremamente generica mi servirò di un esempio di dilemma pratico descritto da Putnam in *Valori e norme*. Egli sviluppa in relazione ad esso alcune possibili declinazioni della posizione argomentata da Habermas. Siccome si tratta di un caso che appare immediatamente difficile da affrontare secondo le modalità previste dall'etica del discorso, grazie ad esso dovrebbe risaltare il legame tra ciascuna interpretazione offerta della nozione habermasiana di correttezza normativa come accettabilità nella «situazione discorsiva ideale» e l'esclusione, ad essa riconducibile, di certi problemi pratici da una vera e propria *trattazione razionale*. In questo modo potremo sia confrontare tale esclusione con le nostre intuizioni quotidiane in materia, sia chiederci se la lettura della «situazione discorsiva ideale» ogni volta tracciata trattenga il contenuto più proprio dell'etica del discorso. Consideriamo quindi la situazione seguente:

un padre commette delle crudeltà psicologiche molestando suo figlio, ma nega (o perché ottuso oppure a causa di una vena di sadismo) che le lacrime del bambino siano “serie” veramente. “Deve imparare a prenderle”, dice il padre¹²².

Immaginiamo che all'interno della comunità alla quale padre e figlio appartengono venga sollevato il problema dell'accettabilità di comportamenti del genere. Le persone della cerchia in questione intraprendono un dibattito, cercando di comprendere le conseguenze e gli effetti secondari prevedibili dell'assunzione, all'interno della prassi di ogni giorno, di norme che autorizzino l'*approccio educativo* in questione, così come di altre che lo proibiscano. La domanda che Putnam si pone è: possiamo rappresentare l'arrivo, da parte delle persone coinvolte in questo dibattito, alla conclusione che «un comportamento come quello del padre è scorretto» come l'oggetto di un consenso in una «situazione discorsiva ideale»? E se è così, cosa si intenderà precisamente per «situazione discorsiva ideale»?

¹²⁰ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 135.

¹²¹ Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 324.

¹²² H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., pp. 140-141.

Una prima ipotesi interpretativa prevede che questa nozione indichi un genere di consenso tale che la soluzione da esso delimitata risulterebbe quella corretta. In una «situazione discorsiva ideale», sempre presupposta intuitivamente dai parlanti, per quanto concretamente irrealizzabile, si darebbero le *condizioni sufficienti* alla validità delle scelte sul piano pratico. Putnam illustra questa lettura ipotizzando che la soluzione corretta consista in ciò che potrebbe essere concluso dai parlanti attualmente coinvolti nel dibattito, qualora essi sapessero assumere, ipoteticamente, un atteggiamento, per così dire, *perfettamente comunicativo*. Sotto questo punto di vista, un'analisi adeguata delle conseguenze sugli interessi delle persone coinvolte richiederebbe non soltanto un impegno di ciascuno riguardo alla parità di accesso al discorso per ciascun altro, ma anche qualcosa come una comprensione della specifica sensibilità di ciascun coinvolto da parte degli altri, o forse la capacità di avvertire in qualche modo i bisogni, sentimenti e desideri altrui - e anzi, di più persone diverse allo stesso tempo. La nozione di «interesse», così come il carattere di «essere nell'interesse di tutti i coinvolti», indicati all'interno del principio (U), assumerebbero in qualche modo un significato molto più ampio rispetto a quello tendenzialmente *opportunistico* che gli attribuiamo comunemente. Il che sembrerebbe comunque in linea con la lettura offertane, ad esempio, da McCarthy. In alcune occasioni Habermas cerca apertamente di *incorporare* gli elementi legati normalmente a questa sensibilità interpretativa nel ragionamento portato avanti secondo il principio di universalizzazione. Egli afferma infatti che

la partecipazione al destino del “prossimo”, che spesso è il più lontano, nei casi del distacco socio-culturale è una condizione necessaria per le attività cognitive attese dal partecipante al discorso. Analoghi collegamenti fra cognizione, facoltà empatiche e *agape* possono essere fatti valere per l'attività ermeneutica dell'applicazione contestuale di norme universali. Questa integrazione di attività cognitive e atteggiamenti emotivi nella fondazione e applicazione delle norme caratterizza ogni capacità di giudizio morale *che sia giunta a maturità*. Soltanto questo concetto della maturità permette di vedere le manifestazioni del rigorismo morale come deviazioni della facoltà di giudicare; ma non lo si deve accostare dal di fuori al pensiero post-convenzionale, nel senso della contrapposizione fra etica dell'amore ed etica della legge, bensì dovrebbe risultare da una descrizione adeguata dello stesso stadio morale più elevato¹²³.

Nel nostro esempio del rapporto padre-figlio, la risposta al quesito di Putnam sull'individuazione della soluzione corretta sarebbe positiva, sebbene ciò dipenda non esattamente dai presupposti del discorso indicati nello schema di Alexy¹²⁴, quanto dal fatto che i parlanti siano «*sensibili moralmente, immaginativi, imparziali e così via in maniera ideale*»¹²⁵. Habermas ha presentato l'impegno di un parlante che reclaims la validità di un proprio enunciato come la «scommessa» sul fatto che esso possa essere accettato da «ogni altro possibile interlocutore», e che la sua pretesa reggerà quindi ad «ogni

¹²³ Cfr. J. HABERMAS, *Coscienza morale e agire comunicativo*, cit., pp. 195-196.

¹²⁴ Si vedano le pp. 201-202 di questo capitolo.

¹²⁵ H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., p.143.

possibile obiezione»¹²⁶. Tale intuizione si concretizza, secondo questa prima lettura, nella fiducia del parlante che la sua presa di posizione resisterà *ad ogni obiezione rilevante*, cioè al vaglio di ogni parlante che sia in grado di ricostruire in maniera perspicua e significativa la situazione al centro del contendere. L'imparzialità di tale parlante ipotetico dovrebbe *includere* sottigliezza di analisi e capacità di immedesimazione, oltre all'esperienza e alla consapevolezza in materia di rapporti interpersonali necessarie a prevedere la natura di possibili reazioni future. Forse ciò non può accadere, a meno che egli non disponga anche di conoscenze adeguate relative alle dinamiche interne ai gruppi sociali, di un bagaglio di nozioni di ordine psicologico, nonché di altri schemi di analisi culturalmente e storicamente elaborati. La lista potrebbe continuare: l'equità nei confronti di tutti potrebbe incorporare in qualche misura anche la lucidità e il coraggio necessari per non ingannare se stessi sulla natura parziale di quello a cui realmente si aspira. Di certo, niente di meno basterebbe ad escludere, in buona sostanza, l'«ottusità», o il permanere di una «vena di sadismo» con i quali Putnam ha preliminarmente, e in maniera volutamente incompleta, schematizzato l'atteggiamento del padre nel nostro esempio.

2. Ora, il rapporto tra contesti del discorso e «situazione discorsiva ideale», per come è stato appena presentato, non si sottrae ad almeno due importanti difficoltà. Questa prima lettura suggerisce infatti l'idea che la soddisfazione dei presupposti del confronto comunicativo in materia pratico-normativa non si identifichi propriamente con quei caratteri attraverso i quali Habermas in genere definisce la disponibilità dei parlanti a essere «convinti dalla forza dell'argomento migliore», quanto con la realizzazione di quelle condizioni – *qualsiasi esse siano* – nelle quali il giudizio di chi discute sarebbe *effettivamente corretto*. In tal modo, tuttavia, la nozione di «situazione discorsiva ideale» si fa singolarmente evanescente: se questo è il valore più proprio della

tesi che il verdetto corretto in una disputa etica verrà raggiunto in una situazione discorsiva ideale [...] allora la tesi è di natura puramente “grammaticale”. Essa non fornisce nessun contenuto alla nozione di “verdetto corretto in una disputa etica” che tale nozione non possieda indipendentemente¹²⁷.

Questo risulta particolarmente grave soprattutto se si considera l'insistenza di Habermas sulla necessaria operazionalizzabilità della nozione di «situazione discorsiva ideale» da parte dei parlanti in carne e ossa: interpretata in questi termini, essa non ci suggerisce praticamente alcunché riguardo a come dovremmo agire se il nostro intento è «anticipare la situazione discorsiva ideale». Come nota Cristina Lafont, se quanto è in questione non è cosa occorre fare per «essere convincenti», ma cosa occorre fare per «avere ragione», si finirà probabilmente col non avere la più

¹²⁶ Si vedano le pp. 181-182 del capitolo precedente.

¹²⁷ H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., p. 143. Cfr. anche A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., pp. 155, 160-162, C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 295; S. LUKES, *Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason*, in J. B. THOMPSON-D. HELD (eds.), *Habermas. Critical Debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1982, p. 140.

pallida idea di come muoversi nel discorso¹²⁸. Habermas sembra voler caratterizzare la correttezza normativa, o la validità in generale, come «accettabilità razionale idealizzata»¹²⁹. Egli vorrebbe forse stabilire condizioni intelligibili che individuino inequivocabilmente la correttezza normativa di un certo enunciato: in altre parole, fornire un «criterio» per tale correttezza. D'altra parte, può riuscire nell'impresa soltanto incorporando nel significato del termine «razionale» la comune intuizione secondo la quale il «valore di validità» di un enunciato *non può mutare*: soltanto in questo modo otterrà una ricostruzione credibile della tradizionale nozione di verità. Ma tenere insieme i due punti di vista sembra impossibile: egli non può certo riuscirci rendendo indefinitamente mutevole proprio quello che inizialmente intendeva come un «criterio». Se è possibile scoprire che un certo consenso raggiunto in passato non era in effetti razionale, osserva in proposito Wellmer, nel senso che le ragioni attraverso le quali è stato raggiunto non erano buone abbastanza, ciò

non può in alcun modo avere lo stesso significato della scoperta che un precedente consenso non era *razionale* nel senso che le condizioni di simmetria e di libere opportunità che caratterizzano una situazione discorsiva ideale non sono state realizzate in quella occasione. Se si presume che sia possibile caratterizzare queste condizioni in termini formali, allora precisamente non accade che il nostro accertamento che tali condizioni si verifichino possa dipendere da quali ragioni consideriamo appropriate in una situazione data. Altrimenti la rilevanza di una teoria consensuale nell'offrire un criterio evaporerebbe¹³⁰.

Il secondo problema, pur non slacciato dal primo, mi sembra ancora più grave. Secondo la nostra ricostruzione, le circostanze della «situazione discorsiva ideale» sono come *dilatate* nel tentativo di riassumere in esse tutto ciò che è necessario a una valutazione normativa adeguata. Ma in questo modo si tende ad offuscare il valore più specifico dell'intesa per come è stata inizialmente definita, ovvero la sua natura *incoercibile*. Assorbendo il complesso di competenze che rendono possibile una interpretazione appropriata dei problemi in ballo, l'impegno comunicativo dei parlanti pretende di essere *tutto ciò che è necessario* per la correttezza normativa. Ma con ciò si diluiscono la coloritura *inclusiva* dell'accessibilità della discussione ad ogni possibile parlante, il senso *non discriminatorio* della paritaria possibilità di sollevare e mettere in dubbio pretese di validità, nonché la natura *irriducibile* della risposta che ciascun altro può fornire alle domande che solleviamo. Una risposta irriducibile, in ultima analisi, anche alla più adeguata delle interpretazioni che ne possiamo dare. Se queste considerazioni hanno una qualche plausibilità, i punti di forza individuati nell'etica del discorso attraverso lo schema di McCarthy rischiano di essere almeno parzialmente ridimensionati. L'insostituibilità del singolo come colui che dispone dell'ultima parola, per quanto di certo non infallibile, sui propri interessi - comunque

¹²⁸ Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 295.

¹²⁹ Cfr. H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. di N. Radicati di Brozolo, *Ragione, verità e storia*, con una introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1989.

¹³⁰ A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 161.

si decida di interpretare quest'ultima nozione - viene ad esempio offuscata. Se ciò che decide della natura effettivamente paritaria della considerazione degli interessi è in ultima analisi l'adeguatezza nella ricostruzione dei problemi in gioco, ciascun singolo potrebbe dover semplicemente divenire capace di raggiungere una comprensione del genere. Potrebbe doversi sforzare di sviluppare la sensibilità o l'immaginazione eventualmente richiesti per prendere parte in maniera equanime al discorso in certe circostanze, piuttosto che impegnarsi nel rielaborare secondo modalità, per così dire, «autentiche» gli standard di valutazione che sono disponibili all'interno della sua comunità¹³¹.

Del resto, nemmeno il processo di riformulazione intersoggettiva delle valutazioni relative agli interessi procederebbe esattamente come indicato in precedenza. Piuttosto che svilupparsi dopo un certo percorso, comunque sempre rivedibile, di chiarificazione riguardo ai valori, il discorso morale relativo alla loro universalizzabilità si volgerebbe a modificare la loro stessa iniziale formulazione. Ci sarebbe bisogno di valutazioni già consone al punto di vista generalizzante perché esse possano essere sottoposte alla domanda sulla loro preferibilità per ciascuno, o forse di un approccio universalizzante che fosse in grado, per così dire, di retroagire su queste valutazioni. Ma allora il raggiungimento di uno sguardo *comune* sulla realtà, dalla cui condivisione sgorga effettivamente la validità delle norme che in base ad esso vengono scelte, assume un aspetto poco rassicurante: più che a un approfondimento della comprensione del nostro bene comune, esso somiglia a una trasformazione da capo a piedi dei nostri desideri e sentimenti¹³². Ciò vale a maggior ragione per quanto di più particolare è insito nella nostra aspirazione all'auto-promozione, che pure l'etica del discorso si faceva vanto di non respingere fin da principio dal novero delle ragioni che possono contare in vista di una certa scelta. Infine, anche la plasticità del discorso pratico in relazione ai contesti nei quali i problemi da risolvere in primo luogo emergono risulta influenzato in maniera simile dal processo di formazione di una volontà «universale».

La dimensione *dialogante* dell'atteggiamento razionale *si perde* proprio nel preciso momento in cui cerca di inglobare ogni aspetto della sensibilità pratica.

¹³¹ Cfr. S. LUKES, *Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason*, cit.: si può immaginare che «nelle condizioni di comunicazione ideale immaginate, gli attori reali sarebbero trasformati a tal punto da divenire capaci del consenso razionale richiesto [...]. [Ma] anche se così fosse, maggiore fosse la differenza tra agenti reali e agenti idealmente razionali, in grado di raggiungere il consenso richiesto, minore sarebbe la rilevanza delle deliberazioni di questi ultimi per il fine che è qui importante - ovvero stabilire *come partecipanti reali penserebbero e sentirebbero, se le presunte strutture di dominazione fossero abbattute*» (140-141).

¹³² *Ivi*, pp. 144-145.

2.a.2 L'etica come aspetto residuale

1. È ormai il momento di riflettere sull'articolazione interna che l'etica del discorso prevede per l'ambito del sapere pratico. Il primo tentativo di lettura della «situazione discorsiva ideale» ci ha consegnato una versione molto “spessa” del contesto inclusivo e libero da manipolazione nel quale sarebbe possibile raggiungere un consenso da considerarsi giustificato. La dimensione della considerazione paritaria degli interessi di ciascun individuo è stata ampliata fino a riassorbire ogni altro genere di considerazione usualmente considerata rilevante sul piano pratico-normativo - sebbene, come ho cercato di mostrare, il risultato finale sia consistito in un vero e proprio *capovolgimento* di questa direzione iniziale, con un graduale sfocarsi delle condizioni che la nozione di «situazione discorsiva ideale» avrebbe dovuto contribuire a evidenziare. A questo modello generale di *assorbimento* di alcune componenti del pensiero pratico in altre *prima facie* differenti sembra corrispondere, nelle prime esposizioni habermasiane dell'etica del discorso, una analoga relazione tra la riflessione di ordine «etico» e quella di natura «morale».

Ora, considerazioni di questo genere sembrerebbero smentite dall'impostazione iniziale dell'argomentazione di Habermas: egli traccia la distinzione tra «morale» ed «etica» come quella tra due tipologie di problemi che possono essere affrontati attraverso il confronto linguistico, ma secondo modalità differenti. Se infatti le difficoltà scaturite in un contesto di relazioni interpersonali si presentano in modo tale da far sorgere una domanda relativa a quale genere di scelta possa essere considerata egualmente adeguata rispetto alle esigenze di tutti, avremo a che fare con un quesito di ordine «morale». Se il problema consiste piuttosto nell'accertamento di quei resoconti intessuti di valutazioni nei quali si incarnano le nostre idee riguardo a cosa rende la vita nel suo complesso, sia a livello individuale che collettivo, degna *di essere vissuta*, e quindi *felice* o *riuscita*, il principio (U) non costituisce una guida adeguata. Si proietta in questa direzione l'esplicito chiarimento di Habermas secondo il quale con (U) si sarebbe introdotta «una regola di argomentazione che rende possibile un accordo nei discorsi pratici *ogni volta che* le questioni materiali *possono* venir regolate nell'interesse paritetico di tutti i soggetti coinvolti»¹³³: si sottintende con ciò l'esistenza di dilemmi pratici di natura differente, da affrontare con altri mezzi. «Le idee della vita buona», del resto, «improntano in tal modo l'identità di gruppi e di individui, da costituire un elemento integrante delle diverse culture e personalità». Per questo il distacco dal punto di vista proprio compiuto da chi si sforzi di osservare la realtà attraverso l'ottica altrui, nel tentativo di trattare in maniera paritaria se stesso e gli altri, non è propriamente concepibile, e tantomeno pretendibile, quando sono in gioco «idee» del genere: «chi mette in questione le forme di vita nelle quali si è formata la propria identità, deve mettere in questione la stessa propria esistenza». Per quanto si diano talvolta «crisi vitali» innescate da un radicale «distacco»¹³⁴ di questo tipo, non si tratta di circostanze che possano costituire la sostanza delle frequenti

¹³³ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 74, corsivi miei.

¹³⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Coscienza morale e agire comunicativo*, cit., p. 190.

dispute con le quali cerchiamo, più prosaicamente, di soddisfare in maniera paritaria più contendenti.

Ma nel contesto della ricostruzione, di carattere, per così dire, allo stesso tempo onto-genetico e filo-genetico, dello sviluppo del pensiero pratico offerta da Habermas, il ragionamento prende un'altra piega. Egli considera infatti il punto di vista «morale» come un prodotto la cui realizzazione è insita nella logica dell'agire comunicativo - attraverso il quale si riproduce ogni mondo vitale -, e che può divenire realtà in determinate condizioni storiche e sociali - verificatesi ad esempio in Europa a partire dall'inizio dell'epoca moderna. Come si ricorderà, nell'introdurre la nozione di «mondo» per come essa compare in *Teoria dell'agire comunicativo* ho accennato le linee generali del percorso di trasformazione interna al mondo vitale che, secondo Habermas, conduce le comunità umane da una «comprensione mitica» della realtà alla visione propriamente moderna¹³⁵. Secondo lo schema di Habermas¹³⁶, nel mondo vitale delle comunità tribali l'agire volto all'intesa è irreggimentato secondo quelli che agli occhi dell'abitante della modernità appaiono percorsi obbligati: a una comunicazione riprodotta con modalità quasi *inerziali* da parlanti che difficilmente mettono in dubbio le pratiche linguisticamente tramandate¹³⁷ corrisponde una complessiva indistinzione, dal punto di vista degli stessi parlanti, delle tre tipologie di pretese di validità. Parallelamente, le strutture che reggono il mondo vitale¹³⁸ costituiscono un complesso fondamentalmente statico: a una dimensione «culturale» tradizionalistica se ne connettono una «sociale» fortemente conservatrice e, infine, una «personale» comprendente poche competenze regolarmente richieste. All'interno della fittissima trama simbolica delle società pre-statali, «cultura», «società» e «personalità» sono saldamente intrecciate: il sacro culturalmente tramandato garantisce anche legittimazione per i rapporti interpersonali e possibilità di autocomprensione per il singolo, le relazioni parentali contribuiscono a una forte identificazione e senso di appartenenza nei confronti una identità culturale omogenea e alla distribuzione di ruoli ai quali gli individui devono adattarsi, così come i processi di formazione producono prestazioni interpretative legate alla tradizione e una forte motivazione a riprodurre in maniera immutata le istituzioni del passato. In corrispondenza di quello che potremmo considerare un ipotetico *grado zero* della modernizzazione, le funzioni dell'agire comunicativo si rafforzano a vicenda nel garantire la quasi totale immutabilità del mondo vitale.

¹³⁵ Si vedano le pp. 131 e ss. del capitolo secondo.

¹³⁶ Si tratta di un modello intenzionalmente semplificato al fine di orientare con la maggiore chiarezza possibile l'organizzazione dei dati raccolti dalla ricerca storica, sociologica e antropologica sulle varie tipologie di organizzazione sociale storicamente riscontrabili. Habermas sottolinea a più riprese come proprio una attenta osservazione di questo materiale indichi poi, in contesti specifici, discrepanze anche consistenti rispetto allo schema generale. Si vedano per esempio le osservazioni in J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 752.

¹³⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 752 e ss.

¹³⁸ Per le tre dimensioni del mondo vitale, si vedano le pp. 163-164 del capitolo secondo.

Ora, nel momento in cui diviene possibile una articolazione completa dell'uso linguistico, in questa ipotetica situazione di partenza si innescano processi di mutamento. Grazie al moltiplicarsi dei passaggi dal semplice agire volto all'intesa a vere e proprie pratiche di discorso, i parlanti acquisiscono gradualmente la distinzione tra nessi simbolici nei quali si depositano ricostruzioni della realtà e «mondo» come insieme degli elementi *a proposito dei quali* le ricostruzioni stesse sono formulate¹³⁹. Allo stesso tempo, lo sprigionarsi del potenziale di critica e auto-superamento proprio del discorso slaccia gradualmente la comprensione di ciascuna pretesa di validità dall'approfondimento delle altre. Questo mutamento si riflette nel progressivo disintrecciarsi delle tre dimensioni del mondo vitale, che cominciano a costituire ambiti autonomi regolati secondo modalità proprie:

nel rapporto tra *cultura* e *società* la differenziazione strutturale si manifesta in un crescente sganciamento del sistema istituzionale dalle immagini del mondo. Nel rapporto fra *personalità* e *società* la differenziazione si manifesta nell'estensione del margine di contingenza per l'istituzione di relazioni interpersonali. Nel rapporto fra *cultura* e *personalità* la differenziazione si manifesta nel fatto che il rinnovamento della tradizione diventa sempre più dipendente dalla disponibilità alla critica e alla capacità innovativa degli individui¹⁴⁰.

In quest'ultimo contesto, quello del rapporto tra «cultura» e «personalità», si colloca la trasformazione del sapere pratico innescato dal moderno processo di «razionalizzazione». È importante notare come, all'interno della complessa ricostruzione della metamorfosi moderna appena accennata, Habermas accentui quale aspetto centrale, nei suoi primi saggi sull'etica del discorso, soprattutto lo *stradicamento* a cui va incontro l'atteggiamento tradizionalista. Anche in ambito pratico, nella penombra di consuetudini ereditate, i principi normativi racchiudono come già sempre risolto ogni dilemma relativo al bene nel quale ci si possa imbattere. Il discorso erompe in questo contesto portando con sé una nuova consapevolezza. Per la prima volta i contorni delle relazioni tradizionalmente acquisite si mostrano alla luce della critica razionale in tutta la loro contingenza, cioè come *dati di fatto* meramente sussistenti, e in quanto tale nient'affatto giustificati. L'ipotetica comunità umana sul ciglio della modernità, ma anche il bambino che, in via puramente congetturale, entrasse in una volta sola nell'adolescenza, assumerebbero

per la prima volta, ma in modo inflessibile e onnipervadente, un atteggiamento ipotetico di fronte ai contesti normativi del [loro] mondo vitale [...]. D'un sol colpo il mondo sociale delle relazioni interpersonali legittimamente regolate, cui si è fiduciosamente abituati, e che non crea problemi, viene stradicato, e spogliato della sua validità naturale.

Il giovane allora, se non può e non vuole ritornare al tradizionalismo e all'identità ap problematica del suo mondo d'origine, deve ricostruire concettualmente (se non vuole perdere del tutto ogni capacità di orientamento) gli ordini di quel normativo che è andato in pezzi dinanzi a uno sguardo ipoteticamente capace di togliergli i veli che lo occultano. Dalle macerie delle tradizioni svalorizzate e ormai riconosciute come puramente convenzionali e ingiustificate, bisogna ricomporre nuovamente tali

¹³⁹ Si veda p. 132 del capitolo secondo.

¹⁴⁰ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, cit., p. 740.

ordini in modo tale che la nuova costruzione possa sostenere lo sguardo critico di chi, ormai disincantato, non può per l'avvenire fare a meno di distinguere fra forme socialmente vigenti e valide, norme riconosciute di fatto, e norme *degne* di essere riconosciute¹⁴¹.

La controparte del tono quasi eroico dell'«uscita dalla minorità» pre-moderna non tarda a mostrarsi: il contestualismo e la specificità delle questioni «etiche» compare sotto forma di un passato a cui il parlante si volge guardandosi indietro, dal punto d'approdo della riflessione. Il criterio dell'universalizzabilità in relazione agli interessi dei coinvolti, da semplice principio descrittivo che era, diviene molto più simile a uno stretto passaggio attraverso il quale ogni questione pratica *degn*a di questo nome, cioè propriamente «morale», deve passare per poter essere accertata in base a ragioni. Rispetto alla naturale apertura al dibattito insita nella riflessione «morale», il sapere «etico» si caratterizza soltanto per contrasto, come la dimensione di quanto permane irriflesso, chiuso alla sfida lanciata dalla razionalità comunicativa:

dalla prospettiva di un partecipante ad argomentazioni morali il mondo della vita considerato con distacco, in cui sono intessute fra loro ovvietà culturali di origine morale, cognitiva ed espressiva, si presenta quale *sfera dell'eticità* [...]. Sotto lo sguardo inesorabilmente moralizzatore del partecipante al discorso questa totalità ha perduto la sua validità *naturale*, la forza normativa del *fattuale* è paralizzata – le istituzioni cui siamo abituati possono trasformarsi in altrettanti casi di giustizia problematica [...]. La fusione tra validità e *valore sociale*, che è propria del mondo della vita, si è dissolta¹⁴².

Ma proprio per questo il «valore», assimilato a quanto viene *incidentalmente riconosciuto come valido*, costituisce il residuo della norma che in quanto tale può pretendere alla «validità»: l'ammissione, immediatamente aggiunta da Habermas, che «certamente, anche i valori culturali trascendono gli andamenti di fatto delle azioni» non sembra in grado di mutare di molto la direzione della sua argomentazione.

Ciò è ancora più evidente se, in relazione a quanto è stato detto sul significato del «cognitivismo» dell'etica del discorso, cioè all'analogia che è possibile tracciare tra questioni di verità da una parte e questioni di correttezza normativa dall'altra, ci si rende conto che le questioni «etiche» risultano qui irrevocabilmente «non cognitive». Habermas traccia un parallelo tra l'emersione degli oggetti di studio delle discipline scientifiche moderne in quanto tali e quello delle problematiche «morali» legate a decisioni circa la giustizia di determinati comportamenti. I «fatti» che la ricerca scientifica può constatare emergono nel momento in cui quanto il mondo vitale presentava allo sguardo si muta in «“stati di cose” (*Sachverhalte*) che possono accadere o non accadere». Esattamente allo stesso modo, secondo Habermas, «le norme intessute nella vita sociale si tramutano in possibilità di regolamentazione che possono essere *accettate* in quanto valide *oppure respinte* in quanto non valide»¹⁴³: eloquentemente, egli sostiene che in questo modo «il mondo delle relazioni

¹⁴¹ J. HABERMAS, *Coscienza morale e agire comunicativo*, cit., pp. 134-135.

¹⁴² J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 119, corsivi miei. Cfr. anche Id., *Coscienza morale e agire comunicativo*, cit., pp. 178-179, 189-191.

¹⁴³ J. HABERMAS, *Coscienza morale e agire comunicativo*, cit., p. 134; Cfr. anche *ivi*, pp. 170-171.

istituzionalmente ordinate viene *moralizzato*¹⁴⁴. Alla luce di queste considerazioni, un passo come il seguente appare come una decisa *esclusione* del punto di vista etico dall'ambito della razionalità *tout court*:

[la] sfera di applicazione di un'etica deontologica [...] si estende soltanto alle questioni pratiche che *possono essere discusse razionalmente*, e cioè col proposito di raggiungere un consenso. Ma non ha nulla a che fare con la preferenza di valori, bensì con la validità prescrittiva di norme d'azione¹⁴⁵.

Ma lo status, per così dire, *residuale* della dimensione etica rispetto a quella morale potrebbe avere una conseguenza ulteriore. Se l'aspetto radicalmente inclusivo e non coercitivo del confronto attraverso il discorso si concretizza nella natura continuamente riformulabile e smentibile delle conclusioni morali, le valutazioni etiche rischiano di scivolare, per quanto inavvertitamente, nel novero dei punti di vista *particolari* in quanto *egocentricamente* ristretti all'interesse di alcuni in contrapposizione a quello di altri. Rispetto all'imparzialità che dovrebbe essere garantita dall'apertura alla critica, le considerazioni di ordine etico risultano curiosamente incapaci di cogliere il senso più proprio della dimensione pratica *tout court*. In realtà Habermas non sembra voler trarre questa conseguenza: egli non è disposto a espellere la dimensione etica dall'ambito del sapere per il quale si reclama una qualche validità. Eppure la sua argomentazione presenta tratti ambigui:

“U” funziona nel senso di una regola che elimina tutti gli orientamenti concreti verso il mondo, intessuti entro la totalità di una particolare forma di vita o di una biografia individuale, in quanto sono contenuti non suscettibili di universalizzazione, e quindi fra tutte le questioni valutative circa la “buona vita” mantiene ancora, *come questioni che possono essere decise in via argomentativa*, soltanto le questioni rigorosamente normative della giustizia¹⁴⁶.

Forse anche in questo passo l'elemento dirimente è costituito dalla limitazione degli orientamenti concreti da eliminare a quelli che sono «non suscettibili di universalizzazione». Ma una riflessione aggiuntiva sul funzionamento dei mondi vitali tradizionali rafforza in qualche modo il dubbio sollevato.

Mi riferisco in particolar modo alla tematica, già accennata attraverso la riflessione di McCarthy sulle opere precedenti di Habermas (ma presente in posizione centrale anche in *Teoria dell'agire comunicativo*), della funzione «ideologicamente efficace» delle «immagini del mondo»¹⁴⁷. Habermas intende, nei passi in questione, soprattutto le grandi «immagini religiose e metafisiche»¹⁴⁸. Queste, si può osservare, non sembrano in generale sovrapponibili alle ricostruzioni culturali della vita buona. Ma Habermas

¹⁴⁴ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 118.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 116; cfr. anche J. HABERMAS, *Coscienza morale e agire comunicativo*, cit., p. 129: «soltanto in base a questo punto di vista rigorosamente deontologico della giustezza normativa o giustizia è possibile filtrare, dalla moltitudine delle questioni pratiche, quelle che sono accessibili a una decisione razionale».

¹⁴⁶ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 129, corsivo mio.

¹⁴⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, p. 797 e ss.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 798.

non tiene particolarmente conto di una distinzione del genere: il suo implicito parere è che i modelli di *virtù* tramandati per consuetudine siano profondamente intrecciati a tematiche *religiose*. E queste ultime, secondo una lettura ripresa direttamente da Max Weber¹⁴⁹, trattengono nel loro nucleo proprio le risposte, in termini di teodicea, alla «distribuzione diseguale dei beni di felicità fra gli uomini» che, decisamente meno accentuata nelle comunità tribali, esplose con il modello di organizzazione del lavoro caratterizzante le prime formazioni statali. Quei mutamenti nell'organizzazione sociale e nella distribuzione dei compiti produttivi che permettono un miglioramento delle condizioni di riproduzione materiale della società nel suo complesso richiedono enormi misure di disegualianza e rapporti sociali fortemente gerarchizzati¹⁵⁰. Ma ciò pone le tradizioni in qualche modo eticamente connotate in uno stretto intreccio con imperativi d'interesse che hanno ben poco a che vedere con il riscatto di pretese di validità, propriamente normative o meno che siano. La natura dei principi normativi tradizionali potrebbe essere interpretata come *puramente fattuale* non solo nel senso che essi non hanno mai avuto bisogno di riconferma in quanto mai seriamente messi in dubbio, ma anche nel senso che essi sarebbero internamente connessi a rapporti di forza - di natura nient'affatto *linguistica*, per così dire¹⁵¹.

¹⁴⁹ Cfr. soprattutto M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920, trad. it. di M. Benedikter, C. Donolo, C. Gallino, G. Giordano, H. Grünhoff, A. Seidel, a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, vol. II, cit., pp. 231 e ss.

¹⁵⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, p. 797.

¹⁵¹ Mi sembra tuttavia anche possibile notare, in testi come *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* una distinzione tra due usi, per così dire, «ingannevoli» delle tradizioni (in senso lato) religiose (pp. 130-135). Il mito sviluppato dalle società tribali restringe la possibilità di tematizzare contingenze di origine naturale che, qualora riconosciute come tali, non potrebbero essere padroneggiate attraverso gli scarsi mezzi tecnologici a disposizione. Rende perciò in qualche modo *sopportabili* circostanze negative per le quali non esistono vie d'uscita. Ma sono soltanto le grandi religioni a svolgere una vera e propria funzione «ideologica», nel senso di lavorare al nascondimento della loro ragion d'essere: esse rispondono a quesiti «strutturalmente» prodotti che, qualora si rivelassero come tali, mostrerebbero una inaccettabile carenza di legittimazione. Mentre l'effetto *rassicurante* del mito è reso possibile dalla vera e propria indistinzione tra ambito della validità e ambito della funzionalità strumentale - per cui, ad esempio, fenomeni naturali dirompenti sono interpretati come il risultato di infrazioni di rituali sacrali -, l'effetto della teodicea prevede esattamente che *esista* una separazione tra i due ambiti indicati. Ciò che, proprio perché funzionalità strumentale e pretese di validità sono ormai discernibili, verrebbe percepito come un esempio *inammissibile* di *ingiustizia*, risulta ricondotto al volere *intrinsecamente giusto* della divinità. Ora, la maggior parte delle formazioni culturali tradizionali *superate* nel corso della modernità corrispondono ovviamente al secondo genere di tradizione, non al primo.

2.b La «situazione discorsiva ideale» come limite solo imperfettamente raggiungibile

2.b.1 Un avvicinamento asintotico

1. Intorno alla metà degli anni Ottanta Habermas si rende conto delle difficoltà insite nella sua concezione dell'accordo in una situazione discorsiva ideale come insieme delle *condizioni sufficienti* affinché una certa porzione di sapere sia valida. In risposta alla critica di Albrecht Wellmer, egli dichiara ora:

non ritengo che la teoria discorsiva della verità significhi che il consenso raggiunto discorsivamente è un *criterio* della verità (come ho affermato a volte in passato); piuttosto, essa dovrebbe spiegare attraverso il riscatto discorsivo di pretese di validità il *significato* di ogni elemento di incondizionatezza che colleghiamo intuitivamente con il concetto di verità¹⁵².

Secondo Habermas, l'ipotetico consenso in una situazione discorsiva ideale dovrebbe essere interpretato, in maniera più adeguata di quanto sia stato fatto in passato, come un modo per esplicitare e descrivere le nostre intuizioni riguardo al fatto che la validità, in tutte le sue forme, è in grado di oltrepassare ogni possibile accordo contingente e storicamente raggiungibile. Nel ritenere incondizionata la validità che reclamiamo per i nostri enunciati linguistici, ci proiettiamo idealmente verso un orizzonte che costantemente ci trascende, e che funziona allo stesso tempo da orientamento per i nostri sforzi nella prassi della comunicazione e del discorso. In un certo senso, l'accesso al discorso funziona effettivamente attraverso l'«anticipazione»¹⁵³ di una circostanza irreali, in quanto irraggiungibile, e tuttavia in qualche modo già operante in condizioni reali, perché chi parla si comporta *come se* fosse possibile accedervi - come se, in effetti, vi fosse già ogni volta approdato¹⁵⁴. Quanto al consenso di volta in volta raggiunto, questa interpretazione conferisce ad esso, come osserva Wellmer, una «funzione rassicurante»: il partecipante al dibattito che perviene a un accordo con altri su un certo argomento è convinto che le ragioni che hanno condotto a questo risultato siano *buone abbastanza*, nel senso che potrebbero essere immaginate come una approssimazione rispetto alla sistemazione (irraggiungibile) che le renderebbe *definitivamente* accettabili. Dall'interno del consenso raggiunto, riteniamo che

¹⁵² J. HABERMAS, *A Reply*, cit., pp. 232-233, corsivi miei.

¹⁵³ Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 298.

¹⁵⁴ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 161-162: «il contenuto normativo dei presupposti dell'agire comunicativo è universalizzato, reso astratto e dis-intrecciato – esteso ad una comunità ideale di comunicazione includente tutti i soggetti capaci di parlare ed agire (come dice Apel riallacciandosi a Peirce) [...]. Questo adattamento alle assunzioni idealizzanti di una comunità comunicativa spazialmente, socialmente e temporalmente illimitata resta un'anticipazione e approssimazione ad un'idea regolativa anche in ogni discorso realmente effettuato. Nondimeno, la reale attuazione appartiene alla stessa idea perché altrimenti si ripeterebbe il solipsismo della verifica delle norme intrapresa nella «vita solitaria dell'anima».

il nostro giudizio non [sia] distorto da idiosincrasie, blocchi psicologici, emozioni, pii desideri, parziali incapacità, eccetera, e che le nostre convinzioni e ragioni reggerebbero al test di un ulteriore discorso tra persone di adeguata buona volontà e capacità di giudicare¹⁵⁵.

La nostra convinzione di essere nel giusto consiste nell'idea che anche un ipotetico consenso in circostanze di comunicazione *più favorevoli* a quelle nelle quali ci troviamo condurrebbe alle nostre stesse conclusioni.

Questa interpretazione della situazione discorsiva ideale traspare nei pur brevi chiarimenti che Habermas offre in proposito in *Delucidazioni sull'etica del discorso*. Occorre servirsi della «proiezione di una illimitata comunità di comunicazione» per «sostituire il momento eterno (o il carattere sovratemporale)» dell'accordo razionale - ovvero il carattere attraverso il quale Habermas stesso aveva in passato caratterizzato l'«incondizionatezza» della validità -, con

l'idea di un processo di interpretazione aperto, ma sempre diretto allo scopo, che trascende dall'interno i limiti dello spazio sociale e del tempo storico, al di fuori di una esistenza finita localizzata nel mondo¹⁵⁶.

Habermas sente il bisogno di sottolineare, in questo punto, come l'idea di un avvicinamento a condizioni ideali preveda il presentarsi di queste ultime in qualche modo come un punto *determinato* al quale ci si potrebbe approssimare: il processo di interpretazione è «sempre diretto allo scopo».

Poche pagine più avanti, nel cercare di rendere plausibile l'idea abbastanza eccentrica di un uso quotidiano di idealizzazioni, egli distingue almeno due modi nei quali esse ci sono presenti. Da un lato, ci affidiamo normalmente a «quella idealizzazione linguistica che ci permette di riconoscere lo stesso tipo di segno in singoli fenomeni segnici e la stessa proposizione grammaticale formata nei diversi enunciati»¹⁵⁷. D'altra parte, anche nozioni quali le figure della geometria euclidea sono ideali, ma «in un senso diverso»: le immaginiamo come condizioni alle quali ci si può avvicinare indefinitamente senza che sia possibile raggiungerle. «Un cerchio», spiega Habermas, «lo possiamo disegnare in modo più o meno esatto». Se il significato delle espressioni linguistiche non appartiene alla realtà in quanto consiste in ciò attraverso cui la realtà riceve un ordine - così che, ad esempio, molti differenti segni sulla carta, e molti oggetti diversi, sono raggruppati in quanto connessi allo stesso significato - le figure geometriche sono separate dal mondo reale perché concepite come un limite al quale tale mondo potrebbe avvicinarsi in un processo di perfezionamento senza fine. In un senso ancora simile, sebbene leggermente differente, funzionano le «simulazioni» che operiamo attraverso esperimenti mentali: «col pensiero noi possiamo prescindere dall'effetto della forza di gravità simulando sulla terra condizioni di assenza di gravità che incontriamo realmente nello spazio interplanetario»¹⁵⁸. Ed è proprio in

¹⁵⁵ A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 163.

¹⁵⁶ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 164.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 166.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

quest'ultimo senso che la «situazione discorsiva ideale» costituisce un'«idealizzazione»¹⁵⁹: nel discorso ci comportiamo come se potessimo avvicinarci alla condizione improducibile *sul suolo terrestre* nella quale saremmo privi della *zavorra* costituita da menzogne e atteggiamenti manipolativi nei confronti degli altri parlanti. Pur non potendo trasportarci in questo *spazio interplanetario*, possiamo supporre di avvicinarci alle sue condizioni in misura maggiore o minore¹⁶⁰.

Anche per le discussioni di argomento pratico vale qualcosa del genere. Una certa norma è valida se su di essa si troverebbe un accordo in circostanze perfettamente favorevoli che sono per noi irraggiungibili: quelle di una ipotetica «situazione discorsiva ideale». Wellmer specifica ulteriormente questo modello, che etichetta come «consenso razionale infinito»¹⁶¹. Possiamo immaginare infatti l'oggetto del consenso in una situazione discorsiva ideale come un *approdo finale*, al quale ci approssimiamo in maniera asintotica: una lettura, quest'ultima, che si confonde in realtà con quella già offerta, e accantonata, in precedenza. Putnam sembra riferirsi a una ipotesi del genere, quando osserva che, secondo Habermas,

dato che tutte le norme e le massime dell'etica del discorso sono incorporate all'interno della descrizione della situazione di discussione ideale, esse – proprio in virtù della definizione stessa della situazione – saranno accettate da tutti i partecipanti.

Egli aggiunge però immediatamente che questo ragionamento rischia di vanificare l'idea di un avvicinamento asintotico alla situazione discorsiva ideale: «ma allora la *loro* giustificazione – e tali norme sono tutto quello in cui l'etica del discorso consiste – *non è* per niente che esse sono il *risultato* di una ricerca peirciana indefinitamente prolungata!»¹⁶². D'altra parte, possiamo pensare all'idealità della situazione discorsiva ideale come all'infinita capacità di conferma che sarebbe propria di ogni consenso giustificato. Sotto questo punto di vista, l'orizzonte inarrivabile al quale ci avvicineremmo corrisponderebbe, più che a determinate caratteristiche del discorso,

¹⁵⁹ Habermas sostiene infatti che «col concetto dell'idea regolativa, infine, questo modello matematico dell'approssimazione infinita [cioè quello costituito ad esempio dalle figure geometriche] viene trasposto dall'ambito dell'agire strumentale alle interazioni» (*ibidem*). E, come riportato alla nota 159, l'«adattamento alle assunzioni idealizzanti di una comunità comunicativa illimitata» costituisce una «approssimazione ad un'idea regolativa».

¹⁶⁰ Qui occorre operare una ulteriore distinzione. Habermas *non* intende sostenere che *proprio ciò che i parlanti fanno* è avvicinarsi asintoticamente a una condizione tale che essa è definibile come «situazione discorsiva ideale». È piuttosto *dal punto di vista di ciascun parlante* che si può parlare dell'uso di questa nozione come uno strumento di orientamento. Questo aspetto emerge nella precisazione in J. HABERMAS, *A Reply*, cit., n. 44, p. 290. Qui si osserva che «queste ipostatizzazioni [come quella con la quale si immagina una situazione discorsiva ideale come una condizione raggiungibile], se in effetti sono tali, *devono* essere intraprese dalle parti nell'argomentazione e dagli attori comunicativi stessi - e non dagli studiosi che semplicemente ricostruiscono queste presupposizioni inevitabili».

¹⁶¹ Cfr. A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 165.

¹⁶² H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., p. 139.

al limite ultimo di un processo di ripetizione alla fine del quale potremmo avere la *conferma decisiva* della correttezza della soluzione prescelta¹⁶³.

Anche in questo caso, giungere a concludere che una norma «è nell'interesse di tutti i coinvolti» sarebbe possibile per parlanti in grado in qualche modo di «avere ragione», o, meglio, di possedere capacità e qualità *vicine* a quelle che permetterebbero loro di essere nel giusto. In un certo senso, essi dovrebbero avvicinarsi a una *comprensione ideale* degli interessi in gioco. In questo caso, però, soprattutto se si considera la questione attraverso il secondo dei modelli di «consenso razionale infinito», la definizione delle caratteristiche della situazione discorsiva ideale potrebbe rimanere quella delineata da Habermas fin dall'inizio, e non sfumare in circostanze difficilmente circoscrivibili. Così esisterebbero forse determinati standard di inclusione paritaria nel discorso, di eliminazione della menzogna e della manipolazione e della disponibilità all'ascolto del parere altrui che, assicurati, per così dire, *per un tempo sufficiente* - ma sempre, in qualche modo, infinito - grazie all'impegno di ciascun parlante, condurrebbero alla conclusione normativamente corretta.

In questo senso, potremmo tornare all'esempio di Putnam, e immaginare che i nostri parlanti, estremamente *volenterosi* in senso comunicativo, ma naturalmente finiti, non giungano alla conclusione corretta riguardo alla disputa sul rapporto padre-figlio. Posto che un certo genere di comportamento sia per davvero un esempio di crudeltà, può accadere - e anzi accadrà molto spesso - che le persone che hanno la possibilità di constatarlo non se ne rendano *mai* conto. Ciò dipenderà dal tempo inevitabilmente scarso che, anche nelle condizioni più favorevoli, ogni essere umano può dedicare a dilemmi del genere. Eppure, sempre in base allo stesso ragionamento, quelle stesse persone sarebbero autorizzate a non perdere la fiducia nel fatto che le loro prese di posizione siano in grado, idealmente, di dimostrarsi infine giustificate: se, per assurdo, fosse possibile verificare *tutte le possibili obiezioni* azionabili contro di esse.

2. Questa versione della situazione discorsiva ideale sembrerebbe rispecchiare in maniera più fedele rispetto a quella precedente alcune tra le nostre più comuni intuizioni riguardo al discorso: l'incondizionatezza delle pretese di validità compare in questo contesto come tendenza all'auto-superamento di un sapere che non raggiunge mai la sua conformazione definitiva. Nemmeno in questo caso, tuttavia, il quadro con il quale abbiamo a che fare risulta privo di ombre. Il riferimento alla situazione discorsiva ideale come condizione che continuamente si sottrae alla nostra presa suggerisce infatti l'idea di un limite oltre il quale il dibattito potrebbe, seppure

¹⁶³ Il primo dei due approcci appena accennati è, per inciso, quello che Wellmer considera infine l'effettiva posizione di Habermas, sia in materia di discorso in generale, che in relazione all'etica del discorso. Perciò, secondo la sua valutazione, il difetto fondamentale del ragionamento habermasiano è quello sottolineato in precedenza: la sua *vuotezza*. La seconda delle due interpretazioni della «situazione discorsiva ideale» come concretizzazione del «significato» dell'incondizionatezza delle pretese di validità - piuttosto che come «criterio» di tale incondizionatezza - sarebbe in effetti, sempre secondo Wellmer, più vicina alla posizione di Apel. È lui, in realtà, a immaginare l'infinita *confermabilità* di un certo enunciato o norma come coincidente con la sua infinita *permanenza*. Si veda la n. 52, p. 245, in A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit.

soltanto per ipotesi, *fermarsi*. Il consenso nella situazione discorsiva ideale non sarà in alcun caso alla nostra portata, ma ciò non significa che esso, in se stesso, non sia perfettamente concluso e caratterizzato. Si muove in primo piano, nel contesto di questa interpretazione, il problema che stava sullo sfondo della lettura presentata al paragrafo precedente: il fatto, cioè, che la nozione di situazione discorsiva ideale rischia di eliminare il fallibilismo intrinsecamente legato a una concezione dialogica del sapere pratico (oltre che del sapere in generale). Se esiste un punto verso il quale le nostre riflessioni condotte in comune dovrebbero dirigersi, esso non è reso meno concreto dal fatto di non essere (per noi) raggiungibile. Il rischio è che, secondo l'approccio che prevede l'anticipazione di una situazione discorsiva ideale, sia in realtà la natura «ideale», e non propriamente quella «discorsiva», del confronto linguistico, ad essere misura della validità. Perché

una volta che [l'anticipazione delle condizioni della situazione discorsiva ideale] sia interpretata come il significato della correttezza morale, le restrizioni specificamente *procedurali* che costituiscono il nucleo dell'etica del discorso diventano superflue. Se ciò che è razionalmente accettabile in condizioni discorsive ideali non è ciò che è discorsivamente convincente per ciascuno ma piuttosto ciò che è per davvero corretto, allora è poco chiara l'utilità di limitazioni discorsive di alcun genere. Se uno ha ragione, non ha anche bisogno di essere intersoggettivamente convincente, o qualsiasi altra cosa del genere¹⁶⁴.

Un conclusione simile avrebbe un effetto distruttivo sulla fisionomia dell'etica del discorso. Probabilmente risulterebbe ancora comprensibile l'idea che questa concezione non escluda fin da principio l'interesse dei singoli alla soddisfazione dei propri personali desideri. Forse sarebbe anzi possibile, in base ad essa, concepire la nozione di «interesse» in maniera più sfaccettata di quanto si sia già fatto: se si suppone che le interpretazioni attraverso le quali i singoli comprendono i loro desideri debbano poter essere accessibili sotto la lente di una imparziale discussione razionale, *protratta sufficientemente a lungo*, essi assumeranno forse l'aspetto di esigenze precisamente determinate. Tra «interessi» del genere si collocheranno forse beni simili, ad esempio, a quelli che Rawls include tra i «beni primari» in *Una teoria della giustizia*¹⁶⁵. Ma, come nota Lafont, non è davvero importante che interessi di questo genere vengano *effettivamente discussi*: essi rientreranno all'interno di un insieme pur sempre definito (seppur in maniera per noi imperscrutabile). Il fatto che il discorso possa metterli in dubbio o confermarli, così come che un singolo parlante possa percepirli in un modo piuttosto che in un altro, non influisce seriamente su di essi. Credo che una riflessione del genere sia alla base del «sospetto» che Wellmer dichiara di nutrire nei confronti del modo in cui Apel e Habermas «assimilano e interpretano» le idealizzazioni all'opera nella nostra comune prassi linguistica:

¹⁶⁴ C. LAFONT, *Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics*, in "Philosophy and Social Criticism", 29 (2003), 2, p. 175.

¹⁶⁵ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999² (prima edizione 1971), trad. italiana di U. Santini, a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 101-105.

mi sembra che assunzioni ineliminabili di questo genere siano ipostatizzate dalla teoria consensuale della verità più o meno nello stesso modo in cui la semantica formale ipostatizza l'assunzione ugualmente ineliminabile che le nostre parole e le nostre proposizioni abbiano un significato intersoggettivo definitivo¹⁶⁶.

Mi sembra che il problema, secondo Wellmer, non consista tanto nel fatto che l'etica del discorso, e la teoria del discorso in generale, attribuiscono ai parlanti delle supposizioni che non possono essere fatte proprie dal punto di vista dello studioso o del filosofo. La difficoltà sta nel fatto che queste immagini tendono a *ipostatizzare* le nozioni che rappresentano, e che probabilmente *i parlanti stessi* non utilizzano queste nozioni nella maniera nella quale la teoria, servendosi di inevitabili semplificazioni, ipotizza che essi lo facciano. Forse è in un certo senso corretto, ad esempio, osservare che certe funzioni del linguaggio *possono essere riassunte* immaginando che chi lo utilizza si comporti come se esistessero oggetti, dai contorni definiti una volta per tutte, e simili in qualche modo a quelli che incontriamo nella nostra vita quotidiana, che mediano tra espressioni linguistiche e realtà. Ma non è corretto presumere, all'interno di una teoria filosofica, che questo modello *esaurisca* tutto ciò che le persone fanno nel supporre l'esistenza di significati - secondo il modello dell'«oggetto in un museo» criticato da Quine¹⁶⁷. Allo stesso modo, uno può descrivere l'agire dei parlanti spiegando che essi si comportano, *sotto certi punti vista*, come se cercassero di avvicinarsi a una situazione con determinate caratteristiche - una «situazione discorsiva ideale». Ma non dovrebbe concludere che questo sia tutto ciò che c'è da dire sul loro rapporto con la validità¹⁶⁸.

2.b.2 L'etica come aspetto irrazionale

Tornando nuovamente al rapporto tra le due dimensioni che Habermas ha individuato all'interno dell'ambito pratico, per quanto a partire dalla nuova interpretazione, osserviamo un contesto più o meno immutato rispetto a quello già preso in considerazione. Il modello del «consenso razionale infinito» riserva un ruolo alquanto scomodo alle considerazioni di natura contestuale che riguardano quanto è bene per una persona o per un gruppo. Ho accennato all'esempio di Putnam, ipotizzando una spiegazione del perché la questione in esso presentata sembri estremamente difficile da affrontare in base a questa seconda lettura del discorso pratico. Ma è possibile che, in fin dei conti, una questione del genere sia

¹⁶⁶ A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 169.

¹⁶⁷ Cfr. W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, trad. it. di M. Leonelli, *La relatività ontologica* in Id., *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986, p. 60.

¹⁶⁸ Da questo punto di vista, è possibile che la precisazione, riportata alla nota 164, che Habermas oppone a questa obiezione - che cioè sono se mai i parlanti a compiere una ipostatizzazione della nozione di situazione discorsiva ideale, e non i teorici che ricostruiscono il loro atteggiamento - peggiori la situazione piuttosto che migliorarla.

semplicemente *intrattabile*, qualora si vogliano seguire le modalità indicate dall'etica del discorso. Questa conclusione è già implicita nella mia osservazione riguardo all'aspetto generale di ciò che potrà costituire un «interesse», nell'ipotesi che la ricerca di quanto è nell'interesse di tutti i coinvolti debba essere condotta attraverso un processo di *infinita reiterazione* dell'indagine imparziale. Può sembrare infatti molto difficile che una analisi simile giunga davvero ad alcunché riguardo a problemi come quello se un padre stia utilizzando una «durezza non necessaria» nei confronti del figlio, così come al dilemma se una certa scelta esistenzialmente rilevante sia tale che una persona possa compierla e «restare fedele a se stessa», o al quesito se l'abbandono dello studio di una lingua o la difesa di una tradizione siano adeguate ad una certa identità culturale collettiva. Saremo tentati di concludere che in effetti non c'è proprio nulla da sapere, in questo senso, su questioni del genere. Ora, l'obiezione di Putnam contro questo punto è radicale: perché mai un consenso «infinito» come quello indicato da Habermas, cioè proprio *perché «infinito»*, dovrebbe contare come segnale dell'accertamento definitivo della correttezza normativa? Possiamo benissimo immaginare, argomenta, che parlanti comunicativi che ripetano il discorso su un certo argomento per un numero infinito di volte *non arrivino mai* a mettersi d'accordo. Il punto è che ciò non conterebbe affatto come dimostrazione che «non c'è alcuna soluzione discernibile» per il problema: non esclude infatti l'intuizione (più che plausibile) che essi potrebbero arrivare a mettersi d'accordo, e però *sulla soluzione sbagliata*. Siamo portati a chiederci:

la comunità nel suo complesso giungerà a concordare che questo costituisce una crudeltà? Deve giungere a tale accordo, anche se la situazione discorsiva in cui si trova è già “ideale”? [...] Si supponga che la maggior parte dei membri della comunità, oppure anche una minoranza significativa, condivida l'ottusità del padre del caso descritto. Supponiamo che non si tratti, per la maggior parte degli altri aspetti, di persone cattive. Esse vogliono autenticamente fare quel che è giusto e amano l'argomentazione razionale. Anzi, considerano affascinante la questione relativa all'ipotesi se il caso in questione sia una “crudeltà” e la discutono incessantemente. Nessuno tenta di manipolare gli altri e ognuno sta ad ascoltare con pazienza gli argomenti altrui. Ma possiamo immaginare perfettamente che il padre e altri come lui non “ce la facciano” mai¹⁶⁹.

Ciò che Putnam intende, qui, è che, anche qualora si potesse dimostrare che esiste uno o più generi di questioni - le questioni «etiche» - che presentano la difficoltà indicata, ciò non deporrebbe minimamente a favore della conclusione che una soluzione per esse *non esista*.

2.c Una «situazione discorsiva» senza «idealità»?

2.c.1 Ancora sulla «validità» in generale: la distinzione tra situazioni discorsive presenti e future

1. L'ultima ipotesi interpretativa che prenderò in considerazione riguardo alla *nozione generale* di situazione discorsiva ideale non trova un riscontro preciso in affermazioni

¹⁶⁹ H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., p. 141.

con le quali Habermas la faccia esplicitamente propria. Tuttavia si trovano, nei testi *in materia di etica del discorso* e rapporto etica-morale redatti tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, elementi che mi sembrano poter essere ricondotti a una visione del genere. Ciò che vorrei cercare di sostenere è che la concezione pratico-normativa fatta propria da Habermas nella fase più matura del suo pensiero ha come sostrato più coerente una ricostruzione del rapporto tra discorso e nozione di situazione discorsiva ideale dalle conseguenze inaccettabili per la logica generale della teoria dell'agire comunicativo.

Il passo più significativo che Habermas dedica alla nozione di situazione discorsiva ideale in questo periodo si trova nella sua risposta ad alcuni importanti commenti a *Fatti e norme*, presentati al convegno organizzato sul testo, allora appena uscito in tedesco, dalla scuola di legge (la "Benjamin Cardozo") della Yeshiva University di New York¹⁷⁰. Anche questa volta Habermas dichiara di aver «appreso dalle critiche di Albrecht Wellmer»¹⁷¹ una migliore comprensione della nozione in questione. In generale, sembra che egli cerchi soprattutto di eliminare il disguido secondo il quale la situazione discorsiva ideale sarebbe un traguardo ultimo al quale i parlanti impegnati in discorsi storici dovrebbero cercare di avvicinarsi¹⁷²:

ciò che mi disturba è il fatto che con la formula "situazione discorsiva ideale" - un'abbreviazione con cui decenni fa intesi indicare l'insieme delle presupposizioni generali dell'argomentazione - si finisce quasi per suggerire uno "stato finale" che uno debba sforzarsi di raggiungere (nel senso d'una idea regolativa). Questa situazione entropica di consenso definitivo renderebbe superflua ogni comunicazione ulteriore¹⁷³.

Ma anche l'interpretazione della situazione discorsiva ideale come punto di riferimento tenuto in considerazione in maniera contro-fattuale dai parlanti, per così dire, *dal loro proprio punto di vista* sembra qui non funzionare più molto bene. Una «situazione di consenso definitivo»

non è immaginabile come un obiettivo sensato giacché produrrebbe tutta una serie di paradossi (un linguaggio ultimo, un'interpretazione definitiva, un sapere non rettificabile ecc.) [...]. Il riscatto discorsivo di una pretesa di validità (ossia della pretesa che si soddisfino le condizioni di validità di un enunciato) andrà piuttosto concepito nel senso di un processo metacritico di confutazione *incessante* delle obiezioni. In questo modo io cerco di tradurre in termini discorsivi ciò che Hilary Putnam (in un

¹⁷⁰ Cfr. il numero della rivista che raccoglie gli interventi al convegno: "Cardozo Law Review", 17 (1996), 4-5 e la risposta J. HABERMAS, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in Id., *Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, trad. it. di L. Ceppa, *Replika al convegno della Cardozo Law School*, in J. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei*, Guerini e associati, Milano 1997.

¹⁷¹ J. HABERMAS, *Replika al convegno della Cardozo Law School*, cit., p. 65. Egli cita qui appunto A. WELLMER, *Wahrheit, Kontingenz, Moderne*, in Id., *Endspiele: die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, trad. ingl. di D. Midgley, *Truth, Contingency and Modernity*, in Id., *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2000.

¹⁷² In linea, mi sembra, con quanto ho osservato alla nota 164 di questo capitolo.

¹⁷³ J. HABERMAS, *Replika al convegno della Cardozo Law School*, cit., p. 65.

contesto di epistemologia scientifica) ha chiamato “accettabilità razionale sotto condizioni ideali” [...]”¹⁷⁴.

Si ricordi che il riferimento alla nozione di «idea regolativa» è stato avanzato da Habermas per primo¹⁷⁵ per spiegare la funzione dell’«anticipazione di una situazione discorsiva ideale». Ora egli riconosce che questa descrizione attribuisce alla situazione in questione un aspetto *definitivo* che non può coesistere con l’atteggiamento discorsivo attraverso cui i parlanti si pongono in relazione con la verità. Sorge il dubbio che lo stesso modello «adottato decenni fa» sia in fin dei conti fuorviante. Ciò che sta a cuore ad Habermas in questo momento è piuttosto la funzione, per così dire, *critica* dell’aspetto di idealità incorporato nell’idea di una situazione discorsiva ideale. È necessario dare un resoconto della validità che inglobi l’intuizione dei parlanti riguardo alla non coincidenza tra ciò può essere ritenuto valido in determinati contesti e ciò di cui si va in cerca quando ci si pongono domande *relative alla validità*. In questo senso, la possibilità di *conferma infinita* attraverso la quale la precedente interpretazione della situazione discorsiva ideale identificava lo status degli enunciati validi compare qui soltanto sotto forma della loro continua capacità di respingere obiezioni. Sappiamo di poterci in ogni momento render conto di «esserci sbagliati in passato»: ecco l’aspetto che dovrebbe essere posto al centro dell’analisi del nostro rapporto con la validità. Ora Habermas ammette che

la mossa di idealizzare le condizioni di asseribilità vuol essere una risposta alla necessità di distinguere la “verità” (o in generale la “validità”) dalla accettabilità razionale. Si tratta di una necessità che nasce - dopo che ogni concezione della verità come “corrispondenza” s’è fatta impossibile - dalla struttura triadica della (epistemicamente concepita) “validità che qualcosa ha rispetto a noi”¹⁷⁶.

Dopo il fallimento dei tentativi di concepire la validità nei termini delle relazioni di un sapere linguisticamente esposto con un *mondo esterno*, si è resa necessaria una sua reinterpretazione in chiave di caratteristiche della *conoscenza possibile per noi* - una rilettura «epistemicamente concepita». In questo passo non si trova molto di più riguardo a questo problema, che, come ho già accennato¹⁷⁷, verrà ripreso con chiarezza soltanto all’interno di *Verità giustificazione*. La conclusione del paragrafo sembra anzi tornare a conclusioni già accantonate:

queste idealizzazioni [...] illuminano semplicemente la differenza tra la razionale accettazione di una pretesa di validità [*Geltung*] in un dato contesto, da un lato, e la validità ideale [*Gültigkeit*] di un enunciato che dovrebbe lasciarsi verificare *in tutti i contesti possibili*, dall’altro¹⁷⁸.

Esiste tuttavia un modo per evidenziare quanto di più specifico si ritrova in queste considerazioni. Vorrei servirmi qui, come strumento di chiarificazione¹⁷⁹, della

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Si veda n. 159 di questo capitolo.

¹⁷⁶ J. HABERMAS, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, cit., pp. 65-66.

¹⁷⁷ Si vedano le pp. 173-174 del capitolo secondo.

¹⁷⁸ J. HABERMAS, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, cit., p. 66, corsivo mio.

nozione, coniata da Richard Rorty, di «uso cautelativo»¹⁸⁰ del predicato «vero». Anche secondo il filosofo statunitense, dovrebbe essere rifiutata l'idea che esista una «microstruttura», che sarebbe compito della filosofia rintracciare, propria della relazione tra parti del nostro linguaggio e oggetti posizionati nel mondo. Quando utilizziamo l'aggettivo «vero» per definire un certo enunciato, non stiamo indicando una serie di caratteristiche o di proprietà, che potrebbero ad esempio essere utilizzate a loro volta per chiarire per quale ragione un enunciato vero può indirizzare le nostre azioni nel mondo in modo tale che esse producano risultati utili per noi. Una volta che la nozione di verità non sia più considerata come una «nozione esplicativa»¹⁸¹, possiamo distinguere tre differenti modi nei quali ci serviamo generalmente dell'aggettivo «vero»: uno «approvativo», con il quale mostriamo di fare nostro un certo enunciato o una certa porzione di conoscenza; uno «de-virgolettativo», per stabilire equivalenze tra porzioni di tale conoscenza¹⁸²; e, infine, uno «cautelativo»,

in osservazioni come “la tua credenza che S è perfettamente giustificata, ma forse non vera” - ricordando a noi stessi che la giustificazione è relativa a, e non migliore, delle credenze indicate come ragioni per S, e che tale giustificazione non è una garanzia del fatto che le cose andranno per il verso giusto se prendiamo S come una “regola d'azione” (la definizione di credenza adottata da Peirce)¹⁸³.

Secondo Rorty, il «fatto che le cose vanno/andranno per il verso giusto se agiamo in conformità con una certa credenza» è la circostanza a cui dovremmo fermarci nell'analizzare il nostro rapporto con la nozione di validità/verità, senza cadere nella tentazione di andare in cerca di uno stato di cose che spieghi questo successo - nei termini, ad esempio, della *corrispondenza* tra i nostri enunciati e i *fatti*. Ma la consapevolezza della possibilità, sempre dietro l'angolo che «le cose invece vadano storte», sostanzia quel minimo di *fallibilismo* che ci permette di evitare conclusioni relativistiche, cioè l'idea che lo status più o meno accettabile di un enunciato in una certa circostanza non possa essere stabilito. Rorty connette apertamente questo approccio con la nostra esperienza del *mutamento* di ogni genere di conoscenza nel corso del tempo:

in contesti non filosofici, il punto di distinguere la verità dalla giustificazione è semplicemente di ricordarsi che potrebbero esserci obiezioni (che sorgono dalla scoperta di nuovi dati, o da ipotesi esplicative più ingegnose, o da uno slittamento del vocabolario utilizzato per descrivere gli oggetti in discussione) che non erano capitate a nessuno. Questa sorta di cenno a un futuro imprevedibile viene compiuto, ad esempio quando diciamo che le nostre credenze morali e scientifiche potrebbero

¹⁷⁹ Questo perché, come Habermas sottolinea, tra l'altro, nel suo saggio *Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, la sua teoria più matura della verità/validità non è affatto analoga a quella di Rorty e, per quanto ciò non emerga con grande chiarezza, non lo era quasi certamente nemmeno quella dell'inizio degli anni Novanta.

¹⁸⁰ R. RORTY, *Pragmatism, Davidson and Truth*, in E. LEPORE (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Cambridge (Mass.) 1992³, pp. 334-335.

¹⁸¹ Cfr. R. RORTY, *Pragmatism, Davidson and Truth*, cit., pp. 333-334.

¹⁸² Si vedano le pp. 174-177 del capitolo secondo.

¹⁸³ *Ivi*, pp.334-335.

sembrare ai nostri remoti discendenti tanto primitive quanto quelle degli antichi Greci lo sembrano a noi¹⁸⁴.

Come Habermas, Rorty non crede che una qualche esperienza non interpretata possa smentire o mettere in questione le nostre conoscenze linguisticamente formulate a prescindere da quanto può emergere all'interno del dibattito, in ambiti scientifici o meno: le obiezioni (il fatto che le cose «*non vadano bene*, al contrario di quanto si credesse») possono sorgere da eventi differenti, ed essere variamente interpretate. Ma almeno la consapevolezza che questo può sempre accadere è indispensabile alla nostra comprensione della nozione di validità: nei termini di Habermas, è necessario affinché siamo capaci di accedere al discorso, il che, secondo l'approccio generale di una «teoria consensuale»¹⁸⁵, equivale anche al nostro accesso alla nozione di «validità». Se Habermas adottasse questa concezione, dovrebbe concludere che il riferimento a una situazione discorsiva ideale, ormai svuotato del suo più proprio significato, era in fin dei conti soltanto un espediente per indicare l'ineliminabile possibilità di una differenza tra «platee passate e future»¹⁸⁶ del discorso.

Ora, mi sembra che esista un modo, per quanto abbastanza eterodosso, di interpretare la nozione di «situazione discorsiva ideale» in modo da dare ragione di queste riflessioni. In un certo senso, è ancora possibile sostenere che tale nozione possa essere utilizzata per *definire* un certo status degli enunciati: si può affermare che «qualsiasi consenso raggiunto in una situazione discorsiva ideale *debba essere ritenuto valido*». Da una parte, «ideale» diverrà un aggettivo dalle pretese molto più modeste rispetto a quelle a cui ci eravamo abituati: indicherà semplicemente alcune condizioni che, di volta in volta, all'interno di comunità linguistiche differenti, risultano comunemente accettate come sufficienti per la giustificazione di enunciati del genere in questione. Dall'altra, ciò che «deve essere ritenuto valido» (ciò che è «razionalmente accettabile») sarà mantenuto separato da «ciò che per davvero valido», per mezzo del riferimento, apparentemente *innocuo*, alla possibilità del mutamento del contesto di discussione e delle ragioni a disposizione dei parlanti. In qualche modo, la validità sarebbe quindi reintrodotta alla fine, come *promemoria* della possibilità, sempre dietro l'angolo, di un cambiamento.

La motivazione intuitiva per cui Habermas non può in alcun modo accettare questa lettura corrisponde all'idea molto diffusa che questa non sarebbe per niente una «teoria della validità», in nessun senso intelligibile rispetto alla nostra prassi

¹⁸⁴ R. RORTY, *Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 42 (1994), 6, trad. ingl. ampliata *Universality and Truth*, in R. B. BRANDOM (ed.), *Rorty and His Critics*, Blackwell, Malden (Mass.) 2000, p. 4, cit., p. 4. Per dirla brevemente, ciò che rende la posizione di Rorty radicalmente differente da quella habermasiana è la sua convinzione che unicamente l'uso «cautelativo» dell'espressione «vero» debba essere ritenuto indispensabile. Questo punto non potrebbe essere accettato da Habermas - da qui la mia affermazione che, per l'appunto, gli esiti di questa terza interpretazione della situazione discorsiva ideale non sono compatibili con il punto di vista della teoria dell'agire comunicativo. Questo punto dovrebbe risultare più chiaro nelle pagine seguenti.

¹⁸⁵ Si veda il sottoparagrafo 4.b del capitolo secondo.

¹⁸⁶ Cfr. R. RORTY, *Universality and Truth*, cit., p. 4.

quotidiana. Rorty sostiene che l'osservazione che «tutti gli esseri umani desiderano la verità» è ambigua: può essere interpretata come «l'osservazione che tutti loro desiderano giustificare le loro credenze ad alcuni, sebbene non necessariamente tutti, tra gli altri esseri umani», che è in effetti pacifica, e «l'osservazione che tutti vogliono che le loro credenze siano vere», che può risultare alquanto dubbia¹⁸⁷. Ma questo modo di formulare la distinzione non coglie il punto più rilevante, che Habermas osserva in relazione all'evoluzione delle strutture sociali:

senza dubbio i processi di apprendimento devono essere spiegati dal canto loro con l'aiuto di meccanismi empirici, ma essi sono concepiti nel contempo come soluzioni di problemi in modo da essere accessibili ad una valutazione sistematica sulla base di *condizioni interne di validità* [...]. Se si vogliono concepire come processi di apprendimento i passaggi storici fra sistemi di interpretazione strutturati in modo diverso, si deve soddisfare l'esigenza di una analisi formale dei nessi di senso. Essa consente di ricostruire la serie empirica delle immagini del mondo come una successione di tappe di apprendimento ben comprensibile dalla prospettiva dei partecipanti e verificabile intersoggettivamente¹⁸⁸.

Le mutazioni che caratterizzano il sapere storicamente prodotto, così come l'incapacità dei membri di un uditorio attuale di difendere le proprie posizioni di fronte a un ipotetico uditorio futuro, assumono il loro aspetto caratteristico nel momento in cui risultano riconoscibili come, da una parte, *correzioni* di punti non sufficientemente giustificati, e come, dall'altra, *fallimenti* nell'articolazione di un progetto di giustificazione che si è iniziato in passato. Ogni volta che ci convinciamo che esista «qualcosa da sapere» su una determinata questione, che ci siano fatti da tenere in considerazione su un certo argomento, riteniamo di poter raggiungere risultati *degni* di approvazione in proposito. Questo valore intrinsecamente *normativo* dell'acquisizione del sapere è quanto Habermas ha cercato di incorporare nella sua teoria della razionalità. Qualcosa del genere emergeva, del resto, seppur indirettamente, dalle riflessioni di Putnam sul rapporto tra teorie del significato e storia delle scienze. Si ricorderà come queste ultime offrirono, secondo l'inventore della storia di Terra Gemella, alcuni spunti importanti, nel momento in cui ci chiedevamo se fosse necessario mantenere, in una teoria filosofico-linguistica del significato, il legame tra senso e riferimento - tra ricostruzioni teoriche e accesso alla validità (ai «fatti», secondo la ricostruzione dell'epistemologia moderna)¹⁸⁹. Abbiamo bisogno di *presupporre* la conservazione del riferimento linguistico nel corso del tempo, e attraverso le comunità storiche di comunicazione culturalmente differenti, perché è la possibilità di pensare alla congerie delle nostre ricerche come a capitoli utili per il raggiungimento di un obiettivo *comune*, cioè *degnò di riconoscimento* da parte di tutti, a permetterci di identificarla in quanto tale come conoscenza, cioè come costruzione per cui è adeguato l'aggettivo «razionale». Il problema dello schiacciarsi della validità sulla precisa realizzazione di una procedura non consiste

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 134.

¹⁸⁹ Si veda il sottoparagrafo 5.c del capitolo primo.

nell'incongruenza del quadro generale che ne consegue, secondo il quale le varie ricostruzioni valide si connetterebbero via via a incompatibili «mondi» alternativi: piuttosto, essa taglia il filo conduttore che tiene insieme le nostre esperienze come parti di un *racconto sensato*.

Un approccio analogo è stato sviluppato da Habermas nei testi degli anni Settanta sulla pragmatica universale, che ho cercato di riassumere in precedenza. La razionalità del sapere che va perduta nel resoconto di Rorty è lo status, evidenziato attraverso l'immagine di una *trascendenza* dell'oggetto rispetto al sapere, dell'oggetto di consenso come elemento la cui accettazione da parte di altri non può essere *fabbricata* o *prodotta in proprio* dal singolo parlante. Alla validità dell'enunciato che a quell'oggetto si riferisce si giunge attraverso l'accesso a una forma di vita che riconosciamo inestricabilmente come condivisa e giustificata.

Si noti infine come, da un certo punto di vista, Rorty sia nel giusto quando sostiene che la sua concezione non sia relativistica: secondo la sua ricostruzione, la collocazione in ogni singola comunità linguistica e culturale fa sì che il giudizio su ciascun enunciato non sia per niente *indeterminato*. Una volta connesso al contesto dal quale proviene, ogni enunciato è cioè sempre giustificato o ingiustificato - anzi, lo è nella maniera irrevocabile propria di ciò che non può affatto essere valutato in base ad *altri* criteri. Se immaginassimo il susseguirsi dei diversi contesti storici e culturali, ciascuna domanda relativa alla validità avrebbe una risposta adeguata a seconda della precisa porzione di storia nella quale si colloca. Per riprendere l'approccio utilizzato in precedenza, ogni parlante formulerebbe i propri enunciati, entrando nel suo discorso di riferimento, come se essi dovessero resistere a tutte le obiezioni *storicamente emerse*. E noi, dal nostro punto di vista privilegiato sulla storia, individueremmo l'insieme di tutte le risposte di volta corrette cercando quelle che siano state in grado di resistere a tutte le obiezioni *effettivamente sollevate* nel loro tempo. C'è ovviamente qualcosa che non va in questo modo di ragionare. Ma prima di affrontare il problema, vediamo se esistano ambiti nei quale esso può sembrare più plausibile.

2.c.2 Discorso pratico senza presupposti idealizzanti

1. Il ridimensionamento della nozione di situazione discorsiva ideale appena proposto muta la fisionomia del discorso anche nella sua versione pratica. La nuova interpretazione dell'aggettivo «ideale» sembra tuttavia abbastanza appropriata in questo caso: in base ad essa, le caratteristiche del modello di situazione discorsiva grazie al quale i parlanti si orientano possono giungere a coincidere con quelle indicate nel resoconto di Habermas e Alexy. Perché una situazione discorsiva possa essere considerata «ideale» in questo senso un po' improprio, basta che essa garantisca condizioni di non coercizione che, per quanto generalmente non realizzate nella maggior parte dei concreti contesti di interazione, sono in linea di principio perfettamente conseguibili. Possiamo supporre che sia sempre possibile realizzare condizioni di discorso, alquanto *minimali*, tali che ciascuna singola persona possa

prendere la parola, proporre quando lo desideri qualsiasi genere di atto linguistico o di obiezione, e venire ascoltata dai suoi partner. Si potrebbe sostenere che «qualsiasi consenso raggiunto in circostanze del genere, cioè nel caso in cui ogni coercizione sia eliminata, debba essere ritenuto normativamente corretto». A ciò dovremmo ovviamente aggiungere una specificazione del genere: «fermo restando la possibilità che il consenso così ottenuto possa essere superato da un accordo su un contenuto differente, al mutamento del contesto di riferimento».

Ora, esiste almeno una interpretazione del discorso d'argomento pratico che *si avvicina* a questo approccio – sebbene non ne costituisca forse la versione più coerente – e che Habermas *rifuta* apertamente. Si tratta della concezione del principio di universalizzazione, sotto certi aspetti analoga a quella propria dell'etica del discorso, che viene proposta da Ernst Tugendhat nelle sue *Gauss Lectures* del 1981¹⁹⁰. Anch'egli pone al centro della sua riflessione etico-normativa la necessità di risolvere problemi e conflitti di natura pratica attraverso un concreto ed equo confronto linguistico tra gli interessati. Può essere considerata corretta soltanto una norma che possa essere riconosciuta dalle persone coinvolte come tale da essere nell'interesse di tutti. Tuttavia Tugendhat è convinto che non esista propriamente qualcosa come un *contenuto cognitivo* delle questioni pratiche: non c'è *qualcosa da sapere* su ciò che è corretto o scorretto sotto questo punto di vista. Quando i parlanti sostengono l'importanza di scegliere una certa norma d'azione piuttosto che un'altra, ciò che effettivamente fanno è esprimere interessi e desideri dotati di un significato «volitivo»¹⁹¹, e non pretese di validità per le quali è possibile addurre ragioni. Ogni individuo *decide per sé* quale norma abbia conseguenze tali da soddisfare i suoi propri interessi qualora venga rispettata da tutti: se soltanto io so cosa realmente voglio, non esiste alcuna possibilità di riformulare e reinterpretare in comune interessi intersoggettivamente compresi. In generale, il confronto su questioni pratiche tiene in considerazione soltanto bisogni e desideri intesi in questo modo, da una parte, e il principio morale secondo il quale una norma d'azione è corretta se viene accettata da tutte le persone coinvolte in base alle loro specifiche esigenze, dall'altra. Di conseguenza, il discorso non funziona affatto come un'interazione nel corso della quale uno tenta di *convincere* l'altro che le conseguenze di un certo genere di comportamento «sono *per davvero* (anche) nel suo interesse». Nel prendere la parola, ciascuno descrive le circostanze nelle quali i parlanti si trovano, cercando di offrire una rappresentazione dei fatti che, secondo il suo parere, è effettivamente tale da poter *causare* l'approvazione altrui - nella speranza che questo sia proprio l'*effetto* dei suoi atti linguistici. In questo senso Habermas sottolinea che ciascuno «*indicherà all'altro le ragioni*»¹⁹² per le quali (l'altro) può accettare una certa norma: tale azione si contrappone a quella di offrire direttamente ragioni che possano essere *condivise* con altri. Perciò la parità di accesso al confronto ha come obiettivo quello di permettere a

¹⁹⁰ Cfr. E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Philipp Reclam Jr., Stuttgart 1984, trad. it. di A. M. Marietti, *Problemi di Etica*, Einaudi, Torino 1987, pp. 83-101.

¹⁹¹ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 77.

¹⁹² Cfr. *ivi*, p. 80.

tutti di *esprimere il loro proprio parere*, e di *prendere posizione* tenendo fermo alle proprie personali convinzioni, senza dover rinunciare ad esse sotto la spinta di minacce o nel timore che non vengano tenute in considerazione. Secondo il riassunto di Habermas,

la forma dell'argomentazione deve impedire che alcuni semplicemente suggeriscano o addirittura prescrivano agli altri ciò che per loro è bene. Deve rendere possibile non già *l'imparzialità del giudizio*, bensì la *non-influenzabilità*, ossia l'autonomia della *formazione della volontà*. Pertanto, le stesse regole del discorso hanno un contenuto normativo; neutralizzano squilibri di potere e procurano un'attuazione degli interessi di ciascuno con eguali possibilità di riuscita. La forma dell'argomentazione risulta quindi dalle necessità della partecipazione e del *pareggiamento del potere*¹⁹³.

In questo senso, il fatto che una norma sia «nell'eguale interesse di tutti i coinvolti» non dipende dal fatto che essa sia riconosciuta in comune come «egualmente buona per tutti», ma dal fatto che essa sia il risultato della eguale possibilità, concessa a ciascuno, di realizzare i suoi propri interessi. Perciò Habermas dichiara che quelle tracciate da Tugendhat sono le condizioni di una «imparziale formazione di compromessi»¹⁹⁴, piuttosto che di una formazione razionale del consenso. In un certo senso, la discussione non è qui qualcosa di molto differente da un articolato processo di *votazione* sul problema preso in considerazione.

L'autore di *Etica del discorso* critica nettamente questa posizione, sostenendo che la nostra comprensione dei problemi pratici non ci permette di escludere il loro significato cognitivo: senza quest'ultimo, sarebbe impossibile «mantener ferma la distinzione fra la validità e il valore sociale delle norme»¹⁹⁵. Come nel ragionamento di Rorty, la distinzione tra validità e accettabilità razionale comparirebbe soltanto sotto forma della separazione tra contesti di giustificazione differenti: dall'interno di ciascuna singola comunità linguistica, ciò che risultasse razionalmente accettabile sarebbe anche compiutamente valido. Secondo Tugendhat, quando si tratta di scegliere una norma corretta, «ciò che alla fine è decisivo è l'accordo di fatto, e non abbiamo nessun diritto di trascurarlo sostenendo che non era razionale»¹⁹⁶. Credo che sia importante sottolineare l'aspetto dell'obiezione di Habermas che la rende analoga a quella contrapposta alla nozione generale di validità corrispondente a questo modello. Sebbene l'incapacità di Tugendhat di distinguere tra validità e accettabilità in un certo contesto venga evidenziata in relazione all'intenzione, che egli pure fa propria, «di difendere contro le obiezioni scettiche»¹⁹⁷ il punto di vista pratico-normativo, l'elemento che Habermas considera particolarmente dannoso nel suo ragionamento è un altro. Nel momento in cui sbiadisce la coloritura razionale del confronto tra parlanti che si arrovellano su ciò che dovrebbero fare, diviene gradualmente impossibile

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 77.

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 82.

¹⁹⁶ E. TUGENDHAT, *Problemi di Etica*, cit., p. 95.

¹⁹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 82.

tener conto della fondamentale intuizione morale che nel “sì” e nel “no” rivolto a norme e precetti si esprime qualcosa di diverso dal semplice *arbitrio* di colui che *si sottomette* o si oppone a una pretesa *imperativistica* di potere¹⁹⁸.

Il problema dell’approccio di Tugendhat è che esso si radica completamente nell’atteggiamento sempre in primo luogo valutativo dal quale i problemi pratici ci appaiono come tali: nel suo caso, la premessa è che la generalizzabilità degli interessi come allargamento del punto di vista di ciascuno a una prospettiva *inclusiva* di quello altrui «non sia affatto in gioco»¹⁹⁹. Nel caso della nozione di verità, su cui Rorty si concentrava, l’*indisponibilità* del consenso su ciò di cui si dà il caso andava perduta. Qui a svanire è la declinazione di tale indisponibilità come *incoercibilità* dell’assenso di altri riguardo alla scelta di un comportamento per il quale *dobbiamo* loro delle ragioni. Laddove non esistono ragioni da dare agli altri, non c’è realmente differenza tra la cieca accettazione del modo in cui una situazione ci affligge o ci è utile e la sottomissione a un comando privo di giustificazioni. Qualcosa del genere mi sembra riassunto nella constatazione di Habermas che, contrariamente a quanto supposto da Tugendhat,

nel valore prescrittivo si esprime in effetti l’autorità di una volontà *universale, condivisa* da tutti gli interessati, che ha depresso ogni qualità imperativistica e ha assunto qualità morale, perché si richiama a un interesse universale che si può constatare *discorsivamente*, cioè si può cogliere *cognitivamente*, ossia si può scorgere dalla prospettiva del partecipante²⁰⁰.

La rinuncia alla «qualità imperativistica», che è possibile attribuire a una volontà raggiunta in comune, discende direttamente dalla possibilità di «cogliere cognitivamente» quale azione sia nell’interesse di tutti, perché la conoscenza stessa dipende dalla possibilità di una «constatazione discorsiva» nel contesto della quale lo scambio di domande e risposte tra interlocutori ha una incomprimibile imprevedibilità.

2. Dopo il fallimento della nostra terza strategia interpretativa nella sua declinazione sul modello di Tugendhat, credo che ci resti un ultimo tentativo per renderla accettabile, almeno *prima facie*. Un tentativo che, contro le apparenze, manterrebbe un qualche significato intelligibile per l’utilizzo del sintagma «situazione discorsiva ideale». Il punto di partenza è l’idea che si possa supporre che la norma i cui prevedibili risultati sono nell’interesse di tutti i coinvolti venga in effetti individuata in maniera, per così dire, *definitiva* mediante la discussione dei problemi sul tappeto in condizioni «comunicativamente ideali» - sempre nel senso di «assicuranti un confronto al quale tutti hanno eguale possibilità di accesso». Questa volta, però, non ci limiteremo alla sorta di *conteggio delle preferenze* avanzate dai singoli parlanti a cui si avvicinava pericolosamente il modello di Tugendhat. Ciò di cui andremo in cerca dovrebbe consistere nel risultato di un calcolo più complesso. Ci proporremo

¹⁹⁸ *Ibidem*, corsivi miei.

¹⁹⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 81.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 83.

infatti di costruire qualcosa come un resoconto delle risorse necessarie alla soddisfazione di tutti i desideri, i bisogni e le aspirazioni manifestate in un certo contesto: una sorta di minimo comune denominatore delle richieste constatabili. Questo processo è forse una delle possibili interpretazioni della dichiarazione, più volte tirata in ballo da Habermas, che

quanto maggiore è questa multiformità [quella delle forme di vita e dei loro progetti], tanto più astratta è la forma che devono assumere le regole e i principi che proteggono l'integrità e la coesistenza paritetica dei soggetti e dei relativi modi di vivere che si estraniavano sempre più tra di loro persistendo nella propria differenza e diversità²⁰¹.

Una ulteriore osservazione può forse esserci d'aiuto nel comprendere in che senso questa lettura manterrebbe una qualche misura di *idealità* per la nozione di situazione discorsiva di riferimento, e tuttavia, singolarmente, una qualche affinità con la prospettiva tracciata da Rorty. Se noi potessimo infatti considerare ciascun contesto culturale nel quale emergono interessi discordanti come se fosse cristallizzato nella forma che ha assunto in un dato momento storico, e se riuscissimo a rintracciare l'insieme delle situazioni nelle quali queste esigenze risultassero soddisfatte, giungeremmo a una soluzione incontrovertibilmente adeguata a ciascun contesto preso (di volta in volta) in considerazione. In qualche modo, potremmo anche considerare questa prospettiva come una versione rovesciata del modello del «consenso razionale infinito»²⁰²: se là ogni accordo era da considerarsi giustificato nel caso avesse potuto assicurarsi una infinita capacità di conferma, in questo caso sono le condizioni contestuali che permettono l'individuazione delle norme giustificate a garantire tale capacità - «in considerazione delle circostanze del tempo, nessun'altra soluzione, anche una proposta nuova che potessimo elaborare in questo momento, sarebbe stata accettabile».

Quando cercavamo ciò che avrebbe potuto soddisfare gli interessi comuni a individui in grado di portare avanti *sufficientemente a lungo* il loro confronto comunicativo su questo punto, sembrava che il nostro obiettivo fosse qualcosa come una lista di beni essenziali al perseguimento di tutti, o quasi, i possibili progetti di vita coltivabili da quelle persone. Qui la nostra ricerca assumerebbe un aspetto in qualche modo meno *astratto*: nozioni come quella, proposta da Rawls, di «bene primario» potrebbero fare al caso nostro soltanto se potessero essere riaggustate di volta in volta a seconda del particolare contesto socio-culturale di riferimento. E anche per questa via il concetto di «interesse» sarebbe significativamente differente rispetto al modello iniziale che ne avevamo dato attraverso la riflessione di McCarthy: all'interno della congerie di valutazioni estetiche, esistenziali, economiche e sociali variamente articolate e sovrapposte che potevano divenire ogni volta oggetto del discorso pratico, dovremmo distinguere un nocciolo duro di esigenze alle quali allacciare ogni

²⁰¹ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 210.

²⁰² Cfr. A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 167.

valutazione delle relazioni intersoggettive in grado di diventare rilevante all'interno del discorso.

A questo punto possiamo *contrastare* il modello di discorso pratico appena ottenuto con il nostro vecchio esempio di discussione tratto dal saggio di Putnam. Perché, se in precedenza avevo ipotizzato che il modello del discorso potesse risultare infine inservibile per il trattamento di dilemmi pratici, tale ipotesi diviene ora realtà: sembra proprio che il problema *educativo* se un padre stia sottoponendo il figlio a un trattamento crudele, o inutilmente severo, non abbia alcunché a che spartire con il problema di *giustizia* connesso alla necessità di soddisfare in maniera paritaria gli interessi contrastanti di individui distinti. Nel primo caso l'inconcludenza di parlanti che si mettessero, con sincero proposito comunicativo, a discutere della questione, avrebbe ben poco a che vedere con la riuscita o il fallimento di un «discorso». Essi dovrebbero semplicemente dedicarsi al problema in qualche altro modo - forse un genere di scambio linguistico differente, o addirittura un uso totalmente differente del linguaggio. Se un qualche criterio di giudizio è ammissibile riguardo ad argomenti del genere, non si tratta di certo del riferimento alla validità che può essere sollevata mediante pretese discorsivamente azionate.

3. Può sembrare che il processo di contestualizzazione proposto nel nostro ultimo tentativo costituisca il resoconto migliore delle nostre intuizioni più fruttuose riguardo a come far funzionare il ragionamento pratico. Forse, nell'utilizzare questa risorsa, distinguiamo effettivamente un piano di riflessione *ulteriore* rispetto a quello adottato nel mezzo delle situazioni dalle quali emergono i conflitti etico-normativi. Mediante questa presa di posizione ci poniamo l'obiettivo di soddisfare tutti gli «interessi» in gioco - a patto che si segua la definizione di «interesse» schizzata sopra. Soltanto a partire da questo punto di vista il problema estremamente generale riassunto nella domanda: «qual è in questo caso la norma i cui risultati, per quello che ne sappiamo, soddisferebbero gli interessi di tutti (qualora venisse anche seguita da tutti)?» ci richiede la messa a fuoco di un resoconto il più possibile accurato della situazione. Si tratta di descrivere l'impatto dell'osservanza generale di una o più norme sulle condizioni delle persone coinvolte, e di verificare se tali condizioni possano coincidere con quanto esse desiderano. Cristina Lafont è probabilmente una delle più vicine, tra i critici di Habermas, a questa ricostruzione del discorso pratico. La sua presa di posizione è motivata dalla capacità, che le sembra di poter individuare con chiarezza, di questo modello di mettere al sicuro il cognitivismo indispensabile all'etica del discorso²⁰³. Occorre comprendere con maggiore precisione in che senso ciò avvenga.

Lafont ritiene essenziali i passaggi dell'etica del discorso nei quali Habermas sottolinea le analogie tra il significato più proprio del discorso teoretico e quello del discorso pratico:

²⁰³ Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 283-286.

la nostra conoscenza a proposito della verità di asserzioni dipende dall'esistenza degli stati di fatto asseriti nel mondo oggettivo. A partire da ciò che accade si dia, l'asserzione deve essere o *vera* o *falsa*. In maniera simile, la nostra conoscenza a proposito della correttezza morale delle norme dipende dall'esistenza di interessi comuni a tutti gli individui nel mondo sociale. A seconda di quali accade che siano gli interessi generalizzabili a tutti gli esseri umani, una norma può essere soltanto *giusta* o *ingiusta*²⁰⁴.

In questa esposizione la nozione di «mondo», e in particolar modo di «mondo sociale», torna alla ribalta. E, a seconda di come interpretiamo espressioni come «esistenza nel mondo sociale» e «accadere [nel mondo sociale]», l'intera fisionomia del sapere pratico, mi sembra, cambia in maniera significativa. La lettura che avevo tratto dalle pagine di Lafont su *Teoria dell'agire comunicativo* cercava di riconnettere queste nozioni centrali alle riflessioni di Habermas sul significato²⁰⁵, in particolare grazie alla mediazione della ricostruzione habermasiana del pensiero di Wittgenstein. Secondo questo modello, la realtà diveniva accessibile soltanto a partire dal presupposto, già sempre accettato dai parlanti di una comunità, della possibilità di accedere seconda varie modalità a una esperienza *comune* dotata di *valore*. L'oggetto delle nostre teorie si presentava sempre e inevitabilmente all'interno di un «mondo», e mai come elemento già in attesa in qualche modo del nostro intervento conoscitivo. In questo senso assumeva una identità, capace di conservarlo appunto come *lo stesso oggetto* attraverso lo spazio e il tempo, soltanto nel momento in cui i parlanti lo prendevano in considerazione all'interno di uno scambio volto all'intesa. Il suo aspetto *esterno*, ulteriore rispetto alla conoscenza, quella *resistenza* su cui la mente sembrava far presa, non era che il riflesso dell'indisponibilità del consenso che non poteva essere prodotto tramite influenze, ma solo raggiunto attraverso ragioni. In base a queste premesse la stessa nozione di *fatto* emerge nel momento in cui ci poniamo con la realtà e con altri in complessi di relazioni valutative, che dischiudono «mondi». Così, quando osserviamo che le scienze naturali si occupano di «accertare i fatti», l'espressione «fatti» serve più a evidenziare i punti di forza delle argomentazioni scientifiche collegate che come nome per i membri della classe di tutte le *cose* di cui si potrà (o non si potrà) avere conoscenza. Per questo la precisa distribuzione delle cose che *esistono* nel mondo oggettivo, il «mobilio»²⁰⁶ della realtà, posta l'immutabilità della possibilità di accedere in comune ad essa da parte di individui differenti, risulta mutare a seconda della trasformazione delle teorie costruite e ricostruite in proposito. Se seguisse questa strategia, Lafont intenderebbe il suo riferimento alla circostanza che «*esistano* interessi comuni nel mondo sociale» come una affermazione riguardo alla possibilità, presupposta dai membri di una comunità, della convergenza su valutazioni comuni riguardo alle situazioni in cui si trovano. A seconda di *quali* fossero le valutazioni in questione - di quali fossero gli interessi comuni, per così dire -, si dovrebbe valutare la natura delle norme a disposizione. Ma non sembra che questa sia la lettura più adeguata del suo argomento:

²⁰⁴ *Ivi*, p. 325.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 269 e seguenti. Si vedano le pp. 133 e ss. del capitolo secondo.

²⁰⁶ Si veda p. 71 del capitolo primo.

così come il presupposto dell'esistenza di stati di fatto nel mondo oggettivo è la condizione di possibilità di una discussione sensata sulla verità delle asserzioni, il presupposto dell'esistenza di interessi generalizzabili tra gli individui nel mondo sociale è la condizione di possibilità di una discussione sensata sulla correttezza morale di norme sociali. Questo presupposto di esistenza è indispensabile per i discorsi pratici, non perché è necessariamente il caso che esistano tali interessi comuni a tutti gli esseri umani; piuttosto, lo è perché se venissimo alla conclusione che *non esistono* interessi del genere, e che quindi questo presupposto non ha senso (*il che è ovviamente un problema aperto, empirico*), allora la questione della correttezza morale delle norme sociali diverrebbe insensata a sua volta²⁰⁷.

Ora, mi sembra che, se quella di Lafont fosse un'interpretazione «realista interna»²⁰⁸, il presupposto dell'esistenza di interessi comuni *non potrebbe per niente* risultare una questione aperta: dovrebbe piuttosto essere inteso come la *condizione di possibilità* del discorso pratico e del sapere che da esso dipende - in altre parole, del «dischiudersi di un mondo sociale». Ogni discussione del genere cercherebbe così di determinare *quali* siano gli interessi in comune, senza poter mettere in dubbio in maniera sensata il presupposto *che* ce ne debbano essere. Se anzi fosse possibile venire a scoprire che «non esistono interessi comuni agli esseri umani», quello in questione non sarebbe nemmeno propriamente un «presupposto».

L'argomentazione di Lafont è compatibile con due modi di concepire il discorso pratico, entrambi piuttosto differenti da quello nel quale la comunanza di interessi è concepita come un presupposto (necessario). Possiamo infatti supporre, in primo luogo, che gli «interessi generalizzabili», in qualche modo constatabili come sussistenti, ma senza che una tipologia di intesa sia posta come condizione di questa esperienza, siano elementi all'interno di un ambito che oltrepassa quello connesso alla nozione di «mondo». Si tratta forse di componenti della *realtà sociale*, ma per essi non è prevista la mediazione di interpretazioni linguisticamente articolate come per qualsiasi altro oggetto di conoscenza. Una conclusione del genere sembrerebbe compatibile con la seguente precisazione:

il presupposto che ci siano interessi generalizzabili (universalizzabili) a tutti gli esseri umani (e dunque che nessuna norma che renda impossibile preservarli possa essere moralmente corretta) va oltre il presupposto che alcuni interessi potrebbero essere condivisi da tutti gli esseri umani in un certo tempo. Per l'esattezza, ciò che esso presuppone è che alcuni di questi interessi condivisi siano *irrinunciabili* per tutti gli esseri umani. Sono quelli, per parafrasare Rawls, che «un essere umano razionale vuole qualsiasi altra cosa egli/lei voglia (si veda Rawls, *A Theory of Justice*, p. 92)²⁰⁹.

Ma, al di là della sua difficoltà nel definire in cosa possano consistere simili «beni» - il che avvicina questo modello alla prima lettura della situazione discorsiva ideale

²⁰⁷ C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 326, secondo corsivo mio.

²⁰⁸ A ciò si dovrebbe aggiungere anche l'intento di salvare una qualche differenza tra le pretese di verità e correttezza normativa: esiste una prospettiva realista interna compatibile con questa impostazione. Si vedano le pagine immediatamente seguenti.

²⁰⁹ C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 325.

proposta²¹⁰ -, Lafont rischia qui di eliminare le condizioni procedurali del discorso allo stesso modo in cui, come lei stessa osservava, rischiavano di fare il secondo schema di discorso pratico presentato²¹¹. Qui la radice del problema è ancora più chiara di quanto non fosse in precedenza: il ruolo di secondo piano attribuito alla comunicazione, così come alla natura irriducibile dell'alterità che emerge nel dialogo, discende direttamente dal fatto che, nonostante le dichiarazioni d'intenti, la natura sempre linguisticamente interpretata del nostro rapporto con la realtà è stata messa in discussione²¹².

Una seconda linea di pensiero condurrebbe invece a ipotizzare che Lafont finisca semplicemente per considerare gli «interessi comuni» come una componente tra le altre del «mondo oggettivo», e quindi i discorsi pratici come un sottoinsieme delle argomentazioni di natura teoretica. In questo modo, il fatto di «essere nell'interesse di tutti i coinvolti» non sarebbe che la qualità di uno stato di cose *anche* a proposito del quale si deve decidere se «si dia o meno» nel mondo oggettivo²¹³. In un certo senso, questa prospettiva sarebbe ancora collocabile nel contesto del «realismo interno»: gli «interessi comuni» consisterebbero in porzioni della realtà con le quali potremmo in qualche modo venire a contatto *a prescindere* da concezioni di natura propriamente *etica o morale* linguisticamente formulate, *ma non* senza la mediazione di interpretazioni *tout court* - schemi concettuali di natura teoretica sarebbero comunque indispensabili. Questo modello può forse risultare vincente in qualche sua formulazione, ma gli esiti a cui lo conduce Lafont non sono molto plausibili, perché qui il «mondo oggettivo» compare, nonostante tutto, sotto forma di insiemi di oggetti dei quali è garantita una

²¹⁰ Si veda la p. 221 di questo capitolo.

²¹¹ Si vedano le pp. 228-234 di questo capitolo.

²¹² Un segnale abbastanza vistoso della concretezza di questa rischio, mi sembra, si ritrova nel commento a Wellmer nel quale Lafont evidenzia come il collega tedesco, in *Ethik und Dialog (Ethics and Dialogue*, cit., p. 135) rintracci proprio nel presupposto sostenuto anche da lei, che cioè esistano interessi comuni a tutti gli esseri umani, l'intuizione centrale dell'etica di Kant. È probabile che Lafont sia molto vicina a Kant in questo punto, ma non penso proprio che Wellmer lo considererebbe un aspetto positivo. Il problema è che tutti i sostenitori dell'etica del discorso, o i pensatori che, come Wellmer, si avvicinano a questa concezione, ritengono questo uno dei limiti più gravi della posizione del pensatore di Königsberg: «l'etica del discorso ha criticato il carattere formalisticamente *monologico* del principio morale di Kant che, contrariamente all'opinione di Kant, lascia senza risposta la domanda sulla possibile *validità intersoggettiva* dei giudizi morali» (A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 117). Questa *lacuna* nella teoria kantiana non dipende dal fatto che non sia possibile individuare interessi comuni a tutti gli esseri umani (come Lafont suppone Wellmer stia sostenendo), ma dal fatto che «quello che possiamo o non possiamo volere come modalità generale di azione è indubitabilmente deciso di caso in caso dalla matrice concettuale attraverso la quale interpretiamo la realtà sociale e i nostri stessi bisogni» (*ivi*, pp. 135-136). In pratica, l'etica del discorso cerca di presentarsi come un *superamento* della morale kantiana sottolineando quella «condizione di "linguisticità" sulla quale l'ermeneutica trascendentale ha sempre insistito *contro Kant*» (*ivi*, p. 174).

²¹³ Nel discutere la proposta di Lafont, Habermas si indirizza speditamente verso quest'ultima interpretazione - un fatto significativo sul quale tornerò (J. HABERMAS, *Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen*, in *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., trad. it. di M. Carpitella, *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *Verità e giustificazione*, cit., n. 31, p. 292 e p. 300).

non meglio specificata *permanenza*. Nel rispondere alle critiche di Habermas, Lafont dichiara che

riguardo alla questione di cosa costituisca un interesse irrinunciabile, noi crediamo che la risposta dipenda meno da “ciò che facciamo noi stessi” che dalla nostra condizione umana. In questo senso, sembra che riconosciamo un (possibile) salto tra i nostri interessi irrinunciabili e la dimostrazione che ne abbiamo in ogni particolare momento. Se continuiamo a cercare quelle norme che sono in effetti egualmente nell’interesse di tutti, a dispetto di tutte le difficoltà nel superare i nostri disaccordi epistemici, può essere soltanto perché, pur considerando qualsiasi dubbio riguardo alla giustezza di una norma, *l’opzione di cambiare gli interessi influenzati invece della norma non è un’opzione praticabile*²¹⁴.

Qui gli elementi del «mondo oggettivo» dotati di una qualche rilevanza pratica sono presentati come se fossero caratterizzati da una identità specifica e conclusa. Ma questo *non può essere*²¹⁵: se dipendono dalle matrici concettuali e linguistiche attraverso le quali li cogliamo, essi, come porzioni tra le altre di «mobilio del mondo», devono poter essere riformulati attraverso lo spazio e il tempo. Questo, tra l’altro, darebbe conto del fatto che, contrariamente alla dichiarazione di Lafont, c’è un senso ben preciso e intuitivo nel quale è perfettamente possibile, se non cambiare gli interessi influenzati da una norma, ricomprenderli in maniera tanto da radicale da renderli praticamente irriconoscibili. E questo è proprio parte di ciò che intendiamo quando sosteniamo che esiste qualcosa da sapere riguardo a quelli che sono «i nostri veri interessi» - come la riflessione di McCarthy in merito ha messo in evidenza. Il modello di ragionamento che emerge dal discorso di Lafont è invece molto simile a un processo attraverso il quale si esaminerebbero le descrizioni che ciascun parlante può fornire delle condizioni sociali (ipotetiche) in grado di soddisfare i suoi bisogni, mettendole *a confronto* con le descrizioni delle circostanze prodotte dal generale rispetto di una certa norma. Non a caso Lafont insiste, parlando delle «molte *circostanze* che sono componenti rilevanti delle ragioni sostanziali che impieghiamo per giustificare la giustezza delle norme», su

tutte quelle conseguenze ed effetti secondari che di fatto seguiranno dalla generale osservanza di una particolare norma [...]. Anche se tutti noi non potessimo in alcun caso sbagliarci a proposito dei nostri interessi irrinunciabili, questo non garantirebbe una conoscenza infallibile delle conseguenze oggettive che sul lungo termine e in circostanze mutevoli (cioè attualmente imprevedibili) una norma potrebbe avere per tutti coloro che possono esserne coinvolti²¹⁶.

Questo approccio può sembrare molto differente da quello di Tugendhat²¹⁷: se là le problematiche di natura pratica erano svuotate di ogni significato cognitivo, e non c’era propriamente alcunché da sapere su di esse, qui dilemmi del genere presentano

²¹⁴ Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 337.

²¹⁵ Ovviamente, *potrebbero* disporre di una identità simile, ma soltanto se fossero intesi come punti di riferimento *formali* per il nostro discorso. Ed è proprio questo che Lafont ha escluso fin da principio riducendo il sapere pratico a quello teoretico.

²¹⁶ C. LAFONT, *Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics*, cit., pp. 176-177; cfr. anche Id., *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 338.

²¹⁷ Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 332.

una fisionomia quasi *iper-cognitiva*. Ma alla fine ciò che prevale è la domanda se i «fatti nel mondo» prevedibilmente derivanti dal rispetto di una regola d'azione possano *coincidere* con quelli semplicemente *preferiti* da ciascun parlante: il punto rilevante è il *verificarsi di questa coincidenza*, non il punto di vista valutativo dal quale scaturisce l'apprendimento di un nuovo modo di vedere la realtà²¹⁸. La radice intrinsecamente discorsiva, perché radicalmente valutativa, del procedere della razionalità linguistica è quanto viene a mancare anche qui, esattamente nel modo in cui veniva a mancare nella proposta generale riguardo alla nozione di «validità» presa in prestito da Rorty, e nella proposta non cognitivista di Tugendhat.

Thomas McCarthy ha poi messo in luce una sfumatura *ulteriore* che l'approccio valutativo legato al comportamento razionale dovrebbe assumere all'interno del discorso pratico. Il principio che una norma valida dovrebbe essere nell'interesse di tutti i coinvolti non può essere ridotto al procedimento in base al quale si cerca di produrre l'insieme dei risultati che tutti, presi uno per uno come singoli si propongono:

da una parte, attraverso il discorso potremmo trovare o dar forma a interessi particolari che sono distributivamente condivisi da tutti i partecipanti. In questo senso, per esempio, se la sicurezza contro un attacco violento risultasse nell'interesse particolare di ciascuno, allora potrebbe essere considerata un interesse comune o condiviso o "generalizzabile". Ma la maggior parte delle questioni che richiedono regolamentazione in società complesse e altamente differenziate non sono di questa sorta. Esse condizionano una enorme diversità di stili di vita e progetti di vita in modi tanto differenti che le conseguenze risultano differenti per differenti individui e gruppi²¹⁹.

In conseguenza di questa intrinseca complessità e mobilità delle condizioni sociali in cui nascono problemi pratici, una parte essenziale della nostra consapevolezza riguardo al bene e al giusto consiste nell'idea che non tutti gli interessi che uno può sollevare siano egualmente *degni di essere soddisfatti*. Per questo le interpretazioni stesse degli interessi vengono messe in questione. E ciò

comporta presumibilmente la critica e il rigetto di orientamenti di valore che sono troppo centrati sul sé o su un gruppo, così come orientamenti di valore imbevuti di razzismo, sessismo, etnocentrismo, omofobia, o qualsiasi altro punto di vista men che universalistico²²⁰.

È in questo senso che McCarthy si riferiva in passato alla possibilità di riformulare e reinterpretare gli interessi percepiti come propri dai singoli. La ricerca di un interesse comune da parte degli agenti coinvolti in una interazione comunicativa non consiste in una semplice «aggregazione di interessi individuali», ma piuttosto in uno sforzo

²¹⁸ Cfr. A. FERRARA, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Sage, London 1999, trad. it. di A. Ferrara e M. Rosati, *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 258-259.

²¹⁹ T. MCCARTHY, *Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics*, in Id., *Ideals and Illusions. On Reconstructions and Deconstructions in Contemporary Critical Theory*, the MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991, pp. 189-190; cfr. anche *ivi*, n. 20, pp. 242-243.

²²⁰ *Ivi*, p.191.

volto a «trascendere»²²¹ tali interessi. Possiamo supporre che le condizioni che definiscono un discorso come autenticamente comunicativo, e quindi in grado di produrre un consenso razionale, siano riassunte in tutte quelle caratteristiche del comportamento di un parlante che fanno sì che egli rispetti il principio di considerare egualmente gli interessi di tutti gli altri. Ma, proprio per questo, chi presuppone che siano realizzate condizioni simili spera che sia possibile scartare, dopo una adeguata discussione, alcuni obiettivi presentati, per la ragione che il modo stesso in cui sono formulati li mette in contrasto con quelli altrui. Siccome non esistono modalità che garantiscono, per così dire, automaticamente il riconoscimento di tale incoerenza, occorrerà sempre vagliare varie formulazioni degli interessi in gioco, analizzare in che modo esse si connettano le une alle altre, e forse raggiungere una maggiore consapevolezza riguardo al loro significato²²². Questo è, in breve, quanto è reso possibile dal riconoscimento dell'*incoercibilità* dell'assenso di altri, che sia in Tugendhat che in Lafont è andato perduto²²³.

2.c.3 Il carattere contestuale dell'etica

1. La tesi meno scontata che vorrei sostenere in questo capitolo, come ho già accennato, è che la nuova relazione che Habermas traccia alla fine degli anni Ottanta tra le due vecchie nozioni di etica e morale possa essere considerata coerente con il modello estremamente problematico di discorso pratico appena esposto. A prima vista ciò sembrerà strano: egli intende questo nuovo tassello dell'etica del discorso proprio come una correzione, in una direzione maggiormente sensibile alla differenza culturale e al pluralismo nelle società democratiche, degli eccessi a cui conduceva la precedente versione della distinzione. Ma anche la correzione rischia di rimanere prigioniera dell'impostazione che dovrebbe sostituire.

La trattazione delle problematiche pratiche presentata da Habermas dall'inizio degli anni Ottanta ha prodotto, secondo il suo parere, un «malinteso»: siccome si concentrava su *un* uso specifico della ragion pratica, tralasciando gli altri, dava l'impressione di ridurre ad esso ogni considerazione razionale riguardo al comportamento delle persone e alle loro interazioni reciproche. Da ciò derivava la

²²¹ *Ivi*, p. 184.

²²² Mi sembra che qualcosa del genere emerga dalla riflessione con cui Ferrara si oppone a una impostazione simile a quella di Lafont: «non è facile capire che cosa la qualità discorsiva, comunicativa o dialogica della comparazione tra la lista delle conseguenze e la lista delle preferenze potrebbe aggiungere alla presenza o assenza di incoerenze semantiche fra di esse. Il consenso razionale intorno alla norma sotto esame non verrebbe a costituire la sua validità ma semplicemente seguirebbe dal fatto che gli effetti della norma non contraddicono nei fatti alcuna volizione o preferenza dei partecipanti» (A. FERRARA, *Giustizia e giudizio*, cit., p. 259).

²²³ Queste ultime pagine, per inciso, dovrebbero almeno in parte chiarire quanto intendevo alle note 191 a p. 60 e 276 a p. 88 del capitolo secondo, nell'accennare che Lafont, all'interno della sua ricostruzione dell'agire comunicativo, non traccia una adeguata connessione tra razionalità e reciprocità insita nel dialogo, o quantomeno, se non vogliamo considerare indispensabile un punto di vista marcatamente habermasiano, non assume una prospettiva coerentemente «realista interna».

conclusione poco plausibile che, ad esempio, le questioni della vita buona dovessero essere «rimesse ad atteggiamenti emotivi o decisioni irrazionali»²²⁴: che, per dirla in altri termini, esistessero propriamente «discorsi», cioè argomentazioni da svolgere in comune capaci di giungere a un sapere giustificato, soltanto in ambito «morale». In questo senso, come abbiamo visto, poteva risultare che

tutti i beni, anche il bene supremo del mio progetto o della nostra forma di vita collettivamente ambita, ven[issero] privati della loro qualità morale e messi nello stesso calderone insieme con cose appropriate a soddisfare bisogni e desideri contingenti – ormai i beni appaga[va]no solo preferenze soggettive²²⁵.

La *Howison Lecture* del 1988 è indirizzata proprio a eliminare queste difficoltà. In essa si fa distinzione tra tre generi distinti di significati della domanda «che cosa devo fare?». In primo luogo, può assumere un valore «pragmatico» («*pragmatisch*»)²²⁶: quando scaturisce da un problema relativo ai migliori mezzi per raggiungere un determinato fine, essa richiede una risposta dalla struttura analoga a quella dell'«imperativo ipotetico» kantiano – «se vuoi ottenere il tale risultato, devi agire in questo modo». Come ho già notato nel capitolo precedente²²⁷, è la razionalità volta allo scopo a occuparsi di questioni del genere, servendosi di «informazioni empiriche»²²⁸ al fine di individuare le tecniche più adeguate al conseguimento dell'obiettivo.

Il valore della domanda sul «dovere» muta però radicalmente – sebbene possa assumere un aspetto esteriormente identico a quello di una questione «pragmatica» – quando essa riguarda scelte che modificano il modo nel quale una persona concepisce la propria vita:

chi vuole partecipare al management editoriale desidera magari riflettere se sia più conforme-allo-scopo fare un tirocinio oppure intraprendere subito gli studi universitari *ad hoc*; ma chi non sa bene cosa voglia in generale sta davanti ad una tutt'altra situazione. Allora, la scelta della professione, o meglio, dell'orientamento degli studi si collega con la questione delle “inclinazioni” o di ciò per cui si abbia interesse, alla questione di quale specie di attività appagherebbe una persona, ecc. Quanto più radicalmente questa questione si pone, tanto più si riduce al problema di quale vita si vorrebbe condurre, il che significa: quale persona si è e, al tempo stesso, si vorrebbe essere²²⁹.

Le questioni «etiche» possono avere maggiore o minore rilevanza, ma si pongono sempre in una qualche relazione con ciò che è *più proprio* di una persona (o, come vedremo, di un gruppo di persone): esse si intrecciano le une alle altre come possibili domande e risposte che insieme compongono il tessuto dell'identità. Il carattere intrinsecamente «bifronte» della domanda etica riguardo a «quale persona si è e, al

²²⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, cit., p. 104.

²²⁵ J. HABERMAS, *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, cit., p. 84; si veda anche p. 94 dello stesso saggio.

²²⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, cit., pp. 104-106.

²²⁷ Si veda la p. 99 del capitolo secondo.

²²⁸ J. HABERMAS, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, cit., p. 105.

²²⁹ *Ivi*, p. 106.

tempo stesso, si vorrebbe essere» dipende dalla natura *progettuale* dell'atteggiamento con cui un individuo si rende consapevole della vita che ha vissuto come di un qualcosa di *proprio*. La dimensione spaziale e temporale nella quale si è nati e ci si è formati, l'insieme di eventi a prima vista casuali e slegati gli uni gli altri rispetto agli altri – *estrinseci* come se «non fossimo stati noi» a viverli – nel corso della quale si sono formate le nostre preferenze e aspirazioni, valori e qualità caratteriali, divengono riconoscibili come un insieme specifico e non sostituibile quando ci chiediamo quali fini darebbero loro un valore. Per questa ragione l'analisi del sé da parte dell'io è un processo da svolgere in maniera riflessiva, cioè attraverso ragioni: anzi,

quando sono in gioco illusioni ostinate, questa autointesa ermeneutica può ridursi ad una specie di riflessione che dissolve le illusioni. Il fatto di rendere criticamente coscienti la biografia e il suo contesto normativo non porta ad una autocomprensione avalutativa; anzi l'autodescrizione ermeneuticamente acquisita è intrinsecamente connessa ad un rapporto critico con se stessi²³⁰.

Allo stesso tempo i fini rilevanti per un progetto di vita non vengono fuori dal nulla: una volta che si riconosca la propria esperienza passata come una narrazione, seppure discontinua e frammentaria, sarà possibile trovare in essa indicazioni riguardo a tali obiettivi. Nella natura degli eventi stessi saranno depositate ragioni e motivazioni da riconoscere. L'esperienza del passato è sempre fatta propria in quanto *reinventata* in relazione al futuro. Ma in quanto già sempre passata, è anche *scoperta* come fonte delle ragioni in base alle quali i fini del proprio progetto di vita vengono scelti. Ciò che siamo ha un legame interno con quello che riteniamo sarebbe bene essere, e allo stesso tempo conosciamo questo «bene per noi» attraverso il recupero degli eventi fuori dal nostro controllo che ci hanno resi ciò che siamo. Per questo, come ogni rapporto di riflessione, quello di auto-comprensione non può non essere svolto, seppure spesso idealmente, in comune con altri. Sebbene la riflessione etica sulla propria vita debba essere compiuta in prima persona,

anche qui i passi dell'argomentazione non possono essere idiosincratici, ma devono rimanere eseguibili per via intersoggettiva. Il singolo acquista distacco per riflettere sulla propria biografia soltanto nell'orizzonte di forme di vita che egli condivide con altri e che, dal canto loro, formano il contesto per progetti di vita ogni volta diversi. Gli appartenenti al comune mondo vitale sono partecipanti potenziali che nei processi dell'autocomprensione assumono il ruolo catalizzatore del critico non-partecipe²³¹.

Secondo Habermas, in breve, nell'autocomprensione esistenziale si intrecciano la «componente descrittiva della genesi biografica dell'io e quella normativa dell'ideale-dell'io (*das Ich-Ideal*)»²³².

Infine, la domanda «cosa devo fare?» acquisisce un terzo significato, di nuovo decisamente distinto rispetto ai due precedenti, quando i progetti di qualcuno si scontrano con quelli di altri e si pone il problema di trovare una soluzione giustificata

²³⁰ Cfr. *ivi*, p. 107. Cfr. anche *ivi*, p. 15.

²³¹ J. HABERMAS, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, cit., pp. 114-115.

²³² *Ibidem*.

al conflitto. Un quesito simile può comparire, di nuovo, in situazioni analoghe a quelle nelle quali si affacciano dilemmi etici: così uno può dover compiere una scelta esistenziale in una situazione nella quale la sua azione ha conseguenze positive o negative per altri. Ciò che fa la differenza tra la sfumatura etica di una questione del genere e un problema morale sembra essere, secondo Habermas, la particolare *prospettiva* attraverso la quale l'individuo considera le circostanze. Quando ci poniamo un problema riguardo al modo migliore di vivere la nostra vita, non abbiamo bisogno di compiere una «rottura totale con la prospettiva egocentrica»²³³: consideriamo le vite e i progetti altrui a seconda di come esse hanno determinato e continuano a determinare la nostra formazione, e di come l'influenza che le nostre scelte hanno sulle loro rientra all'interno del *nostro* progetto di vita. Il punto di vista morale implica un approccio ben diverso: attraverso di esso si considera ogni singola persona, anche non immediatamente presente, come dotata di esigenze che devono essere tenute in considerazione precisamente come le nostre. L'esempio di Habermas è il seguente:

stabilire se io vorrei essere qualcuno che in un acuto stato di necessità si permetta, almeno una volta, una piccola truffa nei confronti di una società anonima di assicurazioni, ciò non è una questione morale – ché, in tal caso, si tratta sì di rispetto verso me stesso ed eventualmente di rispetto che altri mi ricambiano, ma non del rispetto uguale per ognuno – dunque, del rispetto simmetrico che ognuno rende all'integrità di tutte le persone²³⁴.

Ma se consideriamo lo stesso dilemma nell'ottica delle conseguenze che la nostra scelta riguardo alla «piccola truffa» avrebbe se tutti «si permettessero, almeno una volta» di compiere una scelta analoga, ciò che viene in primo piano è la necessità di trattare tutti in maniera paritaria: di non permettere a noi stessi, semplicemente perché «si tratta di noi», di comportarci in un certo modo – di non permetterlo *a patto che* gli altri si comportino diversamente. Assumere un atteggiamento simile, come Habermas ha notato nell'introdurre la sua etica del discorso, coincide con l'essere disposti a uno scambio di prospettive reciproco con tutte le altre persone potenzialmente coinvolte, perché significa sforzarsi di comprendere come, dal punto di vista di altri, le loro proprie esigenze non siano certo meno importanti di quanto le nostre lo sono per noi – e sforzarsi di chiedere agli altri di fare lo stesso.

È interessante osservare come in questo la stessa narrazione onto-filogenetica che Habermas offriva in opere come *Teoria dell'agire comunicativo* cambi radicalmente. Si ricorderà come là lo sprigionarsi della forza critica dell'agire comunicativo coincidesse, sul piano del rapporto tra la personalità dei singoli e la cultura nella quale essi erano stati educati, con un effetto di progressivo *disvelamento*: gli individui che si trovarono nel tempo del passaggio alla modernità avevano in comune con l'esperienza del bambino che diviene adolescente quantomeno il senso del crollo della fiducia in pratiche intersoggettive ed istituzionali ricevute dalla tradizione, e tuttavia carenti di giustificazione.

²³³ J. HABERMAS, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, cit., p. 109.

²³⁴ *Ibidem*.

In *Fatti e norme* questa gigantesca trasformazione del sapere normativo, pur non perdendo il suo aspetto traumatico, si scompone in due percorsi paralleli. Piuttosto che rendersi *indipendente* dalla tutela della tradizione per impegnarsi in un generale *rinnovamento* di tutto ciò che è ricevuto, la persona *si differenzia* come singolo individuo dalla fitta rete dei rapporti sociali ai quali, nelle epoche precedenti, la sua identità poteva quasi essere ridotta. Invece che come un assommarsi di scosse che mettono in movimento il contesto sociale nel suo insieme, la modernizzazione viene ora presentata come un processo di radicale diversificazione²³⁵. Assumendo consapevolmente in prima persona il compito di portare avanti le pratiche di confronto linguistico attraverso le quali si riproducono cultura, società e personalità, gli individui prendono ora congedo dalla *ripetitività* dei modelli comportamentali che dovrebbero costituire la loro identità. Essi sviluppano una consapevolezza particolarmente originale di se stessi e della propria condizione:

al posto delle *direttive esemplari* per una vita virtuosa, al posto di una condotta di vita realizzata a imitazione di *modelli raccomandati*, si fa strada l'esigenza astratta di un'appropriazione consapevole e autocritica, vale a dire l'esigenza di assumere responsabilmente la propria personale storia di vita in tutta la sua insostituibilità e contingenza²³⁶.

Parallelamente, gli individui non si riconoscono più come parti inseparabili di un tutto sociale all'interno del quale ognuno ha il *proprio ruolo*: sono ormai soggetti distinti e potenziali avversari, ai quali è consegnato l'onere di risolvere in prima persona conflitti d'interesse che non si ricomporranno per virtù propria.

In *Fatti e norme* Habermas amplia inoltre la sua riflessione sull'«uso etico della ragion pratica»: ad esso si riconosce ora non soltanto una dimensione esistenziale legata alla prospettiva dell'individuo, ma anche una *collettiva* della quale sono chiamati a farsi carico gruppi sociali. Anche le identità collettive depositate in tradizioni culturali delle radici linguistiche e della memoria delle popolazioni, si separano gradualmente dalle dottrine religiose e metafisiche. L'elaborazione di queste tradizioni viene percepita per la prima volta come tale, cioè come il frutto di una esperienza storica la cui continuità, non automatica, richiede un rinnovamento di generazione in generazione. I nazionalismi europei dell'Ottocento costituiscono un esempio - ormai in crisi, ma ancora estremamente influente, di una elaborazione di identità collettive che non trae nutrimento principalmente, o non esclusivamente, da tradizioni religiose. A partire dalla modernità,

le modalità con cui dobbiamo riappropriarci delle tradizioni intersoggettivamente condivise diventano sempre più problematiche [...]. L'ermeneutica filosofica non deriva solo dalle questioni metodologiche delle varie discipline storiografiche. Essa risponde anche all'insicurezza generale

²³⁵ Ovviamente questo aspetto era presente anche nella ricostruzione presentata in *Teoria dell'agire comunicativo*: il processo di «razionalizzazione del mondo vitale» prevede una differenziazione delle strutture di tale mondo e delle modalità di discorso attraverso le quali esso può essere riprodotto. Ciò su cui vorrei attirare l'attenzione qui è che, in *Fatti e norme*, viene alla ribalta in maniera quasi inedita la questione dell'*irripetibilità* di progetti di vita individuali e collettivi.

²³⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 119.

causata dallo storicismo e reagisce così alla cesura riflessiva apertasi in quella assimilazione del passato che dobbiamo sempre compiere nella prima persona plurale [...]. Queste discussioni mostrano come tocchi agli stessi partiti in disaccordo il decidere consapevolmente - inserendosi in una determinata linea di continuità storica - quali tradizioni proseguire e quali interrompere²³⁷.

È importante sottolineare come i due generi di problematiche, che si separano d'ora in poi in questioni di «autorealizzazione» (che solo «discorsi etici» possono risolvere), e di «autodeterminazione» (di fronte alle quali sono indispensabili «discorsi morali»²³⁸), sgorghino ora *dalla stessa radice*: è l'assunzione di responsabilità propria del partecipante a interazioni comunicative che fa sì che ciascuno si renda conto della propria insostituibilità come convenuto del quale nessuno può *fare le veci* in un confronto effettivo, così come della propria autonomia come partner il cui assenso non è estorcibile. Sia la riflessione etica che quella morale, contrariamente a quanto Habermas ha dichiarato in passato, sono forme di pensiero «post-tradizionale»: entrambi i due generi di «orientamenti pratici diventano in ultima istanza ricavabili soltanto tramite argomentazioni, ossia attraverso le forme di riflessione dello stesso agire comunicativo»²³⁹.

Ciò significa che la distinzione etica-morale diviene simile a una questione di *divisione del lavoro*, di ripartizione di tematiche che non hanno quasi nulla a che spartire le une con le altre. Esistono questioni di natura pratica che dipendono di volta in volta dalla risposta alla domanda circa cosa sia «nell'interesse di tutti i coinvolti», e questioni pratiche che devono essere risolte in base ad altre considerazioni. Tutte sono razionalmente gestibili, cioè sono dotate di un legame intrinseco con la razionalità comunicativa, sebbene da punti di vista *differenti*. A questo proposito, vorrei tornare su un passo che ho citato in precedenza²⁴⁰. Quasi all'inizio del capitolo ho fatto riferimento a *Fatti e norme* per chiarire in che cosa consistesse il «cognitivismo» attribuibile all'etica del discorso: il fatto, cioè, che l'ingiunzione racchiusa in un enunciato di contenuto morale possa essere ritenuta o valida o non valida – una terza possibilità non esiste. Ho tralasciato di specificare, però, il contesto dal quale proviene questa specificazione: un passaggio, cioè, nel quale Habermas distingue ancora una volta la pretesa di validità propria dei comandi morali da quella delle valutazioni di natura etica. Queste ultime, soggiunge,

per contro [cioè contrariamente a quanto fanno gli enunciati di argomento morale] stabiliscono delle relazioni di preferenza, le quali ci dicono che certi beni sono più attraenti di altri; per questo con le proposizioni valutative noi possiamo essere più o meno d'accordo [...]. Ciò che è prescritto pretende di essere, nella stessa misura, buono per tutti [...]. Le decisioni di valore importanti o le preferenze di ordine superiore dicono cosa è complessivamente bene per noi (oppure per me)²⁴¹.

²³⁷ *Ivi*, p. 120.

²³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 117-122.

²³⁹ *Ivi*, p. 121.

²⁴⁰ Si veda la p. 215 di questo capitolo, e, per la citazione di un passo analogo, la parte finale di p. 226.

²⁴¹ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., pp. 303-304.

Occorre comprendere il preciso significato di questa osservazione, perché a prima vista sembra che Habermas stia, contrariamente a quanto dichiarato poche pagine prima, ritornando alla sua vecchia concezione *irrazionalistica* dell'etica. Ma le cose non stanno esattamente in questo modo. Se torniamo ad analizzare i testi dedicati alla «ragion pratica» che precedono *Fatti e norme*, incontriamo chiarimenti abbastanza esaurienti sul valore di espressioni come «buono per noi», che da allora Habermas utilizza regolarmente nel descrivere i problemi in questione. Possono servire a questo scopo passi come il seguente:

un'autocomprensione così interpretata può perciò pretendere di avere validità soltanto per persone di un'origine determinata con progetti di vita specifici. *La relativizzazione della validità delle asserzioni etiche non significa una deficienza*; essa deriva dalla logica di una domanda che può essere rivolta solo a me (o a noi) e alla fine può ricevere una risposta anche soltanto da me (o da noi)²⁴².

Con questa precisazione si vuole sostenere che l'impossibilità di generalizzare la regola d'azione adottata da un singolo individuo per il proprio progetto di vita, o da una comunità socio-culturale per la propria vita in comune, dipende esclusivamente dalla natura circoscritta del raggio d'azione delle valutazioni. La validità di una scelta esistenziale o dell'interpretazione di un passato storico collettivo non si estende al di là delle circostanze, delle interpretazioni e delle credenze che rendono sia comprensibili i termini del problema, sia accessibile la soluzione. Tentare di valutare un dilemma del genere da un punto di vista che non sia quello della specifica cerchia di persone per cui esso si è originato è semplicemente *insensato*. Il punto in cui questo aspetto è più chiaro è quello nel quale Habermas si allontana maggiormente da Kant, cioè quando rifiuta di concepire le decisioni etiche come questioni *meramente empiriche*, e di interpretarle perciò sulla falsariga dell'imperativo ipotetico:

in generale, le questioni etiche ricevono una risposta con imperativi *incondizionati* della specie seguente: "Tu devi *necessariamente* prendere una professione che ti dia la sensazione di aiutare le altre persone". Il senso imperativo di queste proposizioni si può intendere come un dovere, che *non dipende da scopi o preferenze soggettive* [...]. Le valutazioni forti si orientano secondo un fine posto assolutamente per me, cioè secondo il bene supremo di una condotta di vita autarchica recante in sé il suo valore²⁴³.

La natura *relativa* di ogni giudizio etico deve essere intesa alla lettera, secondo l'argomento di Habermas. Problemi simili non hanno infatti una fisionomia indistinta ed evanescente, non possono ricevere molte risposte discordanti allo stesso tempo: al contrario, la loro soluzione è assolutamente *determinata*. Se è vero che per Habermas soltanto alle domande di natura morale, così come a quelle su ciò che è il caso nel mondo oggettivo, è riservata *un'unica risposta corretta*, si potrebbe aggiungere senza forzare troppo la sua argomentazione che, *dal distinto e preciso punto di vista* esistenziale del singolo (o identitario di un gruppo) esiste un'unica risposta corretta anche per le domande di natura etica. Perciò lo status in senso lato cognitivo delle risposte a

²⁴² J. HABERMAS, *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, cit., p. 94, corsivo mio.

²⁴³ J. HABERMAS, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, cit., p. 108, corsivi miei.

domande sul bene non viene minimamente scosso dalla precisazione delle circostanze nelle quali soltanto è possibile individuarle. Anzi, è proprio il tentativo di rispondere ad esse senza tenere conto di questa contestualizzazione a sfocare e confondere irrimediabilmente i termini del problema.

2. In relazione a queste molteplici sfere circoscritte delle auto-comprensioni etiche individuali e di gruppo, ognuna centrata sui propri criteri di validità, il punto di vista morale assume un ruolo ulteriore. Infatti, in grado com'è di oltrepassare le considerazioni legate al contesto per concentrarsi sulla necessità del rispetto che si deve ad ogni singolo individuo, il discorso morale si presenta, oltre che come filone di riflessione alternativo a quello etico, anche come approccio in grado, per così dire, di *mettere da parte* la molteplicità delle visioni del bene. Seguendo lo schema di ragionamento offertoci dal punto di vista morale, leggiamo il contrapporsi di interessi individuali in grado di scatenare conflitti interpersonali mettendo al centro il rispetto per tutti i coinvolti, laddove una interpretazione, *mal impostata*, che ragionasse nei termini dei beni contrapposti a cui questi individui tentano di accedere ci lascerebbe privi di una soluzione intelligibile. Perché, concepito come uno scontro tra visioni del bene, un conflitto simile deve apparirci necessariamente come una giustapposizione di esigenze tra le quali è impossibile scegliere²⁴⁴.

Questa funzione del discorso morale assume un ruolo essenziale, seppure non immediatamente evidente, quando Habermas traccia, in *Fatti e norme*, le linee generali del rapporto tra riflessioni pratiche di vario genere e lo strumento istituzionale, essenziale allo Stato liberal-democratico moderno, del diritto. Egli sostiene qui che l'ambito della discussione di argomento morale e quello della produzione legittima di norme giuridiche devono essere concepiti come distinti e «complementari»²⁴⁵. Tutti e tre gli «usi della ragion pratica» approfonditi nella *Howison Lecture*, e in aggiunta i processi che conducono alla creazione di disposizioni giuridiche, si basano sulla forma di consapevolezza che abbiamo visto caratterizzare l'avvio del processo di modernizzazione: che cioè occorra considerare corretta una regola d'azione soltanto una volta che si sia riusciti a giustificarla apertamente, e non semplicemente perché ci è stata tramandata dalla tradizione²⁴⁶. A partire da questo punto d'avvio ideale, che Habermas etichetta come «principio D»²⁴⁷, si separano i quattro generi di discorso differente. Il discorso morale condurrà a norme che sono accettabili soltanto qualora siano nell'interesse di tutti i possibili coinvolti (secondo il «Principio U» precedentemente esposto²⁴⁸), *a differenza* dei procedimenti di legislazione istituzionalizzati, che produrranno regolamentazioni di volta in volta finalizzate alla soluzione di problemi al centro della vita collettiva. Siccome problemi del genere

²⁴⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 308.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 128 e ss.

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 133.

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 131: «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali». Si torni anche alla nota 70 a p. 19 di questo capitolo.

²⁴⁸ Si veda la p. 191 di questo capitolo.

possono poi presentarsi a volte come questioni morali, ma *anche etiche* oppure *pragmatiche*²⁴⁹ il «discorso giuridico» da svolgere all'interno delle sedi istituzionali funzionerà secondo i punti di vista, precedentemente indicati, appropriati ai singoli casi²⁵⁰.

Ciò nondimeno, il ragionamento di Habermas sottintende un *rapporto privilegiato* tra due delle quattro forme di discorso in questione: non è un caso, mi sembra, che, pur prevedendo che anche i discorsi etici e quelli pragmatici specificchino il «principio D», egli tenda poi a sottolineare il *parallelismo* tra discorso morale e legislazione giuridicamente regolata. Certo, Habermas vuole evidenziare soprattutto la *separazione* implicata in questo parallelismo, di contro alla riconduzione dei principi giuridici a quelli morali prevista da alcune ricostruzioni classiche della filosofia del diritto moderne²⁵¹. Ma non sono esclusi importanti elementi in comune: i due ordini di riflessione e di azione si riferiscono allo stesso genere di problemi,

cioè a come norme giustificate possano legittimamente ordinare tra loro relazioni interpersonali oppure coordinare azioni, a come si possono risolvere consensualmente conflitti d'azione sullo sfondo di regole e di principi normativi intersoggettivamente riconosciuti²⁵².

L'impressione di una particolare affinità tra discorso morale e produzione giuridica esce rafforzata dal modo in cui Habermas concepisce il fondamento della «legittimità» dell'ordinamento politico e delle decisioni giuridiche, nonostante la sua proposta di una «fondazione discorsiva dei diritti fondamentali»²⁵³. La questione del ruolo di tali diritti nella struttura dell'ordinamento politico è molto rilevante al fine di inquadrare la relazione tra discorso di natura morale e riflessione etica. Secondo Habermas,

nella misura in cui i problemi morali si sono differenziati da quelli etici, la sostanza normativa appare come discorsivamente filtrata nelle due dimensioni dell'autodeterminazione e dell'autorealizzazione. Non che sia possibile ascrivere univocamente a queste due dimensioni i diritti umani da un lato e la sovranità popolare dall'altro. Certamente però tra le due coppie sussistono affinità più o meno fortemente evidenziabili²⁵⁴.

E i diritti attribuiti ai cittadini all'interno delle democrazie liberali sono spesso presentati come una derivazione più o meno diretta da un nucleo di «diritti umani fondamentali»²⁵⁵. Ora, lo scopo di Habermas è dare una reinterpretazione originale del rapporto tra le due nozioni politiche di «diritti fondamentali» e «sovranità popolare». Secondo il suo parere, infatti, la produzione di diritto legittimo può essere immaginata come il risultato di un intreccio tra il «principio D» e le caratteristiche

²⁴⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 132.

²⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 188-193.

²⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 122-128.

²⁵² *Ivi*, p. 130.

²⁵³ Cfr. *ivi*, p. 143.

²⁵⁴ *Ivi*, pp. 122-123.

²⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 155.

dello strumento giuridico in quanto tale, ovvero tra il «principio D» e il fatto che le disposizioni legislative sgravano gli individui degli sforzi cognitivi e dell'impegno motivazionale richiesti dall'assunzione di responsabilità propria dell'agire comunicativo, permettendo loro di adeguarsi a determinate regole d'azione *anche* soltanto in considerazione delle sanzioni connesse alla violazione di tali regole²⁵⁶. Questo aspetto dà conto della concezione, tipica della tradizione liberale moderna, secondo la quale i diritti individuali recingono uno spazio nel quale i cittadini possano agire guidati dalla razionalità volta allo scopo²⁵⁷. Ma questo non è tutto quello che c'è da sapere sul diritto: ogni disposizione legale lascia infatti aperta la possibilità che gli individui si conformino ad essa in quanto la considerano «legittima»: nel caso che, cioè, la considerino il frutto di un «procedimento legislativo razionale»²⁵⁸. L'immagine dell'intreccio tra «D» e «forma giuridica» suggerisce per l'appunto come il dispositivo del diritto incorpori la sensibilità per pretese di validità oltrepassanti la mera prassi sociale, sensibilità che proprio le caratteristiche del discorso in primo luogo veicolano. In concreto ciò significa che le leggi possono essere considerate «legittime» dai cittadini perché essi le riconducono a un processo di discussione, codificato a sua volta per via giuridica, secondo i presupposti dell'agire comunicativo: riconoscono il contenuto della legge come un qualcosa che in una qualche misura *essi stessi hanno contribuito ad elaborare*. Perciò le strutture giuridiche nelle quali il processo del discorso viene fissato come procedura, ovvero i diritti individuali per come sono stati schematizzati nel corso della tradizione liberale e democratica, non costituiscono uno schema prefissato all'interno del quale la volontà politica collettiva debba adattarsi a svolgere la sua attività: essi sono piuttosto i mezzi attraverso i quali i parlanti danno una forma giuridica a quei rapporti di reciproco riconoscimento senza i quali nemmeno la sovranità popolare potrebbe esprimersi²⁵⁹.

In questo senso dal graduale intreccio tra i due principi indicati emergono innanzitutto diritti alla «maggior misura possibile di *pari* libertà d'azione individuali»²⁶⁰: in ciò si riflette l'*eguale* peso che deve essere dato alle ragioni di ogni parlante in un discorso pratico. Seguono poi i «diritti politici di partecipazione ai processi formativi dell'opinione e della volontà legislativa»: codificando l'apertura del discorso a ogni possibile coinvolto come partecipante *insostituibile*, rendono disponibili le procedure attraverso le quali i cittadini stessi *prendono le redini* del processo di legislazione attraverso il quale qualsiasi diritto individuale (anche quelli precedentemente elencati) può essere effettivamente definito e implementato. Infine incontriamo i «diritti fondamentali alla concessione delle condizioni di vita che devono essere garantite – sul piano sociale, tecnico ed ecologico – nella misura

²⁵⁶ *Ivi*, pp. 37 e ss.

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 106-112.

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 40.

²⁵⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p.154.

²⁶⁰ I quali comportano a loro volta diritti legati allo status di membro della società politica e diritti all'accesso a una tutela giudiziaria dei diritti di libertà: *ivi*, pp. 149-152.

necessaria a poter ogni volta utilizzare con pari opportunità²⁶¹ le altre due tipologie di diritti elencate. Senza adeguate condizioni di equità sociale e di inclusione nei processi economici per i cittadini risultano vanificate allo stesso tempo un'incisiva partecipazione politica e la fruizione effettiva di diritti alla libertà nella sfera privata²⁶². A questo punto, cioè soltanto una volta compiuto questo ideale percorso fondativo – concretizzatosi nella storia attraverso lotte socio-politiche e secoli di elaborazione giuridica e teorica –, possiamo aver chiaro il principio che, a sua volta derivato dal «principio del discorso», si distingue però, come già accennato, dalla riflessione di natura morale: con l'etichetta di «principio democratico» Habermas indica la regola secondo la quale «possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito»²⁶³. Proprio il fatto che i diritti individuali riconosciuti nelle liberal-democrazie rendano possibile la natura «giuridicamente costituita» del confronto politico discorsivo fa di essi delle «condizioni necessarie a rendere possibile l'esercizio dell'autonomia politica». Perciò occorre tenere conto non solo del fatto che «come condizioni possibilitanti essi non possono mai restringere la sovranità del legislatore»²⁶⁴, ma anche del fatto che i dispositivi giuridici nei quali essi sono iscritti non devono essere considerati insieme di «norme statiche», in qualche modo già complete in se stesse.

Ora, credo che si diano almeno tre aspetti strettamente interconnessi nell'argomentazione di Habermas in base ai quali è ancora possibile affermare, nonostante il quadro appena tracciato, che il discorso morale tende a costituire un elemento predominante all'interno del dibattito politico. E, in particolare, mi interessa specificare *in che senso* questa predominanza debba essere intesa.

Il primo aspetto coincide con l'osservazione habermasiana che i «procedimenti legislativi» dalla cui «razionalità» dipende, per così dire, la «legittimità» della produzione giuridica hanno comunque confini «moralì» – nel senso specifico in cui Habermas utilizza questo termine – invalicabili. Habermas lo accenna a più riprese²⁶⁵, ma sottolinea il punto soprattutto quando schematizza i differenti generi di discorsi in base ai quali, come osservato in precedenza, viene assicurata politicamente la riproduzione di una certa forma di vita collettiva. Si tratta in sostanza, a seconda del problema che emerge e viene preso in considerazione, delle varianti *collettive* degli «usi della ragion pratica» delucidati nella *Howison Lecture*²⁶⁶: anche all'interno delle varie sedi della deliberazione democratica, la domanda «che cosa dobbiamo fare?» assume un significato di caso in caso differente: «pragmatico», «etico» o «morale»²⁶⁷. Il punto essenziale qui è che, al di là della specificazione in un senso o in un altro del discorso

²⁶¹ *Ivi*, p. 149; cfr. anche *ivi*, pp. 473-474.

²⁶² Cfr. *ivi*, pp. 484-506.

²⁶³ *Ivi*, p. 134.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 154.

²⁶⁵ Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 130, 181, 186.

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, n. 27, p. 190.

²⁶⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 188-193.

che prende forma nella sfera pubblica e nelle sedi istituzionali, né indagini di natura pragmatica su come sia possibile realizzare nella maniera più efficiente obiettivi importanti per la collettività, né l'elaborazione di una memoria storica e di progetti per il futuro di una comunità culturale, linguistica o nazionale possono legittimamente scontrarsi con norme di ordine morale. Ciò che è nell'interesse di tutti i coinvolti può non costituire il vero nucleo o la forza motrice del confronto politico riguardo a un certo problema, ma dovrà nondimeno *non essere negato* dalle scelte alle quali alla fine si perviene: i risultati del processo decisionale dovranno «essere almeno compatibili con i principi morali»²⁶⁸.

Qui entra in gioco la seconda ragione per la quale mi sembra sia possibile ritenere che la «legittimità» politica sia determinata in maniera considerevole dalla «giustizia», ovvero dal versante morale della correttezza normativa. Infatti

la formazione politica della volontà sfocia in deliberazioni (circa leggi e indirizzi politici) che devono sempre essere formulate nel linguaggio del diritto. Ciò rende alla fine necessario un controllo giudiziario sulla legittimità delle norme, per verificare se i nuovi programmi s'inseriscano effettivamente nel sistema giuridico vigente²⁶⁹.

In sostanza, in tutti gli ordinamenti politici funzionanti attraverso il *medium* del diritto è necessario verificare, in casi in cui emergano dubbi in proposito, se le leggi o le altre disposizioni prodotte dal potere legislativo sono coerenti con il resto del sistema giuridico. In molti ordinamenti questo ruolo è svolto da una corte che ha come punto di riferimento il collocarsi dei dispositivi giuridici in questione nel contesto della carta costituzionale: per esempio, una Corte Suprema negli Stati Uniti, o una Corte costituzionale in paesi come la Germania o l'Italia. Uno tra i punti essenziali sui quali si concentrano le attività di tali corti può essere descritto, nei termini di Habermas, come la questione se i provvedimenti adottati siano tali da non contrastare con diritti individuali fondamentali protetti dal testo costituzionale²⁷⁰.

La tesi che Habermas sostiene con grande nettezza è che i diritti codificati all'interno dei documenti fondanti per la vita pubblica di una collettività siano sanciti da «principi», ossia da «norme di rango superiore alla cui luce possono giustificarsi altre norme»²⁷¹. E, sebbene Habermas esiti a definirle «norme morali» (i principi costituzionali sono «foggiati *analogamente* alle regole morali»²⁷²), conferisce ad esse precisamente gli stessi caratteri che sono propri delle ingiunzioni ottenute attraverso «U». Una serie di differenze fondamentali le separano dai valori connessi al discorso etico:

²⁶⁸ *Ivi*, p. 199.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 200.

²⁷⁰ Habermas, prendendo spunto dalle funzioni della Corte costituzionale tedesca, individua anche la competenza nel dirimere «conflitti di attribuzione tra organi» e quella di esaminare «ricorsi costituzionali individuali» (Cfr. *ivi*, p. 287-288).

²⁷¹ *Ivi*, p. 303, corsivo mio.

²⁷² *Ivi*, p. 305, corsivo mio.

norme e valori sono diversi, in primo luogo, per il fatto di riferirsi a un agire deontologico o teleologico; in secondo luogo per la codificazione binaria o graduale della loro pretesa di validità; in terzo luogo per la loro obbligatorietà assoluta o relativa; in quarto e in ultimo luogo, per i diversi criteri di consistenza cui deve soddisfare un sistema di norme rispetto a un sistema di valori. Il fatto che le norme e i valori siano così diversi *nelle loro caratteristiche logiche*, fa sì che anche la loro applicazione risulti caratterizzata da notevoli differenze²⁷³.

Qui mi interessa soprattutto evidenziare come Habermas possa sostenere che le norme sono esclusivamente valide o non valide – che esse hanno una «codificazione binaria» –, al contrario dei valori, soltanto a partire dalla natura «non circoscritta» della loro portata – perché hanno cioè «obbligatorietà assoluta», e non «relativa». Sebbene anche nel giudicare comportamenti che si orientano a valori andiamo in cerca di conclusioni nient'affatto *indeterminate* o *indifferenti* rispetto a ipotetiche alternative, in casi simili sappiamo che le valutazioni hanno, per così dire, una giurisdizione limitata²⁷⁴. Rispetto a questa molteplicità di valori e visioni del bene che si pongono tutti sullo stesso piano, il punto di vista normativo offre un approccio *unificante*, in grado di delineare una soluzione accettabile per tutti. Ora, questa tesi può sembrare in effetti alquanto discutibile: in fin dei conti, è possibile che norme differenti – come se ne trovano in qualsiasi testo costituzionale – finiscano per risultare in determinati casi in contrasto l'una con l'altra, in maniera in qualche modo simile a come rischiano di fare valori alternativi in una società plurale. È a questo punto che emerge sia il ragionamento attraverso il quale Habermas anticipa una risposta a questa obiezione, sancendo il prevalere del punto di vista morale anche nell'ambito giuridico, sia l'aspetto che riallaccia la sua produzione degli anni Novanta al terzo modello del rapporto tra discorso e situazione discorsiva ideale, esposto nei paragrafi precedenti. Habermas fa infatti riferimento al funzionamento del discorso giuridico per come lo ha tracciato in una parte precedente di *Fatti e norme*²⁷⁵, in relazione alla teoria di Klaus Günther²⁷⁶.

Nel momento in cui si trovano a decidere di un caso specifico nel contesto del codice giuridico vigente, e in particolare dei testi costituzionali, i giudici possono trovarsi di fronte alla particolare difficoltà interpretativa citata in precedenza: le circostanze da

²⁷³ *Ivi*, p. 304, corsivo mio.

²⁷⁴ Come Habermas sottolinea, «in entrambi i casi naturalmente il problema dell'applicazione ci chiede di scegliere l'azione giusta. Senonché, prendendo le mosse da un sistema di norme valide “giusta” sarà l'azione che è in egual misura buona *per tutti*; se ci riferiamo a una costellazione di valori [...] la cosa migliore sarà quel comportamento che [...] risulti buono *per noi*» (*ibidem*, p. 304).

²⁷⁵ *Ivi*, p. 309: «i diritti fondamentali [...] si sottraggono a una [...] analisi costi-benefici. Questo vale anche per quelle norme “aperte” che non si riferiscono subito, come i programmi in forma condizionale, a casi tipici e facilmente identificabili, ma che sono formulate senza pensare direttamente alla loro applicazione, e dunque hanno bisogno d'essere “concretizzate” in senso metodologicamente non pericoloso».

²⁷⁶ K. GÜNTHER, *Der Sinn für Angemessenheit - Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, trad. ingl. di J. Farrell, *The Sense of Appropriateness - Application Discourses in Morality and Law*, State University of New York Press, Albany (NY) 1993, *Part One: The Problem of Application in Discourse Ethics*.

giudicare sembrano essere disciplinate contemporaneamente da due principi differenti, tanto che il risultato della deliberazione può configurarsi in una direzione o nella sua opposta a seconda di quale principio si scelga come orientamento per la valutazione. Da ciò, nel caso della riflessione in ambito specificamente giuridico, deriva se non altro il sospetto che il documento che i giudici prendono come punto di riferimento contenga tendenze normative *opposte e incompatibili*, e che determinati casi non siano risolvibili senza una decisione non ulteriormente giustificabile in un senso o in un altro²⁷⁷. Al fine di inquadrare adeguatamente questo problema, Günther propone di distinguere tra due piani del discorso pratico e giuridico: quello della «fondazione» e quello dell'«applicazione»²⁷⁸. Secondo il resoconto di Habermas,

il senso della pretesa di validità si può differenziare sotto *due aspetti*, vale a dire, da un canto, in considerazione di quel consenso razionalmente motivato di tutti i possibili interessati, consenso, che una norma valida merita, e, d'altro canto, in vista di tutte le possibili situazioni in cui la norma tanto capace di riscuotere consenso può trovare applicazione²⁷⁹.

Generalmente le norme, e a maggior ragione i principi costituzionali che costituiscono norme *di secondo livello*, vengono giustificate attraverso discorsi generali condotti in riferimento a *casi tipici*: è impossibile infatti, all'interno di una discussione anche molto articolata, considerare *tutti i casi possibili* nei quali una certa norma dovrà orientare l'azione. Da ciò consegue che, quando, nel mezzo di un dilemma pratico, facciamo appello a una ingiunzione che consideriamo valida, dobbiamo tenere conto del fatto che essa è soltanto «“prima facie” applicabile»²⁸⁰ a quel preciso caso. Il punto non è che la norma non debba essere ritenuta *valida* - è pur sempre stata raggiunta attraverso un processo discorsivo razionale; piuttosto, è spesso possibile valutare in maniera differente il dilemma in questione richiamando altre norme, anch'esse valide, e «“prima facie” applicabili» a loro volta. Perciò non basta disporre (ipoteticamente) delle norme corrette: è anche necessario saperle *applicare* in maniera plausibile. Ed ecco in cosa consiste questo secondo passaggio:

nei discorsi di applicazione ciò che conta non è la validità della norma, ma il suo *adeguato riferimento alla situazione*. Siccome ogni norma coglie soltanto determinati aspetti d'un singolo caso situato nel mondo di vita, il discorso applicativo deve verificare quali descrizioni di fattispecie siano significative ed esaurienti per l'interpretazione del caso controverso; poi deve vedere quale delle norme “prima facie” valide sia adeguata alla situazione, una volta che questa situazione sia stata colta il più completamente possibile in tutte le sue caratteristiche significative di fattispecie²⁸¹.

Questo è infine il procedimento che permette di comprendere in che senso i *principi* di una carta costituzionale *non si contraddicono*, al contrario dei molteplici beni che una

²⁷⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., pp. 257-258.

²⁷⁸ Cfr. K. GÜNTHER, *The Sense of Appropriateness - Application Discourses in Morality and Law*, cit., pp. 11 e ss.

²⁷⁹ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 143.

²⁸⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., pp. 258.

²⁸¹ *Ivi*, p. 259.

collettività può ritenere importanti in uno stesso contesto, o delle divergenti visioni del bene che gruppi differenti all'interno della società ritengono irrinunciabili. Nel momento in cui riusciamo a connettere una particolare situazione problematica con la norma che è adeguata a regolamentarla, le altre ingiunzioni astratte che soltanto *prima facie* risultavano rilevanti, senza perdere minimamente la loro validità in quanto tali, «retrocedono in secondo piano»²⁸². Il discorso di applicazione non muta propriamente le norme precedentemente giustificate, ma le tratta come un complesso coerente di direttive che possono assumere configurazioni differenti le une rispetto alle altre: a seconda di come i singoli casi da giudicare vengono collegati alle norme che sono maggiormente adeguate rispetto ad essi, si instaurano rapporti via via differenti tra le norme stesse. In questo modo diviene più facilmente intelligibile l'operato dei giudici, soprattutto di quelli all'interno delle corti deputate ad eventuali verifiche della conformità delle decisioni politiche ai principi nei quali sono incastonati i diritti individuali - e, quindi, ai principi che racchiudono il senso propriamente *morale* dell'intero sistema dello Stato di diritto.

A conferma di ciò, la stessa logica è riscontrabile nei discorsi pratici *tout court*, cioè in quelli morali ed etici. L'argomentazione presente in *Fatti e norme* viene infatti opposta, in *Delucidazioni sull'etica del discorso*, all'obiezione che ho preso in considerazione riguardo alla prima possibile interpretazione della nozione di «situazione discorsiva ideale»: il fatto, cioè, che i nostri limiti cognitivi, se ci permettono di orientarci verso considerazioni plausibili nel mezzo del discorso, non ci concedono certo di sapere cosa è necessario per *avere ragione* in ogni singolo caso²⁸³. Quanto alle questioni morali, osserva Habermas, il problema sembra insormontabile soltanto dal punto di vista di qualcuno che creda di dover ogni volta, attraverso «U», scegliere un certo comportamento in un preciso contesto. Ma non è affatto questo il significato del principio di universalizzazione:

nella proposizione condizionale di una norma valida possono evidentemente essere prese in considerazione solo quelle situazioni che sulla base dello stato del sapere loro contemporaneo vengano impiegate dai partecipanti allo scopo di chiarire *in maniera paradigmatica* una materia che ha bisogno di regolamentazione. Il principio di universalizzazione deve essere così formulato da non esigere niente d'impossibile; esso deve liberare i partecipanti all'argomentazione dall'onere di tener conto, già durante la fondazione delle norme, della moltitudine di tutti i riferimenti, alle future situazioni per niente prevedibili²⁸⁴.

Ma a questo punto il problema non risolto che caratterizza l'argomentazione di Habermas è tangibile: a ciascuna norma morale attribuiamo una pretesa di validità *assoluta* soltanto perché, paradossalmente, con essa interveniamo *nel suo contesto di riferimento*. Come Habermas sottolinea, l'accento sullo «stato del sapere» disponibile per i parlanti in un certo momento «esprime la riserva secondo cui la pretesa di validità di una norma, che abbia superato il test discorsivo dell'universalizzazione, ha

²⁸² Cfr. *ivi*, p. 310.

²⁸³ Si vedano le pp. 220 e ss. di questo capitolo.

²⁸⁴ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 144, corsivo mio.

un “indice cronologico dello stato del sapere”²⁸⁵. In una situazione problematica noi dobbiamo comprendere quale norma, tra le varie che sembrano pertinenti, sia per davvero quella maggiormente adeguata. Ma la possibilità di farlo dipende da quelle caratteristiche che il frangente in cui ci troviamo, in qualche modo già «bell’è fatto», ci presenta:

alla fine risulta decisiva l'*equivalenza semantica* tra la descrizione di fattispecie attinente all’interpretazione della situazione e la descrizione di fattispecie stabilita dalla componente descrittiva della norma, cioè dalle sue condizioni applicative²⁸⁶.

Proprio laddove la componente interpretativa e i differenti schemi concettuali attraverso i quali possiamo leggere un insieme di circostanze dovrebbero essere al centro della discussione, il termine ultimo di paragone è la determinatezza di oggetti esistenti e delle caratteristiche degli stessi - il complesso *tradizionalmente semantico*, appunto, e non pragmaticamente completato, del «senso» e «riferimento» di espressioni linguistiche in enunciati normativi. In mancanza di punti di vista *autenticamente* alternativi rispetto a quello che si connette alla norma ogni volta adeguata, i «fatti sociali» che essa è chiamata a disciplinare non emergono come oggetto di un confronto linguisticamente mediato in vista dell’accesso a una «condizione di vita» nella quale si dia un consenso degno di questo nome.

La questione si pone del resto in materia speculare per il punto di vista etico. Perché la specificità delle soluzioni ai quesiti sul bene funziona, dal punto di vista dell’osservatore non immediatamente coinvolto, grossomodo come la natura radicalmente individuata della conversazione in uditori distinti proposta da Rorty²⁸⁷. La possibilità di rispondere sempre in maniera adeguata alle difficoltà incontrate da una precisa persona, o da uno specifico gruppo sociale o culturale, ha come sfondo una nozione di correttezza normativa che si riduce ogni volta allo scarto tra una visione del mondo e la sua *successiva*, o la sua *vicina*. Ma in questo modo l’adeguatezza di ogni visione del bene al suo proprio contesto equivale alla condizione di singoli e gruppi culturali relegati in una lettura della realtà che, anche in questo caso, sebbene soltanto *per loro*, non ha alternative. Nemmeno riguardo alla natura del bene c’è per davvero molto *da sapere*.

Il risultato che si ottiene laddove si cerchi di stabilire il ruolo del punto di vista morale di fronte alla molteplicità delle visioni etiche, infine, ci riconsegna a problemi con i quali ci siamo già scontrati. Come accadeva nel modello rintracciato in Lafont, il punto dirimente è qui, e a maggior ragione, l’«equivalenza semantica» tra quanto prevedibile in base al presupposto che un certo comportamento venga generalmente messo in atto e quanto è preferito da ciascun singolo parlante in un dato momento storico. Ciò si riflette nella «versione forte» del principio di universalizzazione proposta da Günther:

²⁸⁵ *Ivi*, p. 145.

²⁸⁶ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 260, corsivo mio.

²⁸⁷ Si vedano le pp. 237-239 di questo capitolo.

una norma è valida e appropriata in ogni caso se le conseguenze e gli effetti secondari derivanti per gli interessi di ciascun singolo come risultato della generale osservanza di questa norma in ogni situazione particolare possono essere accettati da ciascuno²⁸⁸.

Anche nei discorsi pubblici all'interno delle sedi istituzionali preposte alla legislazione, il motivo per cui una decisione «legittima» deve anche sempre non essere «ingiusta» è che una decisione «giusta» («normativamente corretta» in senso morale) soddisfa le specifiche esigenze di tutti i cittadini che risultano coinvolti dalle sue conseguenze. Eppure, come abbiamo visto, l'individuazione di una simile corrispondenza perde ogni aspetto propriamente *valutativo*.

Il problema di questa interpretazione dei discorsi pratici autorizzata da Habermas, per farla breve, consiste nella sua incompatibilità con la premessa, centrale per la teoria consensuale della validità, che verità e correttezza normativa siano sempre irriducibili rispetto al confronto comunicativo, e tuttavia accessibili – per quanto è possibile – soltanto al suo interno. La «trascendenza» rispetto a noi di ogni soluzione conoscitiva, e quindi il fondamento dell'intuizione che dobbiamo sempre cercare ciò che è corretto e non ciò che in ogni momento *ci sembra* tale, dipende dal valore che si riconosce a un consenso che spera di coinvolgere senza coercizioni nuovi parlanti, o i vecchi parlanti che si siano dotati di ragioni e obiezioni nuove. Secondo la teoria del discorso, in pratica, una qualsiasi convergenza *per buone ragioni* può essere *allargata indefinitamente*. Ma se l'uditorio e gli avversari in dibattiti etici non possono essere ampliati per comprendere altri partecipanti, e se, partendo dal punto di vista morale, non possiamo accedere anche a discorsi sulle valutazioni in gioco ai quali non abbiamo partecipato da principio, né gli uni né gli altri sono *per davvero discorsi*. Una controversia che non mostri un carattere inclusivo nei confronti di chiunque possa prendere la parola non può nemmeno essere considerata tale. Thomas McCarthy constata cosa questo significhi *nel caso specifico* della riflessione morale nell'osservare che

proprio come l'analisi dei bisogni ci ha condotti a considerare i valori nei termini dei quali i bisogni sono interpretati, l'analisi di quanto è implicato nell'accertamento di un interesse comune ci porta nella stessa direzione. Ma questo significa che il discorso riguardo alla legittimità delle norme generali, nella misura in cui concerne l'accettabilità delle conseguenze per la soddisfazione dei bisogni e degli interessi dei partecipanti, *non ammetterà una chiusura* rispetto alle discussioni riguardo all'appropriatezza o all'adeguatezza degli standard di valore alla luce dei quali bisogni e interessi sono interpretati²⁸⁹.

²⁸⁸ K. GÜNTHER, *The Sense of Appropriateness*, cit., p. 33.

²⁸⁹ T. MCCARTHY, *Practical Discourse*, cit., p. 185, corsivo mio.

3. Il ritorno di Habermas su validità e giustificazione e la tesi generale di Putnam

La mia analisi delle difficoltà connesse al discorso pratico per come è interpretabile a partire dai testi di Habermas ha preso in considerazione la riflessione su questo argomento proposta da Putnam, che ho approfondito in congiunzione con critiche dallo stesso significato generale avanzate da altri pensatori. A questo punto resta da esplicitare quella che Putnam considera la radice di queste difficoltà, ovvero la dipendenza della teoria habermasiana della verità/validità da una nozione di «fatto» che avremmo invece buone ragioni per abbandonare. Prima di analizzare questo argomento, però, occorre concludere la ricostruzione di quella che, in maniera un po' ambigua, Habermas ha etichettato come la sua «teoria consensuale della validità». Si ricorderà come egli abbia impostato questa posizione, all'inizio dei anni Settanta, con riferimento sia alla nozione di verità che a quella di correttezza normativa²⁹⁰. Nel paragrafo precedente ho cercato di schematizzare la non trascurabile varietà di possibili letture della seconda. Ad ogni modo, come suggerito in partenza, queste letture si inscrivono in una trattazione dalle tendenze generalmente anti-realiste: in un modo o nell'altro, ogni interpretazione proposta in precedenza può essere considerata come un'esplicitazione del punto di vista secondo cui correttezza normativa e giustificabilità razionale coincidono.

Se rimane complessa nel suo versante pratico, la questione della validità assume un aspetto ancora più nebuloso quando è la verità a porsi al centro della trattazione habermasiana. Nelle mie prime considerazioni in proposito anticipavo che Habermas avrebbe ripreso in maniera finalmente chiara il problema soltanto negli anni Novanta, all'interno di *Verità e giustificazione*. Il fatto che rende necessario concludere proprio a questo punto la trattazione del tema della *verità* in Habermas è che le sue ultime riflessioni in materia sono da lui ritenute essenziali alla comprensione del posto che il sapere *pratico* ha nella teoria dell'agire comunicativo. Nei prossimi sottoparagrafi (3.a. e 3.b), cercherò di esporre brevemente l'ultima versione che Habermas fornisce della relazione tra ragione teoretica e ragione pratica.

3.a Ancora sul problema della verità: ritorno al realismo

1. Nel riassumere la teoria della verità per come viene presentata in opere come *Wahrheitstheorien*, le *Gauss Lectures* o *Was heißt Universalpragmatik?*, ho ipotizzato che anche per il versante teoretico della verità dovesse essere attribuita ad Habermas una concezione anti-realista. Ma, come ho sottolineato, tale attribuzione non è affatto pacifica²⁹¹. Nonostante alcune dichiarazioni in senso contrario²⁹², già in questo periodo Habermas è preoccupato per la possibilità che la stretta relazione tra verità e

²⁹⁰ Si vedano le pp. 173-184 del capitolo secondo.

²⁹¹ Si vedano le pp. 183-184 del capitolo secondo.

²⁹² Si veda la n. 312, p. 182 del capitolo secondo.

accettabilità razionale finisce per schiacciare in maniera indebita la prima sulla seconda:

sono dell'opinione [...] che la forza di asserzione di una proposizione non può essere ricostruita eccetto che attraverso il riferimento alla pretesa di validità che chiunque nel ruolo di un parlante competente solleva per essa nell'asserirla. Se questa pretesa possa, in caso di necessità, essere riscattata discorsivamente, cioè, se la proposizione sia "valida" (vera), dipende dal fatto *se essa soddisfi certe condizioni di validità*²⁹³.

Sebbene anche qui la possibilità per i parlanti di giustificare quanto sostengono sia internamente connessa con la verità degli enunciati, sembra che Habermas sia quantomeno titubante nel sostenere che essi sono veri nel caso in cui sia possibile giustificarli come tali. In direzione diametralmente opposta, cioè decisamente anti-realistica, si dirige però il cenno, già più volte citato²⁹⁴, nella *Replica* al Convegno su *Fatti e norme*: con la sua nozione di «situazione discorsiva ideale», Habermas «cerc[a] di tradurre in termini discorsivi ciò che Hilary Putnam (in un contesto di epistemologia scientifica) ha chiamato "accettabilità razionale sotto condizioni ideali"»²⁹⁵. Ma, per le ragioni specificate nella mia trattazione precedente²⁹⁶, era prevedibile che l'autore di *Teoria dell'agire comunicativo* avrebbe finito con il rinunciare a questa teoria della verità, simile a quella che anche Putnam ha prima sostenuto e poi abbandonato²⁹⁷.

Il *moto oscillatorio* di Habermas su questo problema viene interrotto nel 1999, con il saggio che dà il titolo a *Verità e giustificazione*²⁹⁸: dovrebbe trattarsi, almeno secondo le intenzioni del suo autore, dell'esposizione di una teoria della verità finalmente matura e completa. L'occasione per un'esposizione del genere è offerta dalla riflessione su una delle posizioni anti-realiste più significative e radicali: quella di Richard Rorty. Ripercorrere il cammino teoretico del collega statunitense è per Habermas innanzitutto un modo per sottolineare la misura considerevole nella quale la sua particolare interpretazione della «svolta linguistica» sia in consonanza con quella presentata ne *La filosofia e lo specchio della natura*. Al pari di Rorty - e, come abbiamo visto, di Putnam - Habermas ha rifiutato i «miti» dai quali dipendeva la filosofia della coscienza moderna:

²⁹³ J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., n. 71, p. 100; cfr. anche *ivi*, p. 25.

²⁹⁴ Si vedano la p. 236 di questo capitolo e la n. 282, p. 175 del capitolo secondo.

²⁹⁵ J. HABERMAS, *Replica al Convegno della Cardozo Law School*, cit., p. 65.

²⁹⁶ Si vedano le pp. 238 e ss. di questo capitolo.

²⁹⁷ In questo senso Barbara Fultner sostiene ad esempio che il riferimento a una «concezione "discorsiva" della verità» abbia più che altro avuto l'effetto di «alimentare la confusione» sulla posizione di Habermas in materia (Cfr. B. FULTNER, *Translator's Introduction* a J. HABERMAS, *Truth and Justification*, cit., p. xvi).

²⁹⁸ J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*, in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, trad. it. di M. Carpitella, *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi Filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001.

l'analisi della forma linguistica delle nostre esperienze e dei nostri pensieri [...] dimostra che noi non possiamo eludere l'espressione linguistica come medium di esposizione e comunicazione del sapere [...]. La conoscenza di oggetti non è un modello sufficiente per il sapere di stati di cose articolati proposizionalmente. E la verità è una qualità [...] di asserzioni criticabili; può essere soltanto giustificata mediante ragioni, non accreditata dalla genesi di rappresentazioni²⁹⁹.

Nel dichiarare il suo apprezzamento per il lavoro di ricognizione dell'epistemologia moderna compiuto da Rorty, Habermas riassume il rifiuto per il coscienzialismo, per il rappresentazionalismo e per la nozione di verità come evidenza incorporato nel suo progetto di pragmatica universale e nella sua teoria dell'agire comunicativo³⁰⁰. Proponendo di concepire la verità non più come una relazione tra soggetto e parti del mondo, o tra espressioni linguistiche e fatti, bensì come una relazione a tre membri a partire dall'«espressione simbolica, che fa valere uno stato di cose per una comunità interpretativa»³⁰¹, Rorty ha contribuito a salvare la filosofia del linguaggio dal rischio di divenire una «continuazione della gnoseologia con altri mezzi»³⁰². Questo era anche il senso profondo dell'abbozzo, finora incompiuto, della «teoria consensuale della verità». Ma è nel giusto completamento teorico di questa intuizione corretta che si situa la divergenza fondamentale tra Rorty e Habermas: quest'ultimo *rifiuta* la conclusione rortyana che «la svolta pragmatica, che Rorty legittimamente rivendica nei confronti degli approcci fissati semanticamente, obbligh[i] a una nozione antirealistica della conoscenza»³⁰³.

A partire dalle premesse della svolta linguistica, il problema del realismo, ovvero del nostro accesso a una verità che trascenda le credenze, si pone certo in una forma differente rispetto al passato: la correttezza dei nostri enunciati non può più essere pensata come l'ancoramento a un realtà che se ne sta *là fuori* da qualche parte. Eppure la riconduzione della conoscenza nel contesto delle nostre quotidiane pratiche sociali presenta se possibile in forma *ancora più acuta* l'esigenza di distinguere tra tali pratiche quelle che dovrebbero essere accettate da quelle che sembrano accettabili - mentre in realtà non lo sono. Ci rendiamo conto di quanto radicale sia questo bisogno se riflettiamo sul mutamento di prospettiva che la svolta linguistica nella sua versione pragmatica comporta. Dal punto di vista epistemologico caratteristico della filosofia che cerca un fondamento per il sapere teorico, la verità si situa sempre oltre il livello raggiunto dalla ricerca che allo stesso tempo progredisce verso di essa. Ma, dalla visuale di una forma di vita che sviluppa forme di sapere connesse alla sua globale riproduzione in quanto tale, la verità ha l'aspetto del *sostegno* sul quale le nostre

²⁹⁹ J. HABERMAS, *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, cit., p. 231. Cfr. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (NY) 1979, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, a cura e con una nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004.

³⁰⁰ Per i punti nei quali questo aspetto emerge con maggiore evidenza, si torni soprattutto alle pp. 23, 39-42, 62-64 del capitolo secondo.

³⁰¹ J. HABERMAS, *Verità e giustificazione*, cit., p. 231.

³⁰² Cfr. J. HABERMAS, *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, cit., p. 6.

³⁰³ J. HABERMAS, *Verità e giustificazione*, cit., p. 230. Cfr. anche M. COOKE, *Introduzione a J. HABERMAS, On the Pragmatics of Communication*, cit., pp. 12-15.

pratiche *riposano*³⁰⁴. Con quest'ultima metafora cerco di rendere l'intuizione che Habermas illustra in questo modo:

le questione del nesso interno di giustificazione e verità, che spiega perché noi, alla luce di evidenze disponibili, possiamo sollevare una pretesa di verità che guarda là di là di ciò che è giustificato, non è una questione gnoseologica. Non si tratta di Essere o Parvenza. È in gioco non già la corretta rappresentazione della realtà, bensì una prassi che non deve andare in pezzi. Nell'inquietudine contestualistica si tradisce la preoccupazione per il funzionamento senza intoppi di giochi linguistici e di pratiche [...]. Laddove lo scetticismo sospetta un errore epistemologico, il contestualismo suppone un difetto nel nostro modo di vivere³⁰⁵.

Mi sembra che Habermas non si schieri affatto contro, ma prenda anzi molto sul serio, la convinzione di Rorty che il ruolo della verità si manifesta per noi non attraverso una qualche caratteristica delle credenze, quanto piuttosto nel momento in cui intuiamo che «le cose potrebbero andare storte». Ma proprio per questo ritiene che un simile approccio pragmatista, lungi dallo svuotare del suo significato il problema della validità, costituisca per esso la chiave d'accesso.

Secondo Habermas la nozione di verità ci offre *due* volti, che, come quelli di Giano, guardano in direzioni opposte, ma a partire dallo stesso luogo. La riproduzione di pratiche simbolicamente strutturate avviene secondo due modalità: da una parte i membri di una comunità umana *agiscono* in quella dimensione della quotidianità, *certa* perché non ancora messa in discussione, della quale ci siamo occupati nell'introdurre la nozione di «mondo vitale»³⁰⁶. D'altra parte, nel momento in cui tale certezza viene turbata da insuccessi, i saperi e le relazioni delle quali gli attori sociali si sono sempre fidati vengono trascinati al centro della problematizzazione *razionale* per mezzo del *discorso*. È in questo senso che la verità ci mostra due aspetti *opposti*. Nel mezzo dell'agire *semi-automatico* all'interno del mondo vitale, essa si fa presente come stabilità delle «rotaie per le certezze che guidano l'azione». Di contro, a partire dalla riflessione resa possibile dal discorso, si identifica con la capacità di oltrepassare il contesto attuale che dovrebbero riuscire a dimostrare le credenze per ora in dubbio.

Ma i due piani d'azione accennati, pur differenziati, risultano interconnessi: il passaggio dall'uno all'altro è il procedimento attraverso il quale la comunità linguistica affronta le difficoltà che possono turbare la sua esistenza. Come ho già cercato di mettere in evidenza³⁰⁷, la soluzione del dubbio scatenato da esperienze di fallimento nel nostro rapporto con la realtà può avvenire, secondo Habermas, soltanto per via discorsiva. Una volta che la certezza è stata messa in crisi, soltanto un processo di analisi può avere una adeguata funzione *tranquillizzante*. Allo stesso tempo - e questo è un punto finora non emerso con chiarezza -, il fatto che le ragioni concretamente offerte all'interno del discorso spingano i parlanti a ricercare quanto è per davvero giustificato, e non soltanto quello che capita loro di considerare tale,

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 246-247.

³⁰⁵ *Ivi*, pp. 242-243.

³⁰⁶ Si vedano le pp. 162 e ss. del capitolo secondo.

³⁰⁷ Si veda p. 180 del capitolo secondo.

dipende proprio dall'atteggiamento di fiducia del quale hanno già sempre avuto esperienza come agenti *ingenui*. Le pratiche dell'agire nel mondo vitale e della discussione razionale sono *internamente connesse*: come la fiducia *si fonda* su saperi riconoscibili per buone ragioni come corretti, l'accettabilità della giustificazione di volta in volta raggiunta cerca di *essere all'altezza* del funzionamento di una prassi già percepita come priva di intoppi. Le due facce della nozione di verità ci guardano entrambe a partire dalla condivisione di pratiche sociali³⁰⁸.

2. In conclusione al suo discorso riguardo i due piani dell'agire rilevanti per le pratiche conoscitive Habermas riconosce che un problema rimane ancora aperto. Se infatti deve essere possibile un ritorno delle credenze scosse nel corso dell'esperienza e problematizzate all'interno del discorso alla certezza dalla quale sono fuoriuscite, deve anche sussistere un qualche legame significativo tra giustificazione e verità. D'altra parte, se il carattere precipuo del confronto discorsivo è proprio il fatto che la verità viene considerata sempre trascendente rispetto alla giustificazione, non è chiaro come sia possibile disinnescare il dubbio:

non è ancora spiegato perché possiamo considerare riscattata una pretesa di verità esplicitamente sollevata per "p", non appena l'asserzione viene accettata razionalmente nelle condizioni del discorso. Cosa significa che le pretese di verità si fanno "riscattare" discorsivamente?³⁰⁹

La ragione per cui credo che questo passaggio sia importante non soltanto per la teoria della verità di Habermas, ma anche per la sua concezione della validità in generale, è che la risposta alla domanda sul riscatto delle pretese di verità mi sembra ancora legata a un punto di vista interno alla filosofia della coscienza. L'osservazione che Habermas introduce nel saggio su Rorty è in realtà ancora troppo indeterminata perché se ne possa trarre una conclusione simile:

le convinzioni svolgono, nell'agire, un ruolo diverso che nel discorso, e si "confermano" qui in modo diverso da là. Nella prassi, il pre-riflessivo "venire a capo del mondo" decide se le convinzioni "funzionano" o se si fanno risucchiare dalla problematizzazione, mentre nell'argomentazione dipende soltanto dalle ragioni se pretese di validità controverse meritano o no un riconoscimento razionalmente motivato. Vero è che la questione del collegamento interno di giustificazione e verità si pone soltanto su questo piano riflessivo; ma una risposta a essa è consentita solo dall'interazione tra azioni e discorsi. Finché rimaniamo fermi sul piano dell'argomentazione e trascuriamo la trasformazione, assicurata, per così dire, mediante unione personale, del sapere di chi agisce nel sapere di chi argomenta, nella stessa misura in cui trascuriamo il trasferimento del sapere in senso contrario, il dubbio contestualistico non potrà essere sgombrato³¹⁰.

Il suggerimento di Habermas prevede che sia la capacità di ogni singolo individuo di passare dal ruolo di agente *ingenuo* nel mondo vitale a quello di parlante discorsivo, e viceversa, a stabilire la connessione tra il punto di vista in base al quale una credenza è sempre semplicemente *presunta* come vera e quello secondo il quale la verità *supera*

³⁰⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Verità e giustificazione*, cit., pp. 247-255.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 254.

³¹⁰ *Ibidem*.

in quanto tale ogni credenza. Ma, in assenza di ulteriori specificazioni riguardo a questa capacità, non è esclusa la possibilità che il suo funzionamento si riduca anch'esso a un ulteriore *successo* - analogo a quelli raggiunti dal parlante fiducioso nelle sue certezze - che può in ultima istanza soltanto *accadere*, e *non* essere in qualche modo compreso. Non dissolve di certo questo sospetto l'affermazione di Habermas secondo la quale il

fabbisogno di giustificazione, che mette in moto la trasformazione di certezze d'azione ritenute vacillanti in pretese problematizzate di validità, può però venir soddisfatto solo mediante una ritraduzione di opinioni giustificate discorsivamente in verità orientate all'azione³¹¹.

Indicazioni che possono essere utili, seppure indirettamente, ad approfondire la questione si trovano tuttavia tra le ultime riflessioni che Habermas ha dedicato alla pragmatica universale, in un saggio anch'esso raccolto in *Verità e giustificazione* e di poco precedente a quello dedicato a Rorty³¹². Come ho anticipato nel secondo capitolo³¹³, si tratta di un testo molto rilevante: a partire da qui, l'intero impianto della teoria dell'agire comunicativo risulta profondamente mutato. Il cambiamento è dovuto al fatto che Habermas si è convinto della serietà di alcuni rilievi da lungo tempo rivolti al suo proposito, già esposto, di completare la dimensione del significato linguistico, tradizionalmente analizzata dalla semantica, con una componente pragmatica³¹⁴. È possibile riassumere molto schematicamente il tono generale delle critiche in questione nell'osservazione che non sembra necessario, al fine di comprendere alcuni enunciati, attribuire ad essi un significato illocutivo *connesso a ragioni* che giustifichino l'accettazione dell'atto che si compie nell'enunciarli. Habermas sosteneva, in *Teoria dell'agire comunicativo*, che esistono *due* generi di condizioni che devono essere afferrate da un ascoltatore perché egli comprenda un atto linguistico: «condizioni di adempimento», generalmente analizzate in termini semantici, e «condizioni dell'intesa», di natura pragmatica³¹⁵. D'altra parte, alcuni acuti lettori del testo, tra cui Tugendhat, sostengono che, nel caso ad esempio di «imperativi semplici», soltanto il primo genere di condizioni sia necessario alla comprensione³¹⁶. Così, in base al suo esempio, perché io comprenda l'atto linguistico

³¹¹ *Ivi*, pp. 257-258. Si veda anche J. HABERMAS, *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, cit.: «io attribuisco una capacità chiarificatrice *al mutamento di prospettive in quanto tale*: ciò che, nella prospettiva interna dei partecipanti ad argomentazioni, è fine a se stesso, nella prospettiva esterna di soggetti agenti, che devono venire a capo del mondo, diventa un mezzo per altri fini» (p. 285, corsivo mio).

³¹² J. HABERMAS, *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., trad. it. di M. Carpitella, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit.

³¹³ Si vedano le note 101, p. 120 e 228, p. 160.

³¹⁴ Si vedano le pp. 127 e ss. del capitolo secondo.

³¹⁵ Si veda la p. 160 del capitolo secondo.

³¹⁶ Cfr. E. TUGENDHAT, *J. Habermas on Communicative Action*, in G. SEEBASS- R. TOUMELA (eds.), *Social Action*, Reidel, Dordrecht 1985, p. 184.

di un bambino che, per strada in un paese straniero, mi ferma dichiarando: «dammi dei soldi», basta che io sappia *cosa devo fare* per soddisfare la sua richiesta, e non è anche necessario che io interpreti il suo enunciato come una pretesa che egli intende come giustificata.

In passato Habermas ha cercato di respingere *in toto* questa obiezione³¹⁷. Accettarla significa infatti riconoscere che esistano usi linguistici indipendenti da quello comunicativo, e che, in casi come quello indicato, comprendere quello che qualcuno dice non consista affatto nel comprendere anche se quello che dice è valido. Occorre considerare attentamente cosa questo comporti per la «svolta pragmatica». Abbiamo visto che Habermas prevede per questa tradizione di pensiero esiti differenti rispetto a quelli individuati da Rorty; allo stesso tempo, tuttavia, almeno secondo quanto dichiarato in *Verità e giustificazione*, egli condivide *gli stessi punti di partenza* del collega statunitense. Un'intuizione precisa intreccia la teoria consensuale della verità, per quanto di accettabile si ritrova ancora in essa, con il completamento pragmatico della nozione di significato: che il riferimento di ogni espressione linguistica *emerge* soltanto nel mezzo di pratiche sociali che possono risultare corrette (o fallire in questo tentativo)³¹⁸, vale a dire, che la verità sia quella «relazione a tre membri» nel contesto della quale, attraverso la mediazione di un elemento simbolico, una parte della realtà assume valore per una comunità. Se infine risultasse che esistono espressioni linguistiche per le quali il completamento pragmatico, cioè l'apporto della comunità linguistica, non è strettamente necessario, anche la questione del realismo subirebbe forse dei contraccolpi. O, almeno, questo sembra accadere in *Razionalità dell'intesa*.

Nel testo del 1996 Habermas ammette che non tutte le forme di razionalità possono essere ricondotte a quella «comunicativa»: è possibile affiancare a quest'ultima anche una «razionalità epistemica» e una «razionalità teleologica»³¹⁹. La «razionalità comunicativa», sulla quale il pensiero di Habermas si è a lungo soffermato, può certo essere presentata come un modello di interazione nella quale un soggetto cerca di «accordarsi circa qualcosa con qualcuno»³²⁰. D'altra parte, la «razionalità epistemica», che non è affatto subordinata o riconducibile a quella «comunicativa», consiste nel disporre di ragioni per la verità di proposizione assertorie, cioè non soltanto nell'aver conoscenza di fatti, ma anche nella capacità di argomentare a favore di tale conoscenza. Parallelamente, la «razionalità teleologica», a sua volta distinta rispetto alle altre, si identifica con la capacità di un soggetto interessato a determinati fini di indicare i calcoli che dimostrano la funzionalità delle sue scelte di comportamento. Come sottinteso da questa schematica spiegazione, tutte e tre le forme di razionalità sono collegate tra loro grazie a una quarta: quella di «razionalità discorsiva». È la

³¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Reply to Skjei*, in "Inquiry", 28 (1985) 1-4; Id., *A Reply*, cit., pp. 237-239; Id., *Prefazione* alla terza edizione di *Teoria dell'agire comunicativo* (J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 51-52) e *Per la critica della teoria del significato*, cit.

³¹⁸ Si veda il paragrafo 6.d del capitolo primo.

³¹⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, cit., pp. 97-99.

³²⁰ Cfr. *ivi*, p. 105.

discussione in base a ragioni a permettere infatti quel distacco auto-riflessivo grazie al quale il soggetto rispettivamente comunicativo, conoscente o volto a un certo scopo acquisisce la consapevolezza che lo/la rende *razionale*. Le radici separate delle tre forme di razionalità, che soltanto attraverso il discorso possono essere sviluppate come tali, sono rispettivamente il sapere, l'agire intenzionale e la comunicazione:

noi applichiamo il predicato «razionale» in prima linea a opinioni, azioni ed enunciazioni linguistiche perché nella struttura proposizionale del conoscere, in quella teleologica dell'agire e in quella comunicativa del parlare ci imbattiamo in *radici diverse di razionalità*. Queste, dal canto loro, non sembrano avere una radice comune [...]. Piuttosto, le cose stanno in questo modo: la struttura del discorso crea una connessione tra le strutture di razionalità ramificate del sapere, dell'agire e del parlare in quanto in un certo senso *riunisce insieme* le radici proposizionali, teleologiche e comunicative³²¹.

Siccome la capacità di distanziarsi da se stessi dipende comunque da una articolazione svolta per mezzo del discorso, Habermas può sostenere che non solo la «razionalità comunicativa», ma anche quella «epistemica» e quella «teleologica» sono radicalmente *linguistiche*. Ma qui è il *linguaggio in quanto tale* che, a causa della tripartizione introdotta nelle forme di razionalità, viene privato del suo carattere *intrinsecamente* intersoggettivo. Ciò che intendo con questa affermazione si manifesta nel modo in cui Habermas esplicita il funzionamento della «razionalità epistemica»:

L'aver riflessivo di giudizi veri non sarebbe possibile se noi non potessimo *rappresentare*, e, dunque, *esprimere in proposizioni* il nostro sapere, se non potessimo correggerlo e ampliarlo, ma ciò significa anche: apprenderlo nella frequentazione pratica di una realtà che oppone resistenza [...]. Solo la rappresentazione linguistica di ciò che è saputo e il confronto del sapere con una realtà contro la quale un'attesa motivata può naufragare rendono possibile una frequentazione razionale del sapere³²².

Questo passo di Habermas è inteso a sottolineare quanto la versione epistemica della razionalità sia intrecciata alle altre due. Tuttavia, l'iniziale separazione mantiene un suo prezzo: l'interazione intersoggettiva tra parlanti entra nell'elaborazione del «sapere» in questione soltanto per quel che concerne la *rappresentazione* della realtà attraverso *proposizioni*, e non già grazie al legame indissolubile tra componente proposizionale e componente performativa dell'atto linguistico. Così

L'impiego epistemico e teleologico del linguaggio [...] non è esclusivamente dipendente da una relazione interpersonale tra parlante e ascoltatore in una situazione di comunicazione [...]. Benché il linguaggio, in ciascun caso, debba venir acquistato comunicativamente, le espressioni linguistiche possono essere usate in simili casi monologicamente, ossia senza riferimento a una seconda persona³²³.

Sembra presente in questo saggio una reminiscenza di quella separazione tra «uso comunicativo» e «uso cognitivo» del linguaggio che, nella prima pragmatica habermasiana, si congiungeva da un lato a una teoria «tradizionale», o «descrittivista»,

³²¹ *Ivi*, p. 99.

³²² *Ivi*, p. 103.

³²³ *Ivi*, p. 108.

del significato, e dall'altro a una separazione tra ambito propriamente conoscitivo e ambito pratico della razionalità³²⁴.

Questa percezione esce rafforzata dalla distinzione che Habermas introduce all'interno dello stesso «uso comunicativo» del linguaggio in conseguenza della tripartizione della razionalità. Ora si sostiene infatti che, nel proporre a partner linguistici un certo enunciato, un parlante possa imbarcarsi in due generi differenti di agire comunicativo.

In primo luogo, individuiamo un «impiego comunicativo del linguaggio secondo un modo “debole” dell'intesa»: attraverso di esso, il parlante in questione ricerca con i suoi simili un «intendersi» («*Verständigung*»), cioè una condizione nella quale «l'uno vede che l'altro, in circostanze date e alla luce delle sue preferenze, ha buone ragioni per l'intenzione dichiarata, vale a dire ragioni che sono buone *per lui*, senza che l'altro debba farle proprie alla luce delle sue preferenze».

Assistiamo invece a un «impiego comunicativo del linguaggio secondo un modo “forte” dell'intesa» quando chi prende la parola tende a un «accordo» («*Einverständnis*») con i suoi partner, cioè a una circostanza nella quale «gli interessati possono accettare una pretesa di validità *in base alle stesse ragioni*»³²⁵. Ora, credo sia importante osservare che la distinzione tra le due modalità dell'intesa dipende in misura considerevole dalla possibilità di distinguere *quanto si dice* in un certo enunciato dalle ragioni con le quali si può sostenerne la *validità*. Se così non fosse, come parlanti non potremmo fare distinzione tra un'occasione nella quale condividiamo le ragioni per le quali un altro sostiene un certo contenuto proposizionale, e un'occasione nella quale invece le ragioni per *quello stesso* contenuto proposizionale non ci sembrano condivisibili. Ma cosa permette l'individuazione del contenuto della quale stiamo parlando? Habermas è molto chiaro in proposito: nei casi di «modo “debole” dell'intesa», sono la «razionalità epistemica» e quella «teleologica» a mediare la comprensione. Un ascoltatore può prendere sul serio l'annuncio di intenti o l'imperativo di un altro quando vede nelle informazioni sulla realtà di cui l'altro dispone delle conoscenze adeguate al raggiungimento dei suoi scopi. Ciò è possibile anche se chi parla non gli chiede minimamente di condividere gli scopi stessi, e quindi non gli propone di valutare se l'annuncio o l'imperativo in quanto tali siano accettabili. Ma con ciò si sottintende che esistano scopi individuabili come tali a prescindere da come li si valuta, e fatti che corrispondono agli scopi a prescindere da come si giudicano gli uni e gli altri. Si sottintende, cioè, che la «razionalità epistemica» e quella «teleologica» non dipendono da una relazione intersoggettiva di condivisione di valutazioni. Habermas conferma esplicitamente questo punto:

che gli aspetti pragmatici siano senza rilevanza nell'uso puramente epistemico e teleologico del linguaggio, è dimostrato dalla struttura delle proposizioni assertorie e di quelle d'intento in esso prevalentemente impiegate [...]; il loro contenuto semantico sussiste indipendentemente dagli atti illocutorio in cui possono venire collocate - *ragion per cui si possono analizzare esaurientemente anche con gli*

³²⁴ Si vedano le pp. 155 e ss. del capitolo secondo.

³²⁵ Cfr. *ivi*, p. 111.

strumenti della semantica formale. Si comprendono le proposizioni assertorie usate epistemicamente quando si conoscono le loro condizioni di verità, dunque si sa quando sono vere. In questo caso è consigliabile anche parlare, come si usa nella logica, della correlazione di “valori di verità”, perché a simili proposizioni usate monologicamente *non* si collega naturalmente *l’efficacia assertoria* di atti di affermazione³²⁶.

Tutto questo suggerisce che la componente semantica dell’enunciato sia separabile - non solo idealmente, ma anche all’interno della comunicazione concreta - da quella pragmatica, relativa alla possibilità di accettare come parte di una relazione sociale l’enunciato del quale si sta facendo uso. Per comprendere ciò che uno dice, non è affatto necessario sapere in quale caso ciò che dice sarebbe anche corretto. Questa è la ragione per cui Maeve Cooke si riferisce a questo passo come a una specificazione della distinzione tra la semplice «comprensione linguistica» e «il processo di raggiungere l’intesa, nel senso di raggiungere un accordo con un’altra persona o con altre persone»³²⁷. Ed è proprio in questo punto che Habermas accetta le obiezioni di cui ho parlato in precedenza: egli dichiara ora esplicitamente di considerare le dichiarazioni d’intenti e gli imperativi semplici («Dammi dei soldi», o anche «Mani in alto o sparò!») come esempi di uso «secondo il modo “debole” dell’intesa»³²⁸. Ma le ricadute di queste riflessioni nei termini della questione del realismo non sembrano molto coerenti con il rifiuto del rappresentazionalismo e del coscienzialismo, che pure Habermas ha più volte dichiarato. È difficile immaginare come un soggetto potrebbe avere una conoscenza indipendente dall’interazione linguistica degli scopi altrui o delle condizioni nelle quali il comportamento di altri ha luogo a meno che non esista un *accesso privilegiato* ai «fatti come sono in realtà».

3.b La natura della correttezza normativa: conferma dell’anti-realismo

1. Ora che il problema del realismo in relazione alla conoscenza teoretica è stato affrontato in maniera esplicita - e finalmente plausibile, secondo Habermas -, è possibile delineare con maggiore chiarezza le caratteristiche del sapere pratico proprio rispetto ad esso, mettendo in evidenza somiglianze e differenze. Habermas cerca qui di completare riflessioni che ha già tracciato in *Delucidazioni sull’etica del discorso*. Possiamo comprendere la natura «pratica» della razionalità che ci guida nelle scelte morali soltanto attraverso il recupero di due istanze rimaste indebitamente separate nella filosofia del soggetto. Quest’ultima interpretava come «facoltà attiva, che interviene nel mondo» la «volontà» dell’individuo, mentre concepiva come «facoltà passiva che rispecchia, per così dire, i dati di fatto», la «ragione» propriamente

³²⁶ *Ivi*, p. 108, corsivi miei.

³²⁷ M. COOKE, *Introduzione* a J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit., n.1, p. 19. Si veda anche la n. 101 a p. 120 del capitolo secondo. A questo punto credo sia anche più chiara la ragione per la quale dichiaravo là che questo passo non costituisce una specificazione, ma un mutamento cruciale per la teoria di Habermas.

³²⁸ Cfr. anche il paragrafo finale del saggio: *Appendice alla teoria pragmatica del significato*.

intesa³²⁹. A partire da presupposti simili, deve rimanere indecifrabile sia l'idea che esistano scelte *cognitivamente* giustificate con le quale possiamo rivolgerci ai nostri simili, sia l'idea che nelle conoscenze con le quali ci rapportiamo alla realtà si esprima una qualche forma di capacità *produttiva* del soggetto. Ma è proprio questo intreccio a costituire il fulcro della razionalità pratica: trasformando secondo le linee dell'etica del discorso la tradizione kantiana, Habermas sostiene che

autonoma è solo la volontà che si fa guidare da ciò che tutti potrebbero volere in comune, quindi dalla *cognizione* morale; ed è pratica la ragione che considera *prodotto* di una volontà legiferante tutto ciò che è giustificato conformemente al suo giudizio imparziale³³⁰.

La teoria del discorso ha delineato una forma di agire mediante la quale un individuo non colloca le proprie azioni nello spazio sociale come si fa con degli oggetti, ma provoca mutamenti nella realtà in modo da poterne anche dare ragione ad altri. Secondo lo stesso approccio, il soggetto si relaziona a un «mondo» che, per mezzo di un intervento linguistico condiviso, ha anche contribuito a *produrre*. Ciò è possibile nel mezzo di rapporti di riconoscimento nei quali uno diviene capace di prendere posizione con scelte e di recepire conoscenze, in quanto chiamato a queste stesse capacità da altri che lo ritengono in grado di acquisirle. Nella logica dell'etica del discorso, questo processo si specifica nella formazione della *volontà* di una persona che non si esercita arbitrariamente, ma si orienta verso ciò che anche altri riconoscono come bene; allo stesso tempo, la persona riconosce nelle scelte prese in comune qualcosa di cui è lei stessa *responsabile*. Questo può accadere soltanto nel caso in cui, formatasi in relazione ad altri che la chiamano a scelte morali e le riconoscono la prerogativa di compierle, essa discerna in se stessa una *dignità*: lo status di chi merita rispetto da altri che lei o lui stesso non possa disprezzare³³¹.

Il saggio *Giustizia contro verità* mette però in evidenza soprattutto l'aspetto di «produttività» della ragione pratica, tra quelli emersi nella riflessione appena riassunta. Habermas non vuole rinunciare alla sua convinzione che le domande sul giusto abbiano un valore «cognitivo», nel senso che ho più volte cercato di far emergere³³². Eppure «il parlare di “sapere” morale è zoppicante, perché con questo sapere non può essere inteso *prima facie* alcun sapere di fatti»³³³. Ritroviamo nel centro della distinzione tra sapere pratico e teoretico quell'ambiguità emersa nella trattazione della nuova versione della teoria della verità di Habermas. Da una parte, egli riconduce alla natura *formale* di un presupposto, del quale la comunità linguistica non può non servirsi, il nostro affidamento sull'«indisponibilità» e «identità»³³⁴ di un «mondo oggettivo». Dall'altra, il suo continuo riferimento a «fatti», e a «conferme» che

³²⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 151.

³³⁰ *Ibidem*, corsivi miei.

³³¹ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., pp. 151-158.

³³² Si vedano ad esempio le pp. 215 e ss. di questo capitolo.

³³³ J. HABERMAS, *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, cit., p. 267.

³³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 284-287.

ricercheremmo per il nostro sapere su di essi³³⁵, fa supporre che la natura *resistente* alla nostra presa razionale del «mondo oggettivo» non sia inseparabile in pratica dal nostro modo di percepirla e descriverla:

i fatti devono la loro fatticità alla circostanza che sono radicati in un mondo di oggetti esistenti indipendentemente dalla descrizione (dei quali noi asseriamo fatti). Questa interpretazione *ontologica* implica che un consenso, per quanto accuratamente prodotto, circa un'asserzione, per quanto motivata, può risultare errato alla luce di nuove evidenze. Riguardo alle pretese di validità morale, viene cancellata precisamente questa differenza tra la verità e l'affermabilità idealmente giustificata³³⁶.

In qualche modo, è l'ipostatizzazione della risposta alla domanda riguardo a «ciò che c'è» a separare la verità come elemento irriducibile alle nostre giustificazioni dalla correttezza normativa come ciò che risulta anche sempre raggiunto, sebbene solo idealmente, in una discussione veramente razionale. La differenza tra le due nozioni centrali per la ricerca umana sembra poter essere commisurata al grado a cui giunge la *solidità* dell'oggettivazione del mondo:

una nozione di validità morale come analoga alla verità potrà essere resa tanto più plausibile, quanto più deboli sono le connotazioni ontologiche del concetto di verità preso a confronto. Una concezione che rende giustizia all'intuizione realistica di un mondo esistente anche indipendentemente da noi, anche senza l'idea di una corrispondenza tra proposizioni e fatti, viene incontro al progetto di chiarire quegli aspetti per i quali la verità e la giustezza si assomigliano e, insieme, si distinguono l'una dall'altra³³⁷.

In base alla ricostruzione resa possibile dalla teoria dell'agire comunicativo, la conoscenza teoretica è una *prassi* sociale: comunità linguistiche, nello sforzo di riprodurre la loro vita confrontandosi con la realtà, elaborano il sapere sul «mondo oggettivo» quale *medium* privilegiato in vista di questo compito. Ma il sapere pratico, sebbene linguisticamente articolato e collocato in contesti di interazione umana, non è legato a un *confronto* simile. Ciò a cui ci orientiamo attraverso di esso non è la «*supposizione*» di un «mondo», ma piuttosto la sua «*progettazione*»³³⁸: nella discussione riguardo al giusto cerchiamo di comprendere quale forma *dare* a relazioni intersoggettive nelle quali gli interessi di ciascuno siano considerati in maniera paritaria. Per questa ragione, laddove è necessario un ritorno al realismo per la nozione di verità, una concezione anti-realista è quanto basta per la correttezza normativa. Il fatto che ciò che è nell'interesse di ciascuna singola persona venga realizzato nel «mondo sociale» che ci stiamo impegnando a costruire dipende in maniera considerevole dalle nostre decisioni riguardo alle norme che seguiremo. Mentre le

³³⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 267, 273, 274-275, 277-278, 287-288; Cfr. anche J. HABERMAS, *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, cit., pp. 50-51.

³³⁶ J. HABERMAS, *Giustezza contro verità*, cit., p. 289.

³³⁷ *Ivi*, pp. 277-278. Cfr. anche J. HABERMAS, *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, cit., pp. 11-12.

³³⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Giustezza contro verità*, cit., p. 299. Si veda anche *ivi*, pp. 267-268.

condizioni di verità [...], in un certo senso, debbono essere soddisfatte dalla realtà stessa [...] al soddisfacimento delle condizioni di validità di giudizi e norme morali noi stessi contribuiamo con la costruzione di un mondo di ben ordinate relazioni interpersonali³³⁹.

Di certo la costruzione di questo mondo non è frutto di una sbrigliata creatività. Nel delineare il nostro progetto seguiamo quel principio di inclusione che è incorporato in un discorso pratico nel quale tutti hanno la stessa possibilità di intervento e lo stesso diritto di essere ascoltati. In un certo senso, secondo Habermas, questo indirizzo costituisce un modo per «conservare alla pretesa di correttezza normativa il momento di assolutezza»³⁴⁰ che ineriva più facilmente al riferimento alla verità, grazie al postulato di un *mondo esterno*:

il progetto di un universo di autolegislazione di persone libere ed eguali impone alla giustificazione di asserzioni morali le *limitazioni di questa prospettiva*. Finché noi esaminiamo la giustezza delle asserzioni morali da un simile punto di vista universalistico, il punto di riferimento di un mondo sociale, idealmente disegnato, di relazioni interpersonali legittimamente regolate può costituire un equivalente, nel corso della soluzione, presumibilmente razionale, di conflitti morali d'azione, delle mancanti limitazioni di un mondo oggettivo³⁴¹.

Ma la distinzione tra correttezza normativa e verità in questi passi di Habermas non ha soltanto la funzione sistematica di distinguere due forme di sapere l'una rispetto all'altra. La capacità «produttiva» della ragione pratica incarna due aspetti rilevanti della nostra esperienza morale.

Innanzitutto, la ragione per cui dovremmo evitare di *oggettivare* il contenuto della riflessione sul giusto come facciamo per il vero, secondo Habermas, è che ciò ci condurrebbe a un realismo morale privo dello spazio per quella *trasformazione personale* nella quale l'apprendimento morale in gran parte consiste. Questa è, in breve, l'obiezione che Habermas solleva contro la concezione, già esaminata, di Cristina Lafont. Nell'esporre i miei dubbi riguardo a questa ultima posizione, ho anticipato riflessioni che convergono verso la lettura di Habermas. Egli osserva come gli aspetti *più impegnativi* della partecipazione al discorso su dilemmi pratici rimangano sottotraccia nell'analisi dell'allieva. Il sapere riguardo al «mondo oggettivo» dipende dalla valutazione corretta di tutti gli interventi e da un atteggiamento semplicemente «non prevenuto»³⁴² nei confronti dei contributi dei partecipanti. Ma

di fronte a materie nelle quale ciascuno è, per così dire, coinvolto in prima persona, la sincerità esige la disponibilità a prendere le distanze da stessi e la forza di criticare i propri abbagli. E quanto alla rilevanza esistenziale di tali questioni, la «mancanza di pregiudizi» verso gli argomenti significa una specie esigente di imparzialità: ciascuno deve mettersi nella posizione di tutti gli altri e prendere la loro nozione di sé e del mondo altrettanto sul serio quanto la propria³⁴³.

³³⁹ *Ivi*, p. 278.

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 291- 292. Ho leggermente variato la traduzione per rendere più comprensibile la connessione con il mio ragionamento.

³⁴¹ *Ivi*, p. 293.

³⁴² Cfr. J. HABERMAS, *Giustizia contro verità*, cit., p. 302.

³⁴³ *Ivi*, p. 303.

Habermas utilizza contro Lafont gli argomenti che McCarthy ha contribuito a mettere in luce³⁴⁴. L'etica del discorso deve in qualche modo dare conto del mutamento connesso all'assunzione del «punto di vista morale», attraverso il quale soltanto l'insieme delle relazioni sociali e degli interessi propri e altrui sono significativi per la scelta sul giusto. L'espressione «punto di vista» è forse ingannevole in questo senso: ad essa si rischia di connettere appunto l'idea di Lafont della *pre-esistenza* delle circostanze da esaminare attraverso la discussione sul giusto. Il riferimento al «punto di vista morale» può funzionare soltanto se con esso si intende l'accesso a una intera dimensione d'esperienza, nella quale i «fatti» per come li percepiamo sono indistinguibili dal tono specifico delle valutazioni che formuliamo su di essi. Mentre il parlante che si interroga sulle proprie azioni rispetto ad altri muta la concezione che ha di sé nella misura in cui trasforma se stesso, il «mondo sociale» attorno a lui, seppure impercettibilmente, cambia a sua volta. In questo senso noi *costruiamo* un «mondo sociale» nuovo mentre ci chiediamo cosa ci sia da sapere riguardo al nostro progetto per quel «mondo» stesso.

Ciò che, mi sembra, rimane dubbio è se il modo più plausibile per descrivere questo percorso sia proprio l'immagine della *realizzazione di un «progetto»*. Sebbene, con ogni probabilità, *contro* le intenzioni di Habermas, questa immagine tende a suggerire per così dire, l'idea di una *fabbricazione* di norme e relazioni sociali. L'elemento su cui attirare l'attenzione non è il fatto che tali condizioni sembrino, per dirlo con le parole di Habermas, «cascare dal cielo», cioè essere prive di ancoramento in un contesto storico e culturale precedente. Piuttosto, il mio dubbio è se il «mondo sociale» non finisca per costituire troppo letteralmente un «equivalente del mondo oggettivo»: un «equivalente funzionale» non tanto della capacità, prevista da una prospettiva realista interna, di dischiudere un intero modo di vedere la realtà, quanto della vecchia concezione del «mobiliario del mondo» caratteristica del «realismo metafisico». Il discorso che Habermas oppone a Lafont ricorda molto da vicino le prime formulazioni dell'etica del discorso, volto com'è a sottolineare la *densità* delle considerazioni di natura morale³⁴⁵. Là una concezione di discorso *morale* che voleva allargarsi fino ad assorbire ogni aspetto del sapere pratico perdeva per strada la propria natura inclusiva. Qui la proiezione nel futuro di un «progetto» che il discorso dovrebbe realizzare rischia di offrire una concezione statica della convivenza e delle relazioni intersoggettive che potrebbero soddisfare le esigenze di tutti. Anche questo è un modo (seppur involontario) di oggettivare il contenuto della riflessione sul giusto.

³⁴⁴ Si veda p. 251 di questo capitolo.

³⁴⁵ Si vedano la p. 218-222 di questo capitolo. Cfr. anche la dichiarazione di Habermas, secondo la quale «per questo rispetto [cioè per la su richiesta di un atteggiamento autocritico e dello scambio empatico di prospettive di interpretazione] la forma comunicativa dei discorsi pratici si può intendere anche come un dispositivo di *liberazione*» (J. HABERMAS, *Giustizia contro verità*, cit., p. 303).

2. Il secondo aspetto essenziale che Habermas intende mettere in evidenza, con la sua ferma adesione all'anti-realismo in ambito pratico, è la dimensione *intrinsecamente storica* di questo genere di sapere. In *Giustezza contro verità* la separazione tra le due fasi, già schematizzate³⁴⁶, del discorso di «giustificazione» e di quello di «applicazione» viene presentata in maniera particolarmente interessante come una sfasatura di carattere temporale. Ogni situazione concreta a partire dalla quale risaliamo mediante astrazione alla norma in grado di disciplinare il nostro comportamento si configura come un momento presente in cui si radica la nostra riflessione. In relazione passato di eventi che ci sono già familiari si commisura la portata di una norma che, sebbene giustificata, non può certo prendere in considerazione gli eventi potenzialmente illimitati di un futuro non ancora accaduto. Dobbiamo interpretare adeguatamente la natura di questa limitatezza:

questa sorprendente asimmetria tra la giustificazione di azioni e la spiegazione di eventi non si può spiegare con la riserva fallibilistica cui sottostà *ogni* sapere. La specifica riserva per cui noi possiamo ritenere valide le norme morali ben motivate solo in un senso che va completato, non si spiega in base al generale provincialismo cognitivo dello spirito finito di fronte a un futuro saperne di più, bensì in base a un provincialismo, per così dire, esistenziale di fronte alla variabilità storica dei contesti d'azione stessi. Poiché un mondo simbolicamente strutturato di relazioni e interazioni personali legittimamente regolate è costituito storicamente in altra maniera dal mondo oggettivo di eventi e stati osservabili, le norme universali possono determinare azioni future soltanto nella misura in cui si possono anticipare circostanze tipiche probabilmente insorgenti - e ciò significa in maniera, in linea di principio, incompleta³⁴⁷.

Secondo Habermas noi immaginiamo il processo attraverso il quale miglioriamo le nostre conoscenze teoretiche come il loro graduale adattarsi a una realtà che si mantiene immutata. Un atteggiamento fallibilistico ci permette di cogliere l'inadeguatezza dello stato presente del nostro sapere come una fase che potremo superare in futuro ampliando le nostre teorie, emendandone i difetti e accrescendo il loro grado di coerenza. Ma niente del genere ci sembra possibile nel caso del sapere riguardo al giusto: il futuro dei casi ai quali le norme che oggi riteniamo giustificate dovranno essere *applicate* non è una porzione del «mondo oggettivo» nella quale non siamo mai stati prima, ma un contesto che ancora non esiste *in quanto tale*. Habermas sottolinea in modo convincente come la soluzione di dilemmi morali richieda non tanto graduali modifiche di concezioni nelle quali scorgiamo via via un nucleo immutabile, ma veri e propri rivolgimenti degli schemi concettuali generali attraverso i quali valutiamo le relazioni sociali, noi stessi e gli altri. Il discorso e l'interazione comunicativa devono poter essere concepiti come *media* attraverso i quali ci adattiamo, soprattutto nel contesto di riflessioni di natura *applicativa*, a eventi storici che dirigono in maniera imprevedibile il loro flusso.

Ora, credo sia possibile distinguere, almeno in linea di principio, due modi di intendere quel ragionamento di applicazione che, con la sua singolare eccedenza,

³⁴⁶ Si vedano le pp. 264 e ss. di questo capitolo.

³⁴⁷ J. HABERMAS, *Giustezza contro verità*, cit., p. 276.

rende «asimmetrico» il discorso pratico rispetto al suo analogo teoretico. Possiamo infatti pensare che le difficoltà che sollecitano la domanda riguardo al dovere dipendano dall'*indeterminatezza* della norma presa in considerazione. Essa ci richiede uno sforzo interpretativo perché, come osserva Habermas, «non contiene le regole della sua propria applicazione»³⁴⁸. In questo senso la norma non è tanto limitata, quanto «generale»³⁴⁹: il problema non consiste nel fatto che esistano informazioni di cui non disponiamo *adesso*, ma nella circostanza che molte informazioni non hanno senso a meno che non siano *messe a fuoco* da un certo punto di vista, cioè in un contesto specifico. Nella nostra *manca* di notizie riguardo agli eventi non ancora *accaduti* si rispecchia in maniera inestricabile l'inaccessibilità di situazioni in cui non ci siamo ancora imbattuti e l'irrilevanza nella quale sono celati i particolari che non siamo ancora capaci di valutare. Il ragionamento che tiene conto di questa forma di indeterminatezza prende il via da una situazione concepita come «paradigmatica»: si suppone che un certo contesto faccia emergere in maniera esemplare un problema rilevante sul piano normativo, per il quale si cerca una soluzione. Con ogni probabilità, questa stessa rilevanza discende da un legame, intuitivamente percepito, con norme elaborate in precedenza per altre situazioni. Riconduciamo la situazione attuale e le situazioni precedenti a uno *stesso* approccio valutativo.

D'altra parte, possiamo collegare il nostro «provincialismo» rispetto al futuro all'incapacità di individuare *ora* ciò che non ha ancora assunto un certo aspetto. Avremmo dunque a che fare con un problema di *previsione*, non di comprensione, di approfondimento o di specificazione. Se consideriamo una norma limitata in questo senso non sentiremo il bisogno di chiarimenti proprio in relazione ad essa, ma di *nuove* conoscenze riguardo a situazioni che ancora *non esistono*, o che prenderanno forma in futuro. Il ragionamento che tiene conto di questa forma di limitatezza sembra partire, secondo la spiegazione di Habermas, da un problema definito «sulla base delle informazioni disponibili in un dato momento»: prendiamo come punto di riferimento la situazione circoscritta secondo queste circostanze, che consideriamo «invariabili»³⁵⁰. A questo punto cerchiamo una norma che valga per tutte le situazioni che presentano le caratteristiche in questione. Ovviamente ci saranno molte circostanze simili, sotto vari punti di vista, a quella che teniamo in considerazione. Tuttavia al momento non possiamo prevedere ogni minima variazione di fronte alla quale dovremo chiederci se la norma che abbiamo elaborato in precedenza sia *adeguata* anche in quel caso oppure no. Dobbiamo limitarci a ciò che sappiamo in questo momento. Entrambi i due approcci sono compatibili con il plausibile accento posto da *Giustizia contro verità* sulla dimensione storica del discorso pratico. Tuttavia, un ritorno allo schema del discorso di applicazione per come è stato presentato, ad esempio, in *Delucidazioni sull'etica del discorso* o in *Fatti e norme*, fa pendere l'ago della bilancia verso il secondo modello.

³⁴⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, cit., p. 20.

³⁴⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 144.

³⁵⁰ *Ibidem*.

Cerchiamo di delineare in maniera più dettagliata il genere di ragionamento a cui l'uno e l'altro modello conducono rispettivamente. Secondo il primo, come ho già suggerito, la valutazione di un insieme di circostanze attuali consiste nella loro riconduzione, dapprima intuitivamente presupposta, a una certa norma astratta. Come osserva Habermas, è tale principio normativo a presentarsi *prima facie* come quello adeguato per il nostro caso. Tuttavia il modo in cui la situazione concreta ci colpisce *aggiunge* qualcosa alla considerazione che in passato avevamo sviluppato della norma stessa. Essa viene considerata ora in base ad esigenze *altre* rispetto a quelle usuali. Di certo, postuliamo che essa sia valida. Ma l'irruzione di eventi imprevedibili sulla scena dell'esperienza può mostrarci un aspetto del problema disciplinato proprio da quella norma, un problema di cui ci siamo già occupati, in maniera tale da *mettere in crisi* le nostre conclusioni provvisorie. Sebbene in molti casi si abbia soltanto la necessità di leggere in maniera più specifica la norma in questione - di «applicarla» perspicuamente -, a volte sorge il dubbio che essa sia semplicemente sbagliata. Le *circostanze sopraggiunte* hanno scosso i nostri quadri concettuali, ma non perché siano comparsi «fatti» totalmente inediti: proprio gli stessi oggetti di valutazione del passato sono stati trasformati, tanto che spesso una consapevolezza del genere, appena raggiunta, getta una luce retrospettiva diversa *anche sui giudizi del passato*. Ma, nell'ipotesi che ciò possa accadere, è difficile mantenere la separazione tra «giustificazione» e «applicazione» sulla quale Habermas insiste tanto. Forse la nostra riflessione si muove in effetti tra due poli del genere, le cui prospettive tuttavia si compenetrano. Sebbene *debbano* esistere norme che sono valide e descrizioni delle situazioni che sono adeguate, non è chiaro che aspetto assumeranno rispettivamente le une e le altre. In concreto, ci muoviamo avanti e indietro tra norme che prendiamo come valide, senza poterne escludere la riformulazione, e descrizioni delle circostanze che ci sembrano illuminanti, sebbene possano anche sempre essere sostituite in base a nuove considerazioni. Lungi dal suggerire che esistano norme valide soltanto per *precisi* contesti, e contesti giudicabili soltanto in base a *certe* norme, dobbiamo partire dalla premessa opposta: ogni norma che regola il comportamento morale deve essere intesa come valida «senza indice cronologico» relativo allo stato del nostro sapere, perché il principio che ci guida, in generale, è che *quel* concreto comportamento deve essere disciplinato sempre da *quella* certa norma, *se davvero lo deve essere*. Un parlante avanza la pretesa che quanto sostiene sia normativamente corretto *in assoluto*, proprio perché è pronto ad accettare, eventualmente, che sia *scorretto* in assoluto.

Di fronte a questa interpretazione del primo approccio, cosa ci suggerisce d'altra parte il secondo? Come ho iniziato a spiegare, ci concentriamo, secondo questo punto di vista, sulle caratteristiche della situazione che dobbiamo affrontare. A partire da esse, una o più norme precedentemente giustificate risulteranno *prima facie* pertinenti, nella misura in cui sono state elaborate al fine di disciplinare circostanze adeguatamente simili a quella attuale. Il nostro compito è ora quello di distinguere, tra le diverse possibilità a nostra disposizione, quale norma presenti al più alto grado questa corrispondenza: nell'incertezza riguardo a tale individuazione si riflette l'*eccedenza* che contraddistingue l'evento appena prodottosi rispetto ai casi del passato.

Questo modello di riflessione permette di salvaguardare come fasi distinte e complementari del discorso pratico quella della «giustificazione» e quella dell'«applicazione». E, allo stesso tempo, prevede che sia proprio *il genere di validità* a cui ciascuna norma può aspirare a dover essere considerato come limitato: si suppone che esistano caratteristiche generali che accomunano le situazioni, sotto altri aspetti eterogenee, che ogni norma valida regola. A questo insieme di circostanze si riferisce l'«indice cronologico» della «pretesa di validità di una norma» che i parlanti sottintendono nel suo processo di «giustificazione».

Credo non sia difficile, ormai, riconoscere nei tratti generali di questo secondo modello di discorso di «applicazione» la proposta habermasiana emersa nei testi della prima metà degli anni Novanta. L'impossibilità di *prevedere* l'aspetto che il nostro contesto sociale assumerà in futuro, di contro a quello di elementi di un «mondo oggettivo» che possiamo ritenere già sempre presenti, distingue la specifica limitatezza del sapere pratico rispetto a quella del sapere teoretico. Eppure non sembra questo il vero intento che Habermas si propone, quando osserva che l'incompletezza del sapere pratico ha un senso «esistenziale», cioè *qualitativamente* differente rispetto a quella delle scienze o della riflessione sul «mondo oggettivo»³⁵¹, e che

l'incompletezza di ciò che possono adempiere i discorsi morali fondativi si spiega, in fondo, perché il mondo sociale, sotto l'aspetto ontologico, è concepito diversamente dalla totalità delle relazioni interpersonali legittimamente regolate³⁵².

Qui Habermas deve intendere, nel parlare di un «mondo sociale» che va al di là della «totalità delle relazioni interpersonali», qualcosa di sostanzialmente differente dall'idea, per così dire, di un *insieme* di relazioni interpersonali *in continuo mutamento*. Non basta, per così dire, *introdurre del movimento* nella fissità identica a se stessa del «mondo oggettivo», per comprendere quella specifica forma di mutamento che consiste nella *storicità* delle relazioni sociali.

La ragione per cui le cose devono necessariamente stare in questo modo, sebbene ciò non sia molto chiaro in *Giustizia contro verità*, emerge in base a una considerazione molto semplice. Le trasformazioni delle relazioni interpersonali, dei contesti sociali e delle istituzioni culturali non somigliano a *dissesti geologici* del «mondo sociale» più di quanto i dissesti geologici reali costituiscano sconquassi nella nostra nozione di «mondo oggettivo». Qualsiasi trasformazione della realtà naturale, per quanto radicale e catastrofica, continuerebbe ad essere percepibile per noi per mezzo di quegli stessi strumenti tecnologici e di quelle stesse teorie generali che abbiamo ereditato dai nostri predecessori: soltanto in questo modo la conoscenza che abbiamo della realtà sarebbe concepibile come tale - il «mondo oggettivo» è ciò *a partire da cui* si rilevano i cambiamenti. In maniera analoga, ogni volta che la sensibilità diffusa in una certa comunità riguardo a valori, principi normativi e identità culturalmente elaborate

³⁵¹ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 147.

³⁵² *Ivi*, p. 145.

risulta mutata, ciò accade a partire dal punto di vista interno a un «mondo sociale» - un punto di vista qualitativamente differente da quello dal quale valutiamo i mutamenti nel «mondo oggettivo». In breve, la differenza tra le due nozioni di «mondo» non si identifica con quella tra i generi di oggetti che *stanno dentro* l'uno o l'altro, ma nei criteri in base ai quali si decide se questi oggetti rimangano *gli stessi* oppure no.

3.c Descrivere la verità: un'ipotesi sulla teoria del discorso

1. La risposta più completa di Habermas alle osservazioni avanzate da Hilary Putnam è contenuta nella sua relazione di apertura della conferenza, dedicata proprio al pensiero del filosofo statunitense, tenutasi a Münster nel 2000³⁵³. Si tratta di un testo molto importante anche per la comprensione del senso della teoria habermasiana, perché, come Habermas stesso sottolinea nell'ampia *Introduzione*³⁵⁴ alla raccolta *Wahrheit und Rechtfertigung* -, la teoria dell'agire comunicativo presenta una profonda consonanza con quella del padre del «realismo interno». Nella traiettoria teoretica di Putnam, Habermas riconosce un tentativo di tradurre in termini linguistici, e soprattutto di pragmatica linguistica, la tradizione kantiana: tentativo al quale sono volte anche le parti più propriamente epistemologiche della teoria habermasiana³⁵⁵. Nel quadro del suo progetto di un «realismo senza rappresentazione», anche Habermas dichiara ora di abbracciare l'interpretazione del riferimento linguistico fatta propria da Putnam: soltanto a partire da pratiche linguistiche normativamente orientate è possibile dare conto della componente del significato che è strettamente dipendente dalla nostra ricerca della verità. Facendo cenno alla teoria del riferimento diretto, Habermas spiega che

la questione del come siano possibili processi di apprendimento al di là delle soglie linguistiche di epoche e forme di vita diverse è stata trattata da Hilary Putnam soprattutto dal punto di vista di un riferimento invariante agli oggetti, che nella ricerca è non meno rilevante che nella vita quotidiana [...]. Putnam sviluppa, sulla linea del *pragmatic realism*, una soluzione che bene si adatta al contesto delle mie riflessioni. Infatti anche lui parte del presupposto che le distanze tra paradigmi e teorie-quadro diversi

³⁵³ J. HABERMAS, *Normen und Werte. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus* (relazione di apertura del convegno *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Münster, 14-18 giugno 2000), poi pubblicata in M.L. RATERS- M. WILLASCHEK (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; trad. ingl. di B. Fultner, *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism*, in J. HABERMAS, *Truth and Justification*, cit.

³⁵⁴ L'edizione inglese, differente da quella tedesca (e da quella italiana, che rimane fedele all'originale), presenta, al posto dei saggi *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa* e *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty* (le cui traduzioni inglesi si trovano in J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit.), il contributo, appena citato, dedicato al pensiero di Putnam, e il saggio *From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing" Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detrascendentalized "Use of Reason"*. Anche il saggio introduttivo *Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica* presenta quindi delle lievi differenze, che si riscontrano alle pp. 7-8 della versione inglese, 10-11 di quella italiana.

³⁵⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, cit., pp. 10, 12.

siano colmate da una supposizione pragmatica formulata in comune. Per la prassi di ricerca induttiva e per ogni teorizzazione scientifico-sperimentale, la presupposizione di un mondo di oggetti che esistono indipendentemente dalla descrizione e sono connessi secondo leggi svolge il ruolo di una sintesi a priori³⁵⁶.

Nel fondamento radicalmente realistico, perché radicalmente intersoggettivo, costituito dalla supposizione di un «mondo oggettivo» come contesto nel quale muoversi in comune, si situa il punto nel quale Habermas si separa dalla concezione rortyana, che pure condivide nelle premesse, di un inscindibile intreccio tra realtà e linguaggio, per congiungersi, nelle conclusioni, al punto di vista di Putnam³⁵⁷. Perciò, con il riferimento, nel titolo della sua relazione, al «pragmatismo kantiano» del collega statunitense, Habermas pone le condizioni per quella che, sul piano epistemologico, risulta una sorta di *disputa in famiglia*.

Credo tuttavia che le affinità tra i due filosofi della «svolta linguistica» vadano oltre questo, pur importante, spunto teoretico. La ragione è indirettamente offerta da Habermas stesso nel riassumere lo snodo fondamentale che connette l'epistemologia di Putnam con le sue considerazioni di natura propriamente etico-normativa:

i problemi della filosofia pratica possono essere connessi senza soluzione di continuità con le conclusioni fornite dalla metafisica e dall'epistemologia, perché Putnam - nella tradizione della logica di ricerca pragmatista - già concepisce il processo della ricerca stessa come una istanza di collaborazione sociale [...]. Ciò che interessa [a Putnam] non è soltanto l'uso epistemologico della ragione, ma *la natura costitutivamente pratica della ragione in generale* [...]. Il punto qui è che una chiarificazione filosofica delle attività epistemiche della comprensione richiede *in quanto tale* la giustificazione pratica di orientamenti di valore. Senza l'etica, l'epistemologia è incompleta, perché la ragione in quanto tale è pratica³⁵⁸.

Il mio percorso nel secondo capitolo di questo lavoro, è stato un tentativo di comprendere se e fino a che punto una considerazione di questo genere possa valere anche per la posizione di Habermas, pur con tutte le sue sfumature e i suoi scarti di traiettoria. La provvisoria risposta che ho cercato di argomentare finora è che la tesi che la razionalità umana sia «pratica in quanto tale» è sottesa ad alcuni passaggi essenziali del pensiero habermasiano, sebbene la separazione tra le due dimensioni della «rappresentazione» e della «comunicazione» che egli mantiene nel suo percorso renda infine impropria una interpretazione soltanto in questi termini. Mi sembra che sia questo fatto, infine, ad avere conseguenze importanti sulla relazione tra le nozioni di «verità» e «correttezza normativa» che Habermas fa proprie, e, quindi, sul suo «anti-realismo» in ambito pratico.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 40.

³⁵⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Verità e giustificazione. La svolta pragmatica di Richard Rorty*, cit., pp. 232-233. Ho già esposto alle pp.88-93 di questo capitolo per quale ragione io nutra tuttavia dei dubbi riguardo al fatto che la nozione habermasiana di «mondo oggettivo» possa essere coerentemente inserita all'internodi una prospettiva «realista interna».

³⁵⁸ J. HABERMAS, *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism*, cit., pp. 222-223.

2. La risposta di Habermas alle critiche di Putnam si gioca più sui problemi della posizione che il secondo vorrebbe opporre all'etica del discorso, che su una difesa di quest'ultima in quanto tale. Habermas vuole approfondire soprattutto la strategia alternativa³⁵⁹ attraverso la quale Putnam cerca di raggiungere lo stesso obiettivo di fondo dell'etica del discorso, ovvero la difesa dello status cognitivo del sapere pratico: la strategia, cioè, che tende a mostrare gli aspetti di somiglianza, piuttosto che le differenze, che questo genere di conoscenza presenta con quello teoretico. Secondo la ricostruzione habermasiana di questa scelta, Putnam attribuirebbe agli enunciati con i quali vengono sollevate pretese di correttezza normativa la stessa «forza assertoria» che riscontriamo in quelli ai quali sono incorporate pretese di verità. Perciò, il «realismo interno» in ambito epistemologico di Putnam, trapiantato per intero nell'ambito pratico, si trasformerebbe in un «realismo etico» di stampo tradizionale, contro il quale si possono sollevare grossomodo le stesse critiche che *Etica del discorso* e *Teoria della morale* raccoglievano nella letteratura dei non cognitivisti etici in proposito³⁶⁰. Il problema consisterebbe nel fatto che Putnam non riconosce l'impossibilità di trasferire alla correttezza normativa le «connotazioni ontologiche»³⁶¹ della verità, e fonde quindi in maniera decisamente implausibile il «mondo oggettivo» con quello «sociale». Secondo Habermas è inevitabile concludere che

se [...] questo resoconto epistemologico della dimensione della validità come verità [*Wahrheitsgeltung*] deve dirci qualcosa a proposito dell'oggettività dei giudizi in generale, allora la connotazione ontologica di giudizi di fatto - il "darsi" di stati di fatto che è garantito dal mondo in se stesso - colora anche i giudizi di valore [...]³⁶².

A questa lettura del rapporto tra verità e correttezza normativa è facile opporre la constatazione che non si danno certo «fatti etici o morali» come si danno «fatti» nella realtà³⁶³.

Ma questa obiezione rischia di evidenziare più facilmente le difficoltà che sono proprie dell'approccio di Habermas, piuttosto che quelle del presunto «realismo etico» di Putnam. Questi rifiuta infatti completamente la ricostruzione della sua posizione appena presentata: Habermas fraintenderebbe³⁶⁴, secondo il suo parere, la

³⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 213.

³⁶⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 57-64, e Id., *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 124.

³⁶¹ Si veda p. 280 di questo capitolo.

³⁶² J. HABERMAS, *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism*, cit., p. 224.

³⁶³ Qui Habermas cita la classica osservazione di Mackie riguardo alla «stranezza» di presunti valori oggettivi sul piano metafisico: «se esistessero valori oggettivi, essi dovrebbero consistere di entità, qualità o relazioni di un tipo molto strano, completamente differente da qualsiasi altra cosa nell'universo» (J.L. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London 1990 (prima edizione Pelican 1977), trad. it. di B. De Mori, J.L. MACKIE, *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001, pp. 43-44).

³⁶⁴ Cfr. H. PUTNAM, *Respuesta a Jürgen Habermas*, cit. Putnam dichiara infatti: «devo discutere la sua "interpretazione di Putnam" in una serie di punti, perché accettare la sua interpretazione significherebbe accettare la sua critica [...]» (p. 107), e ancora: «[Habermas] presume determinate idee

teoria della validità - per quanto Putnam preferisca sempre utilizzare il termine «verità», per ragioni che saranno chiare tra poco - sulla quale si fonda il «realismo interno». Per spiegare a cosa sia dovuta questa sua reazione, il filosofo statunitense torna all'esposizione della teoria della verità che aveva offerto nelle sue *Dewey Lectures*. Là era indicata l'intuizione centrale condivisa da tutti i pensatori che si richiamano, in un modo o nell'altro, alla teoria della funzione «di devirgolettamento» della verità esposta da Tarski. Per mezzo del noto schema tarskiano, che tutti gli enunciati contenuti nella definizione di «vero in L» (dove «L» è un certo linguaggio) dovrebbero seguire,

[L'enunciato] *s* è vero [in L] se e soltanto se *p*³⁶⁵

siamo in grado di indicare quando una credenza linguisticamente mediata è *equivalente* a un'altra credenza linguisticamente mediata: «Snow is white» ha lo stesso valore di verità di «La neve è bianca». Da questo uso del predicato «è vero» a fini semantici, possiamo trarre la conclusione che, quando sappiamo a quale enunciato «*s*» si riferisce, e abbiamo a che fare con una proposizione come

«Snow is white» è vero

allora il predicato «è vero» può anche essere eliminato³⁶⁶. Ma se uno non sa quale enunciato sta indicando attraverso «*s*», cioè sta *supponendo* una equivalenza tra una credenza che è a sua disposizione e una *alla quale non ha accesso*, allora l'eliminazione non è possibile. Così, secondo l'esempio di Putnam,

se dico “Uno degli enunciati che Giovanni ha scritto a pagina 12 è vero”, allora posso “eliminare” la parola vero *se e solo se* so che enunciato Giovanni ha scritto a pagina 12. Vale a dire, se io so, per esempio, che gli unici enunciati che Giovanni ha scritto a pagina 12 sono “La neve è bianca”, “L'omicidio è male” e “Il due è l'unico numero primo pari”, allora so che questo enunciato ha lo stesso valore di verità di “Giovanni ha scritto ‘La neve è bianca’, ‘L'omicidio è male’ e ‘Il due è l'unico numero primo pari’ a pagina 12 e o la neve è bianca, o l'assassinio è male o il due è l'unico numero primo pari”; e questo ultimo enunciato non contiene la parola “vero”. Ma se non so che enunciati ha scritto Giovanni, allora non posso costruire un enunciato materialmente equivalente che non contenga la parola “vero”³⁶⁷.

Ciò che Putnam sta argomentando in questo punto, per dirla in maniera molto semplificata, è che la nozione di verità è connessa con la nostra capacità di comparare oggetti, cioè con la nostra capacità di *riconoscere l'identità* di ciascuno di essi. Se uno suppone di essere dotato dei criteri per *accertarsi* dell'identità di un oggetto, il predicato «è vero» non gli è indispensabile. Ma se uno ha bisogno di porsi in

nel corso della sua discussione, idee che io non accetto; e [...] inoltre riformula la mia posizione precisamente nei termini di queste idee» (p. 110).

³⁶⁵ Dove «*s*» è la citazione di un enunciato e «*p*» è un enunciato.

³⁶⁶ Cfr. H. PUTNAM, *Respuesta a Jürgen Habermas*, cit., p. 114.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 115.

relazione con un oggetto che non sa circoscrivere, allora il predicato «è vero» gli servirà come perno per costruire future descrizioni di esso. Nel delineare il suo profilo del «realismo» di Putnam, Habermas, come Putnam stesso gli rimprovera, «semplicemente non prende in considerazione» la «famiglia di posizioni» riguardo alla teoria tarskiana. Ma credo che il modo in cui Putnam riassume il nucleo comune di queste interpretazioni sia abbastanza vicino a quello che Habermas ha detto in altri passi su questo tema, e che abbiamo precedentemente considerato. Mi riferisco in particolare all'osservazione habermasiana che, una volta che uno sappia che cosa si deve fare per «affermare che *p*», si dispone già di tutto ciò che basta per comprendere la nozione di verità - e che quindi lo schema di Tarski non aggiunge proprio nulla a quanto in effetti dobbiamo *già* sapere per utilizzare il predicato «è vero»³⁶⁸. In effetti, questo equivale a riconoscere che, se la nozione di verità servisse soltanto a definire il significato delle espressioni linguistiche, in base ad una idea di significato tipica delle «teorie tradizionali» in proposito, e se a quel significato si riducesse tutto ciò che c'è da sapere sul linguaggio e sul suo uso, potremmo sbarazzarci di essa. La ragione per cui le cose non stanno così, secondo Habermas - o almeno, secondo quello che egli dice nell'occuparsi della tradizione tarskiana -, è che il linguaggio viene utilizzato dalle persone per mettersi *d'accordo con* altre persone *su, a proposito di* qualcosa: esso funziona grazie al nostro presupposto che le nostre conoscenze dispongano di una validità che *oltrepassa* quella che in effetti, o al momento, ci capita di avere. Ma, mi sembra, niente in più rispetto a questo è inteso da Putnam con la sua nozione di «verità». E se questo è ciò che si intende per «verità», è tranquillamente possibile ricondurre ad essa l'intero ambito della «validità»: il rischio, che Habermas associa a questa mossa, che ogni dimensione della «validità» assuma una «connotazione ontologica», non sussiste. Questo aspetto emerge anche dall'uso peculiare, e volutamente controintuitivo, che Putnam fa della nozione di «fatto», in conseguenza della sua presa di posizione secondo la quale non esisterebbero «fatti» a prescindere dalle nostre valutazioni. Egli ha iniziato a formulare questa idea occupandosi di problemi di natura strettamente epistemologica e teoretica³⁶⁹, ma proprio la trasposizione di questa riflessione in ambito pratico ne svela il senso più importante. Putnam non intende semplicemente argomentare che il *mondo esterno* delle *cose naturali* non è già determinato in ogni sua caratteristica prima dell'arrivo dell'uomo e della sua attività conoscitiva. Egli sostiene piuttosto che la stessa nozione di «fatto» emerge nel momento in cui ci poniamo in complessi di relazioni valutative con la realtà. Perciò, se in base a quest'ultimo ragionamento esistono «fatti di valore», accanto ad «altri fatti», è chiaro che non esistono d'altra parte gli uni né gli altri, se per essi si intendono entità precostituite – più o meno accessibili all'«esperienza sensibile». L'argomento sul modello di Mackie risulta praticamente smontato, da questo punto di vista: di certo sarebbe molto «strano» se la caratteristica della «bontà» o della «giustizia» fossero qualità delle cose come «stanno nel mondo là fuori». Non esistono simili qualità di natura etico-morale

³⁶⁸ Si vedano le pp. 174-177 del capitolo secondo.

³⁶⁹ Si veda il sottoparagrafo 6.d del capitolo primo.

in alcun luogo. Ma questo dipende dal fatto che *nessuna qualità* che riconosciamo negli oggetti si comporta in questo modo - nemmeno quella di essere «rosso», o «ruvido», o il complesso di qualità che fanno sì che una cosa «sia una mela».

Piuttosto, Putnam sembra sollevare il dubbio che il problema sotteso all'intera argomentazione di Habermas consista nell'incapacità di andare fino in fondo nell'analisi dell'intuizione incorporata nella teoria della verità sviluppata a partire da Tarski. Tale intuizione, mi sembra, si riassume nel rifiuto, da parte di Putnam, di considerare «la parola “vero”» come «un nome per [un certo] tipo di validità»³⁷⁰, e si chiarisce nel momento in cui egli afferma che «un predicato con la proprietà logica di *vero* (la «proprietà del devirgolettamento») è necessario per ragioni *logiche*, non per ragioni *descrittive*»³⁷¹. Il fatto è che Habermas, nel distinguere tra differenti generi di validità a cui si potrebbero associare differenti generi di enunciati, si comporta come se una proprietà o una caratteristica comune di qualche genere fosse riscontrabile alla base di tutti gli enunciati di un certo insieme. Sarebbe qualcosa del genere a dover essere *descritto* da una teoria della validità: in qualche modo, questo è il ruolo che rischia continuamente di assumere l'idea di «accettabilità nelle condizioni di una situazione discorsiva ideale». Habermas ha nel corso del tempo abbandonato l'idea che una definizione del genere potesse reggere per la nozione di *verità*, ma sembra voler rimanere attaccato a un approccio del genere per la *correttezza normativa*:

laddove “correttezza normativa” è un concetto epistemico e *significa* nient'altro che il merito al riconoscimento universale, il significato della verità di asserzioni non può essere ridotta a condizioni epistemiche di conferma, non importa quanto rigorose: la verità oltrepassa la giustificazione idealizzata³⁷².

Ma anche la *correttezza normativa*, secondo Putnam, oltrepassa la «giustificazione idealizzata», e questo *non* perché ci siano oggetti da qualche parte dei quali uno debba tener conto nell'esprimere giudizi etico-normativi, ma perché anche la *correttezza normativa* deve essere *irriducibile* alle sue possibili descrizioni. Se non lo fosse, difficilmente potrebbe essere una variante, seppure per molti aspetti differente dalla verità teoretica, della validità.

Questa irriducibilità ci indirizza del resto anche nel mettere a fuoco le differenti dimensioni che essa può assumere, a seconda dei valori attraverso i quali leggiamo la realtà. Perché l'argomento di Putnam tende ad evidenziare tanto un punto di vista comune - l'atteggiamento valutativo - che caratterizza ogni accesso alla validità, quanto la natura multiforme e inesauribile degli accessi possibili. Proprio perché non può essere confinata in definizioni, la validità può essere declinata secondo molte modalità differenti. Qui si affaccia il tema del pluralismo delle forme di conoscenza

³⁷⁰ Cfr. H. PUTNAM, *Respuesta a Jürgen Habermas*, cit., p. 111.

³⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 115.

³⁷² J. HABERMAS, *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism*, cit., p. 230.

che Putnam associa al suo realismo³⁷³: se c'è un senso in cui si affermare che, secondo il suo parere, «tutti gli enunciati, anche quelli valutativi, sono empirici», si deve aggiungere a ciò la precisazione che

gli enunciati empirici corretti non formano una classe omogenea. Non corrispondono alla verità in uno e un solo senso. Si presentano in una pletora di giochi linguistici differenti [...]. Assumo che un “enunciato empirico”, in questo senso ampio, contiene termini che si riferiscono a cose, eventi, eccetera [...]. Ma, così come Wittgenstein e James, *non* penso che “riferirsi a”, “denotare”, “estensione” e altri termini di questo tipo stiano al posto di *una e una sola* relazione tra un termine e le cose che gli “corrispondono” in ciascun caso concreto. Ci sono molti *tipi* di “relazione” (come ha dimostrato James); ci sono molti «metodi di proiezione» *differenti* (come ha dimostrato Wittgenstein). Il “riferimento” alla *passione per la musica* che qualcuno sente è qualcosa di totalmente differente dal “riferimento” a *tavoli e sedie*, e entrambe sono completamente differenti dal riferimento alla *crudeltà* di qualcuno o alla *manipolazione dell'opinione pubblica* (anche il riferimento all'*azzurro del cielo* può essere una cosa totalmente differente in corrispondenza del fatto che io sia un pittore o che io sia semplicemente preoccupato perché si mette a piovere)³⁷⁴.

In definitiva, l'idea di Putnam è che sia l'atteggiamento riduzionistico, che anti-realismo e realismo metafisico hanno in comune, a costituire la vera radice del problema della filosofia del soggetto moderna, e in ultima analisi l'oscurità nella quale essa getta l'intero processo conoscitivo. Questo rende anche più chiaro il senso dell'osservazione un po' eccentrica secondo la quale Habermas si comporterebbe a volte «come un neopositivista». È Habermas stesso a fare cenno al punto della questione, quando, nell'espone il significato complessivo della riflessione putnamiana, accenna che «il nucleo dogmatico dello scetticismo è riconoscibile in un relativismo *cieco al carattere normativo* della verità e della giustificazione [...]»³⁷⁵. La teoria della verità come corrispondenza tra rappresentazione e realtà, della quale la prima sarebbe una copia, costituisce soltanto un esempio del vano sforzo in cui si produce chi voglia individuare un qualche carattere circoscritto che racchiuda il significato *ultimo* o *fondamentale* della verità stessa. In conseguenza di questo presupposto, e quindi ancor prima che a causa della forma convenzionalistica assunta dallo specifico progetto carnapiano, secondo Putnam, è condannato al fallimento l'approccio generale che accomuna i neopositivisti. Tale approccio costituisce un tentativo di sottrarsi alla presa dello scetticismo che avanza al momento della caduta del «realismo metafisico». Di fronte all'impossibilità di presentare l'impresa scientifica come la progressiva ricostruzione delle caratteristiche preordinate della realtà così come essa è costituita in quanto tale, il neopositivismo assume, secondo Putnam, un atteggiamento *difensivo*. Occorre salvare le intuizioni realistiche più importanti. Si tenta quindi di realizzare l'obiettivo traducendo queste intuizioni nel contenuto di

³⁷³ Egli afferma: «Habermas non esita a dire che sono un “realista morale” (metafisico) estremo. Io preferisco dire che sono un pluralista da capo a piedi» (H. PUTNAM, *Respuesta a Jürgen Habermas*, cit., p. 113).

³⁷⁴ H. PUTNAM, *Respuesta a Jürgen Habermas*, cit., pp. 111-112.

³⁷⁵ J. HABERMAS, *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism*, cit., p. 215.

definizioni, da considerare come assunti non ulteriormente giustificabili sui quali l'intera conoscenza degna di questo nome potrà fondarsi. Secondo Putnam,

tale strategia potrebbe essere descritta così: "si dia allo scettico quasi tutto quel che vuole, nella misura in cui si possa mantenere un certo minimo basilare". In filosofia della scienza, ciò a cui questa strategia condusse era l'idea che possiamo concedere allo scettico che non abbiamo nessuna conoscenza degli enti non osservabili, nessuna conoscenza neanche dell'esistenza di tavoli, sedie e oggetti indipendenti dalle nostre sensazioni, nessuna conoscenza neanche dell'esistenza degli altri, certamente nessuna conoscenza etica, metafisica o estetica, fino a quando possiamo mantenere la tesi che abbiamo una conoscenza delle nostre sensazioni [...] ³⁷⁶.

Questo programma non poteva funzionare, per una ragione che si intravede già se ci si concentra sul tema della *scelta* presente nel ragionamento appena esposto: se dovessimo davvero scegliere le convenzioni sulle quali costruire l'intero sistema del sapere scientifico, avremmo a maggior ragione bisogno di *fini* e di *progetti sensati* in relazione ai quali collocare la nostra opzione. Senza di essi - che, in base all'approccio neopositivista, sono esclusi dal raggio della conoscenza -, una decisione del genere non è neanche veramente tale: risulta semplicemente un orientamento idiosincratice, al quale molti altri potrebbero indifferentemente essere sostituiti ³⁷⁷.

Putnam non vuole veramente argomentare che Habermas sia in generale un «criptoneopositivista», come sembrerebbe a tratti dalle sue critiche ³⁷⁸. Piuttosto, egli vuole suggerire che alla base del suo modo di concepire la distinzione tra etica e morale, così come alla base della considerazione che i neopositivisti avevano per qualsiasi problema pratico, si trova un tentativo di circoscrizione dei procedimenti che conducono alla validità che impedisce una comprensione del funzionamento della ricerca, sia in ambito pratico che teoretico. Anche l'etica del discorso di Habermas è attraversata in certi momenti dall'idea che, in fin dei conti, si potrebbe «concedere tanto ai positivisti e tuttavia conservare quel po' che, si pensa, sarà sufficiente a ricostruire tutta l'oggettività etica che si vuole o di cui c'è necessità» ³⁷⁹. Potremmo accordare allo scettico - che è in questo caso d'accordo con il neopositivista -, che tutte le nostre intuizioni e valutazioni etiche quotidiane, culturalmente e temporalmente situate, non sono forme di conoscenza *vera e propria*. Esse sono argomentabili sotto certi aspetti, e a partire da determinati presupposti di portata limitata. Ciò è in qualche modo accettabile, fintantoché riusciamo a dotare questi saperi di un qualche ruolo all'interno di un processo di giustificazione razionalmente condotto. Ma il punto di vista morale, che guida questo processo di giustificazione, permette di individuare quali valutazioni possano illuminare l'interesse di tutti *soltanto perché* è profondamente intrecciato con quelle stesse valutazioni. Nel momento in cui

³⁷⁶ H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., pp. 145-146.

³⁷⁷ Cfr. H. PUTNAM, *Why is a Philosopher?*, in Id., *Realism with a Human Face*, a cura di J. Conant, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990, trad. it. di E. Sacchi, a cura di E. Picardi, *Perché ci sono i filosofi?*, in Id., *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995

³⁷⁸ Cfr. ad esempio H. PUTNAM, *Valori e norme*, cit., p. 125.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 147.

ne viene *artificialmente* separato, perde assieme alla sua coloritura «valoriale» anche la sua forza «normativa».

Ho cercato di anticipare, nella mia esposizione dell'etica del discorso, come questo sia proprio il genere di difficoltà che si presenta, a più riprese, ogni volta che si cerca di dare un significato al principio che la correttezza normativa, o meglio, il «giusto», coinciderebbe con norme accettabili razionalmente in condizioni ideali: in una «situazione discorsiva ideale», come preferiva dire Habermas in passato. Si ricorderà il problema della scomparsa del fallibilismo che risultava connessa alla lettura della «situazione discorsiva ideale» come un «consenso infinito». Credo che, se ci concentriamo su questo modello di consenso razionale, non sia difficile comprendere in che senso esso ci presenti un approccio fondamentalmente riduzionista nel senso in cui lo intende Putnam. Albrecht Wellmer ha osservato qualcosa del genere nel criticare una lettura analoga della «comunità ideale della comunicazione» di Apel. Quest'ultima rischia infatti di essere presentata come

il luogo di una verità assoluta dell'*interpretazione*. Dobbiamo pensare anche qui ad un linguaggio "ultimo" nel quale il contenuto di verità di tutti i testi filosofici diventerebbe accessibile come perfettamente trasparente? Ciò rappresenterebbe l'idea di una comunicazione ideale nel senso di uno *stato di perfetta comprensione e accordo* – uno stato di comunicazione nel quale l'umanità sarebbe finalmente sollevata dal problema di dover acquisire ogni volta di nuovo le verità filosofiche o pratiche [...] ³⁸⁰.

Il problema, secondo Wellmer, è che la concezione di Apel, e, a tratti, anche di Habermas, proprio in quanto viene presentata come un *punto* d'arrivo (per quanto irraggiungibile) verso il quale la comunicazione è orientata, suggerisce l'idea che esista un limite oltre il quale la molteplicità degli schemi concettuali attraverso i quali i parlanti possono sempre comprendere la realtà *si cristallizza*. In una «situazione discorsiva ideale» così interpretata, le persone ricomporrebbero i propri differenti approcci alla realtà in maniera tale da vedere come ciascuno di essi risulti perfettamente traducibile in ciascuno degli altri. Uno può certo immaginare che tale traduzione non consisterebbe in una semplice riduzione di un punto di vista all'altro, ad esempio supponendo che esistano *molti* modi equivalenti per operare la traduzione in maniera corretta. Ciò che verrebbe eliminato è piuttosto quel fenomeno per cui ci imbattiamo negli schemi concettuali altrui come *incompatibili* rispetto ai nostri: raggiungeremmo un consenso ultimo sulla natura della realtà. Ora, il fatto è però che, per come funziona il processo di produzione del consenso nel discorso, il carattere *ultimo* del consenso di cui stiamo parlando implicherebbe che *tutti i possibili passaggi, tutte le possibili traduzioni* da uno schema concettuale all'altro siano già stati compiuti prima di esso, e allo stesso tempo siano ancora accessibili al suo interno. In questo senso esisterebbe un quadro finale *immobile* delle interpretazioni, una sorta di «interpretazione unica composita». Né ci è d'aiuto qui il tentativo, operato da Habermas, di individuare l'idealità della «situazione discorsiva» sotto forma di una

³⁸⁰ A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 175.

continua e infinita capacità di «rinnovamento» del consenso³⁸¹, perché immaginare tutto intero questo processo conduce a pensarlo come una perpetua *reiterazione* - o come un contenitore vuoto che non ci fornisce informazioni di alcun genere riguardo a come comportarci³⁸². Il nocciolo del problema consiste nel fatto che il rischio di dissenso e di errore è connaturato a un medium che, come quello linguistico, permette un *rinnovamento continuo* della nostra relazione con la realtà, laddove invece

la comunità ideale di comunicazione sarebbe passata oltre l'errore, il dissenso, l'incomprensione e il conflitto, ma solo al prezzo del congelamento del linguaggio, dell'estinzione delle sue energie produttive, e perciò della sospensione della forma di vita propriamente linguistica e storica dell'umanità³⁸³.

Questa immobile, seppur sfaccettata, «interpretazione ultima» dei nostri discorsi è molto simile a quel «punto di vista dell'occhio di Dio» dal quale quegli *oggetti* del mondo umano che sono le nostre teorie e credenze sarebbero visibili proprio così come, definitivamente e a prescindere da *ulteriori valutazioni*, sono in se stessi³⁸⁴. Ma le conoscenze così osservate non sono più razionali: non c'è più alcuna possibilità di ritenerle alternativamente corrette o meno in uno sviluppo futuro.

Qualcosa di analogo accade, seppure per vie differenti, nel caso dell'ultima interpretazione della «situazione discorsiva ideale» che ho cercato di articolare³⁸⁵. Anche in quell'occasione, come si ricorderà, i risultati del dibattito in condizioni discorsive «ideali» avevano un aspetto in qualche modo *definitivo*: si presumeva che esistessero soluzioni adeguate a ogni specifico contesto sociale a seconda delle sue precipue caratteristiche. Analizzando la proposta di Cristina Lafont, ho cercato di mostrare che questa opzione svuota di contenuto il sapere pratico a causa di un eccesso nel suo cognitivismo morale. Ma anche in questo caso il problema era riassumibile nell'incongrua supposizione dell'esistenza di un «punto di vista dell'occhio di Dio»: da una simile possibilità di descrizione delle conseguenze in termini sociali del generale rispetto di una norma dipendeva la nostra possibilità di

³⁸¹ Si veda p. 231 di questo capitolo; cfr. A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 175.

³⁸² Si veda il par. 2.a.1 di questo capitolo.

³⁸³ A. WELLMER, *Ethics and Dialogue*, cit., p. 176.

³⁸⁴ Anche la conclusione di Wellmer in merito a questo problema è estremamente vicina a quella di Putnam: «Come ho tentato di mostrare in precedenza, i discorsi morali possono essere compresi in larga misura come discorsi sui “fatti” - nel senso più generale possibile - o a proposito dell'appropriatezza e completezza delle interpretazioni delle situazioni. Questo spiega perché, nella sfera della moralità, la transizione dall'“è” al “deve” è sempre pre-ordinata, non a partire da qualche premessa normativa, ma dal “punto di vista morale” in quanto tale. Ma nell'interpretazione dei fatti che sono rilevanti per i giudizi morali, anche le esperienze estetiche vengono considerate rilevanti - c'è una barriera fluida anche tra discorso morale e discorso estetico. Ma allora nemmeno il discorso sui fatti è impenetrabile rispetto ai punti di vista morale ed estetico. Non solo il linguaggio nel quale parliamo del mondo vitale umano e della storia è impregnato di giudizi di valore, i fatti si presentano a loro volta diversamente alla luce dei vari possibili orientamenti all'interno del mondo vitale - e all'interno di questi orientamenti accade sempre che atteggiamenti morali e convinzioni empiriche siano già collegati» (Id., *Ethics and Dialogue*, cit., p. 225).

³⁸⁵ Si veda il paragrafo 2.c di questo capitolo.

verificare se tali conseguenze potessero essere accettate dai parlanti coinvolti nel discorso. Habermas stesso contrastava questo possibile risvolto della sua stessa posizione, nel rispondere a Lafont che *non esistono per niente interessi e preferenze individuali*, e neanche interessi e preferenze individuali *prima facie* passibili o meno di universalizzazione, prima che una problematizzazione già plasmata da valutazioni getti luce su di essi³⁸⁶. Ciò equivale esattamente a sostenere che la nozione di «fatti nel mondo» che risulterebbero dal generale rispetto di una norma non ha alcun consistenza al di fuori del discorso sulla validità della norma stessa.

3. Una ulteriore difficoltà legata alla posizione di Habermas, non del tutto separata dalle precedenti, ma non direttamente trattata da Putnam, è stata già sollevata nella mia esposizione di saggi come *Verità e giustificazione. La svolta pragmatica di Richard Rorty e Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici*³⁸⁷. Come si ricorderà, mi chiedevo in quella occasione quanto il realismo a cui Habermas ritorna in relazione al problema della verità sia in grado di assimilare tutti gli sviluppi del suo pensiero in materia di linguaggio e di conoscenza linguisticamente mediata³⁸⁸. Soprattutto la separazione tra una «razionalità comunicativa» da un lato e quelle rispettivamente «epistemica» e «teleologica» dall'altro ingenerava il timore che venisse a cadere l'aspetto intersoggettivo dell'elaborazione del sapere che era emerso attraverso l'illuminazione della natura intrinsecamente linguistica del sapere stesso. Con ciò, sembrava messo tra parentesi anche l'abbandono, da parte di Habermas, del «realismo metafisico», concezione che egli aveva rifiutato allo stesso modo in cui lo avevano fatto Putnam e Rorty - attraverso quella iniziale rinuncia al punto di vista delle «teorie sociali costitutive» che avevano ereditato dalla forma più tradizionale di realismo i loro *presupposti ontologici*. In pratica, sollevavo il problema di come fosse possibile individuare l'adeguatezza della «rappresentazione dei fatti» propria di un certo parlante e comprendere gli scopi che egli/lei si propone senza porre tali questioni al centro di uno scambio linguistico intersoggettivo, e tuttavia escludere che ci siano nella realtà «fatti bell'e pronti», come supposeva il «realismo metafisico».

Probabilmente non è possibile rispondere a questo interrogativo soltanto in base alle riflessioni epistemologiche che Habermas ha offerto tra la metà e la fine degli anni Novanta. Il *sospetto* riguardo al suo effettivo distacco da una forma insostenibile di realismo deve rimanere tale. Qui mi interessa però evidenziare quali sarebbero i risvolti in materia di sapere pratico e di riflessione etico-normativa nella (probabilmente remota) ipotesi che questo dubbio fosse confermato. Una concezione del sapere teoretico come insieme delle teorie che intrattengono una qualche corrispondenza univocamente determinabile con gli elementi della realtà, in qualsiasi modo si configuri poi questa corrispondenza, rischia di ripresentarci come perfettamente sensata la critica dei non cognitivisti alla possibilità di individuare

³⁸⁶ J. HABERMAS, *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, cit., p. 301.

³⁸⁷ Si veda il paragrafo 3.a di questo capitolo.

³⁸⁸ Si vedano in particolare le pp. 279-283 del paragrafo citato alla nota precedente.

proprietà moralmente o eticamente significative in quella stessa realtà. In breve, ogni volta che la conoscenza si concentra sui fatti, l'obiezione che «non ci sono fatti in materia di valutazione» si riappropria del suo mordente. Da questo punto di vista, la strategia difensiva nei confronti dello scetticismo normativo, che Putnam crede di poter rintracciare in alcune riflessioni di Habermas, non sarebbe motivata direttamente dalla crisi del realismo nella sua forma più tradizionale, ma da quella crisi interna che l'assunzione di presupposti realistici del genere scatena per il sapere considerato nel suo complesso. Con ciò, sarebbe del resto confermata la diagnosi putnamiana secondo la quale lo scetticismo e il relativismo sono connaturati all'approccio stesso del «realismo metafisico», e, lungi che dalla perdita di influenza di questo paradigma, assumono una certa forza soltanto nel caso in cui esso non sia del tutto superato³⁸⁹. Habermas ha spesso letto la logica dei mutamenti nella elaborazione filosofica del rapporto tra sapere teoretico e sapere pratico in questi termini³⁹⁰. Egli stesso potrebbe non essere immune da una dinamica del genere.

3.d Il dissenso impossibile

L'ultima considerazione che vorrei offrire in relazione al rapporto tra dimensioni etica e morale e dibattito nella sfera pubblica riconnette tutto il percorso che ho condotto finora in questo capitolo al problema che ha originato la mia ricerca. Nell'introduzione di questo lavoro, traendo spunto da una difficoltà che mi sembrava di poter rintracciare nelle ultime considerazioni di Habermas sul rapporto tra visioni religiose e non all'interno di una sfera pubblica democratica³⁹¹, sollevavo dei dubbi riguardo al modo in cui la concezione di «razionalità comunicativa» ci conduce a raffigurare il *dissenso* su questioni pratico-normative. Mi chiedevo, in generale, se la possibilità di concepire un rapporto allo stesso tempo *non pacificato* e tuttavia ancora *razionale* tra le divergenti concezioni della vita umana che animano le società plurali non fosse a rischio in una teoria che vede la conoscenza come il prodotto di interazioni linguistiche *volte all'intesa* - cioè, al *consenso*. Per cercare di impostare il problema in maniera almeno un po' più chiara, è stato necessario ripercorrere un tratto della tradizione nella quale Habermas si è collocato nel costruire la versione più

³⁸⁹ Cfr. H. PUTNAM, *The Question of Realism* in Id., *Words and Life*, a cura di J. Conant, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994, ma anche le dichiarazioni in proposito di Wellmer in *Ethics and Dialogue*, tra le quali la seguente: «non c'è possibilità che le intuizioni filosofiche ricevano una conferma "ultima", più di quanto ci sia possibilità di una fondazione "ultima" di verità filosofiche. Questo non ha assolutamente nulla a che fare con il relativismo. Il problema del relativismo è prodotto soltanto dalla visuale dalla quale la filosofia dell'assoluto percepisce il problema della validità. Ciò che è necessario è un mutamento di visuale, e il problema del relativismo scomparirà (p. 180)». Habermas stesso aderisce in generale a questa posizione (ovviamente, senza includere se stesso tra coloro che cadono nell'equivoco in questione): cfr. il paragrafo *Antiplatónico per impulso platónico* (pp. 227-230) e le pp. 234-239 in J. HABERMAS, *Verità e giustificazione. La svolta pragmatica di Richard Rorty*, cit.

³⁹⁰ Cfr., ad. es., J. HABERMAS, *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, cit., pp. 81-83.

³⁹¹ Si veda l'*Introduzione* di questo lavoro.

compiuta della nozione di «razionalità comunicativa»: la tradizione, cioè, della «svolta linguistica» della filosofia di lingua (prevalentemente) anglosassone. Ho scelto di farlo dalla visuale dei pensatori più vicini alla sensibilità di Habermas, e in particolare trattando alcuni aspetti del pensiero di Hilary Putnam. In base alla sua critica del collega tedesco, del quale pure Putnam condivide gran parte delle esigenze teoriche fondamentali, ho osservato che la mia percezione iniziale del problema insito nella teoria dell'agire comunicativo doveva essere parzialmente ricalibrata. In breve, non è tanto l'insistenza sulla *condivisione* di un punto di vista sulla realtà da parte dei membri di una comunità culturale a compromettere la comprensione del dissenso normativo nella concezione di Habermas: l'impostazione della sua versione della «svolta linguistica» prevede anzi una lettura di tale condivisione radicalmente mutata rispetto a quella più diffusa nel corso della modernità. Piuttosto, il problema sembra consistere nel fatto che questo processo di mutamento non è giunto fino in fondo, e Habermas è rimasto imprigionato, seguendo l'accento posto da Putnam sulla questione, in una concezione ancora *riduzionistica* del sapere umano. È giunto il momento di tirare le fila di questo discorso, e di tracciare più nitidamente le specifiche conseguenze di questa impostazione per la dimensione del dissenso in ambito pratico.

La conclusione della riflessione di McCarthy, citata in precedenza³⁹², sull'impossibilità di separare nettamente problemi di natura morale da questioni etiche senza minare alla base la logica del discorso sottolineava in maniera differente rispetto ad Habermas la «non universalizzabilità» delle questioni del secondo genere. La pluralità delle valutazioni, non più scindibile dal punto di vista morale, riproduce nel cuore di questo stesso approccio la possibilità di soluzioni divergenti per circostanze difficili da trattare. Inizialmente McCarthy utilizza lo stesso linguaggio di Habermas per evidenziare questo punto: «come comprende anche Habermas, non dobbiamo presupporre che un accordo razionale sui valori sia possibile: i valori culturali, sebbene più o meno largamente condivisi, “non contano come universali”[...]»³⁹³. Nel descrivere attentamente il funzionamento dei discorsi attraverso i quali interpretiamo valori per individuare interessi, forniamo ragioni per queste ricostruzioni e torniamo di nuovo su intuizioni che si sono rivelate inadeguate, McCarthy mette in risalto soprattutto il modo nel quale i caratteri dell'autochiarimento esistenziale e dell'elaborazione di identità collettive *impediscono* il raggiungimento di un punto di vista condiviso sulla realtà sociale³⁹⁴. Da qui sorge la necessità di individuare nel punto di vista *politico* della «legittimità» non semplicemente un momento parallelo e analogo a quello della morale, ma un altro livello di regolamentazione. Non si tratterebbe cioè di mettere a fuoco un approccio che cerchi semplicemente di superare o mettere da parte i dissensi, ma di rintracciare un orientamento che ponga come proprio punto di partenza e come nucleo del

³⁹² Si veda p. 219 di questo capitolo.

³⁹³ T. MCCARTHY, *Practical Discourse*, cit., p. 185.

³⁹⁴ Cfr. *ivi*, 187-195.

proprio modo di operare i dissensi stessi. In questo senso, secondo McCarthy, occorrerebbe andare «oltre la distinzione di base di Habermas tra compromesso tra interessi strategicamente motivato e consenso sulla validità raggiunto per via argomentativa»³⁹⁵.

Probabilmente anche a causa dell'accento particolare posto sull'«intrattabilità»³⁹⁶ del dissenso, Habermas recepisce le indicazioni di McCarthy esattamente come se fossero un esempio del punto di vista analizzato nell'ultima parte del secondo paragrafo: secondo il suo parere, la «ragione per cui McCarthy ritiene incompleta l'alternativa fra violenza e intesa razionalmente motivata» sarebbe anzitutto da rintracciarsi nella

incommensurabilità di criteri di valore, di concezioni del mondo, di linguaggi valutativi e tradizioni che tracciano dei limiti ristretti all'universalizzazione degli interessi intrapresa in discorsi fondativi [...]»³⁹⁷.

Di fronte a questa obiezione Habermas, pur sottolineando che una tale separazione tra differenti visioni del bene non deve essere radicalizzata fino a delineare una vera e propria incomunicabilità, può ribadire che proprio l'impossibilità del consenso conferma la preferibilità della sua strategia di dare una forma «sempre più astratta» alle «regole e i principi che proteggono l'integrità e la coesistenza paritetica dei soggetti e dei relativi modi di vivere». Non è certo una proposta che leghi la validità di una norma giuridica o morale a un determinato contesto a poter risolvere il problema dell'inconciliabilità dei punti di vista in questione³⁹⁸. Più o meno lo stesso ragionamento viene opposto alla trattazione che McCarthy offre della distinzione etica-morale in *Fatti e norme*, sempre all'interno della raccolta della "Cardozo Law Review"³⁹⁹. La conclusione di Habermas è che, secondo McCarthy, «l'incessante scontro sull'autocomprensione politico-etica» di comunità plurali nelle quali le questioni del giusto non siano separabili da quelle sul bene «dev'essere riguardato dagli stessi cittadini come insolubile in via di principio»⁴⁰⁰.

Senonché, non era questa l'obiezione di McCarthy. Egli lo chiarisce al termine di *Legitimacy and Diversity*⁴⁰¹, prendendo in considerazione la risposta di Habermas che lo stesso collega tedesco gli ha anticipato prima della pubblicazione. Nonostante alcune

³⁹⁵ *Ivi*, p. 196.

³⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 195.

³⁹⁷ J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., p. 209, corsivo mio. Per una lettura simile dell'argomento di McCarthy, cfr. C. LAFONT, *Justicia y legitimidad. La intrincada relación entre la política y la moral*, in M. HERRERA- P. DE GREIFF (comps.), *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coyoacán 2005.

³⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 210-211.

³⁹⁹ I testi in questione sono rispettivamente T. MCCARTHY, *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in "Cardozo Law Review", 17 (1996), 4-5 e J. HABERMAS, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, cit., pp. 27-46.

⁴⁰⁰ J. HABERMAS, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, cit., p. 34.

⁴⁰¹ Ma si veda anche T. MCCARTHY, *Legitimacy and Diversity*, cit., n. 26, p. 1093: «Habermas sembra aver considerato questo [quello citato da *Practical Discourse*] come un argomento a favore di una visione più comunitarista, ma intendeva spingere esattamente nella direzione opposta».

ambiguità, la sua trattazione del rapporto tra «legittimità» e «giustizia» è tesa a sottolineare la difficoltà del raggiungimento di un accordo *effettivo* da parte di parlanti che dibattano su dilemmi legati alle loro divergenti concezioni della vita umana. Ma questa non è una difficoltà che affligge anche la convinzione «di principio» che *esista* una soluzione corretta per i problemi pratici al centro del discorso: un presupposto che anche secondo McCarthy non può essere abbandonato senza che cada l'atteggiamento comunicativo in quanto tale⁴⁰². Ciò che si colloca al centro dei suoi interessi è la natura insormontabile del dissenso concretamente prodottosi, non la (inintelligibile) possibilità che non esista alcuna risposta al problema sul quale c'è dissenso. Egli constata in maniera penetrante l'aspetto più accidentato del conflitto normativo, mettendo implicitamente in evidenza il punto centrale che rischia di passare inosservato nel ragionamento di Habermas:

per argomentare che persone ragionevoli potrebbero alla fine essere in disaccordo sul significato e sul valore della vita e che questo potrebbe condurre a disaccordi pubblici ragionevoli che persistono attraverso il discorso, non è necessario sostenere che in una società pluralistica i cittadini “non hanno un linguaggio comune, o quantomeno non un vocabolario valutativo sufficientemente condiviso” nel quale condurre le loro discussioni pubbliche. Il problema non è meramente legato alla comprensione reciproca - sebbene questo sia spesso un problema serio - ma all'accordo razionale. Perché quest'ultimo si verifichi, le parti devono non soltanto comprendere le ragioni le une delle altre ma anche accertare la loro coerenza in maniera più o meno eguale. E perché ciò accada non è abbastanza che “l'ermeneutica quotidiana della comunicazione di massa sia un *melting pot* nel quale gli orientamenti di valore subculturali si interpenetrano gli uni con gli altri” e danno luogo a un linguaggio pubblico comune. Ciò potrebbe verificarsi empiricamente in misura maggiore o minore. Ma *possiamo ancora dissentire da coloro che comprendiamo* - quando, per esempio, diamo un peso differente alle stesse ragioni⁴⁰³.

Le tre possibili interpretazioni del discorso pratico che ho cercato di articolare, nei loro aspetti fondamentali, nei sotto-paragrafi precedenti percorrono traiettorie destinate a mancare continuamente il nucleo razionale di un dissenso cognitivamente significativo. Ridotto a disaccordo *ai margini* di un generale consenso, a stadio sul percorso *verso* questo consenso, o a dibattito tra sordi nel quale ciascuno si riferisce a «fatti sociali» *differenti*, il conflitto etico risulta o ingiustificato o letteralmente impossibile. Ingiustificato, di fronte al punto di vista, seppure irraggiungibile, della *fine della discussione*; impossibile, per l'osservatore che coglie nelle visioni dei contendenti percorsi paralleli che soltanto *apparentemente* si intersecano e solo *a un primo sguardo superficiale* si intralciano l'uno con l'altro. Nessuna di queste due conclusioni è riconducibile a un quadro plausibile del sapere e dell'uso del linguaggio, come abbiamo osservato attraverso Putnam: nessuna delle due tiene conto del ruolo che il linguaggio riveste nel mediare il rapporto con la realtà attraverso gli schemi valutativi che incarna. Mentre il modello del consenso finale finisce per fare affidamento su un mondo di impenetrabili oggetti «bell'e fatti», quello

⁴⁰² Cfr. T. MCCARTHY, *Practical Discourse*, cit., p. 195.

⁴⁰³ T. MCCARTHY, *Legitimacy and Diversity*, cit., pp. 1120-1121; McCarthy sta citando dalla bozza di risposta che Habermas gli ha anticipato prima della pubblicazione, che confluirà in J. HABERMAS, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, cit.

dell'incommensurabilità tra quadri concettuali rende inaccessibile la logica valutativa senza la quale questi quadri stessi si dissolvono. Con ciò deve rimanere per sempre inaccessibile la consapevolezza delle parti che, proprio nel momento in cui parlano delle *stesse* cose - un presupposto ineliminabile dell'uso del linguaggio, come abbiamo visto, e non un fatto da verificare per via empirica - e si orientano verso il *consenso* - senza la cui esperienza non sarebbe comprensibile la dimensione normativa della ricerca della validità -, scoprono come ogni nuova articolazione linguistica dischiuda inevitabilmente una *possibilità di disaccordo*, così come di errore. Essi vivono l'esperienza carica di tensione, da una parte, del conflitto inaccettabile su una validità che è allo stesso tempo della massima importanza e riconducibile con buone ragioni alla loro posizione, e, dall'altra, di una resistenza altrui non banale e, proprio perché non assimilabile a ricostruzioni prodotte in proprio, sempre anche giustificata. Nei momenti in cui cede maggiormente all'approccio criticato, Habermas finisce per mancare questa densità propriamente razionale del dissenso. È anche per questo, credo, che egli non riesce a mettere a fuoco l'obiezione di McCarthy. Per chi consideri le divergenze di ordine pratico come se la loro soluzione, che dobbiamo necessariamente presupporre, fosse un punto dal quale ricondurle a composizione o constatarne l'insensatezza, è difficile inquadrare la natura *a sua volta* (almeno parzialmente) *giustificabile* della nostra impossibilità di trovare giustificazioni comuni.

4. Dottrine «incompatibili» eppure «ragionevoli»: un confronto con John Rawls

Nel 1995, su proposta della redazione di "The Journal of Philosophy", Habermas presenta sulla rivista alcune osservazioni sull'ultima formulazione della teoria, raccolta in *Liberalismo politico*⁴⁰⁴, di John Rawls, ricevendo da questi una approfondita risposta⁴⁰⁵. Il dibattito tra i due filosofi è estremamente articolato, e tocca in pratica

⁴⁰⁴ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 2005: si tratta dell'edizione che comprende anche *Reply to Habermas, The Idea of Public Reason Revisited* (trad. it. di P. Palminiello, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001; citerò da questa traduzione) e *Introduction to the Idea of Public Reason Revisited*. La prima edizione del testo è del 1993; quella economica del 1996 contiene anche una ulteriore introduzione. La traduzione italiana, di G. Rigamonti, è J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Edizioni di comunità, Torino 1999².

⁴⁰⁵ J. HABERMAS, *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in "The Journal of Philosophy", 92 (1995), 3, poi pubblicato in J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; trad. it. di P. Vasconi, *Per la critica del liberalismo politico di John Rawls*, in "Micromega. Almanacco di Filosofia '96", 1996, poi trad. it. di L. Ceppa, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002². Nello stesso numero di "The Journal of Philosophy" viene pubblicato J. RAWLS, *Reply to Habermas*, che costituisce non solo una risposta alle critiche, ma anche, in generale, un chiarimento estremamente importante della posizione di Rawls. La traduzione italiana, *Risposta ad Habermas*, è stata pubblicata sempre in "Micromega. Almanacco di Filosofia '96". Habermas ribatte in J. HABERMAS, *«Vernünftig» versus «Wahr» oder die Moral der Weltbilder*, in Id., *Die Einbeziehung des*

tutti gli aspetti più importanti del pensiero, politico e non, di entrambi. In questa parte finale del capitolo, posso concentrarmi soltanto su uno di questi punti, che tuttavia mi sembra il nucleo teorico essenziale della divergenza tra Habermas e Rawls. Si tratta, anche in questo caso, del rapporto tra razionalità e verità - o «validità», per come l'ho chiamata seguendo Habermas - e, di conseguenza, di quello tra «validità» e politica.

Ciò che separa Habermas dall'autore di *Una teoria della giustizia*⁴⁰⁶, per dirla in poche parole, è che per il primo è impossibile comprendere come una proposta riguardo all'ordinamento legittimo di uno Stato, soprattutto se liberal-democratico, possa abbracciare la «strategia dell'evitare»⁴⁰⁷ proposta dal secondo. Nel discorso filosofico, come in ogni altro genere di scambio argomentativo, occorrerà avanzare pretese di «validità» per la propria posizione, il che implica l'impraticabilità di un'astensione dal giudizio sulle concezioni del bene e sulle visioni del mondo presenti nella sfera pubblica. Una volta iniziata questa discussione, è improbabile che il liberalismo politico «lasc[i] la filosofia così com'è»⁴⁰⁸. Cercherò di argomentare brevemente, nelle prossime pagine, in favore della tesi che Habermas non si sbaglia *su questo punto*. Ma ciò che emerge dal suo confronto con Rawls sembra suggerire che anche la sua posizione in materia di discorso e validità dovrebbe essere mutata - forse, nella direzione realista accennata in precedenza -, se la filosofia politica habermasiana deve essere all'altezza del pluralismo democratico.

4.a Uno schizzo del progetto di *Liberalismo politico*

Il riassunto che Habermas propone, all'inizio del suo intervento, del progetto di *Una teoria della giustizia*, mette in risalto sia le origini kantiane della proposta che la sua somiglianza con l'impostazione della teoria del discorso:

contrapponendosi da una parte all'utilitarismo, dall'altra allo scetticismo dei valori [Rawls] ha suggerito una lettura intersoggettiva del concetto kantiano di autonomia: agiamo autonomamente se obbediamo a quelle leggi che sono accettabili con buone ragioni da tutti gli interessati in base a un uso pubblico della ragione⁴⁰⁹.

Anderen, cit., trad. it. di L. Ceppa, *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in Id., *L'inclusione dell'altro*, citato. In questo testo riporterò i passi di Habermas dalla traduzione italiana ne *L'inclusione dell'altro*, quelli di Rawls da J. RAWLS, *Political Liberalism*, cit..

⁴⁰⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999² (prima edizione 1971), trad. italiana di U. Santini, a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008; la prima edizione italiana, traduzione (sempre a cura di Maffettone) dell'edizione statunitense del 1971, è uscita per Feltrinelli, Milano 1982. Nel presente testo considererò la seconda edizione.

⁴⁰⁷ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 87.

⁴⁰⁸ J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., p. 375.

⁴⁰⁹ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 63. Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 34.

Come l'autore di *Etica del discorso*, Rawls avrebbe tentato inizialmente di raccogliere il lascito dell'approccio cognitivistico, universalistico e deontologico all'etica formulato da Kant, trasponendolo, dopo alcune modifiche, sul piano politico. Anche in questo caso, avremmo di fronte una teoria che cerca di evitare la riconduzione del criterio di validità dell'imperativo morale al punto di vista monologico del soggetto, cercando invece di far derivare la norma da una forma di interazione tra individui. Se la morale habermasiana reinterpreta il tema dell'autonomia kantiana nella forma di un discorso che deve aver effettivamente luogo tra parlanti intenti a prendere una decisione i cui risultati possano essere accettati da tutti, Rawls delinea ora, in *Liberalismo politico*, il processo attraverso il quale i cittadini di una democrazia possono raggiungere quel punto di vista comune («pubblico») dal quale i «principi costituzionali essenziali» e le «questioni di giustizia di base»⁴¹⁰ potrebbero essere accettati da tutti.

Il processo illustrato da Rawls, come accennato dal collega tedesco⁴¹¹, si compone sostanzialmente di tre passaggi, che corrispondono grossomodo alle tre parti in cui si suddivide *Liberalismo politico*. Il primo stadio della teoria consiste nella ripresa del tema, esposto approfonditamente in *Una teoria della giustizia*, dell'individuazione dei principi di giustizia per una società politica intesa come «un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio»⁴¹². Rawls riassume inizialmente il problema nella seguente domanda:

qual è la concezione della giustizia più adatta a specificare gli equi termini di cooperazione sociale, da una generazione all'altra, tra cittadini considerati liberi, uguali e membri cooperativi della società per tutta la vita?⁴¹³

Siccome l'obiettivo di *Liberalismo politico* è riformulare la concezione della giustizia presentata nel 1971 in maniera tale da renderla compatibile con il pluralismo culturale delle società contemporanee, alla domanda sopra esposta si deve aggiungere la precisazione che i cittadini saranno prevedibilmente «profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli»⁴¹⁴. Allo scopo di discernere i principi di cui va in cerca, Rawls recupera lo strumento, già utilizzato in *Una teoria della giustizia*, della «posizione originaria»⁴¹⁵, una situazione ipotetica nella quale raffiguriamo le nostre intuizioni più comunemente diffuse sui caratteri della giustizia⁴¹⁶. Al fine di individuare i principi più generali in base ai quali ordinare la

⁴¹⁰ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 191-197.

⁴¹¹ Cfr. J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 64.

⁴¹² J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 26.

⁴¹³ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 23.

⁴¹⁴ *Ibidem*. Una formulazione ancora più specifica e chiarificatrice del problema si trova nell'Introduzione a *Liberalismo politico*, cit., pp. 9-12 e nell'Introduzione all'edizione economica statunitense, pp. xxxvii-xxxix. Gli aspetti evidenziati in questi passi sono estremamente rilevanti: cercherò di approfondirli tra poco.

⁴¹⁵ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 32 e Id., *Liberalismo politico*, cit., pp. 37-42, 254-259.

⁴¹⁶ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 38-41, e soprattutto Id., *Liberalismo politico*, cit., dove si spiega che la «posizione originaria» è un «artificio espositivo, un modello di quelle che qui e adesso consideriamo condizioni eque nelle quali i rappresentanti di cittadini liberi e uguali possono essere

società, immaginiamo che essi siano il risultato di scelte operate da ipotetici soggetti razionali collocati, appunto, in condizioni di parità. Questa volta, però, a differenza di quanto avveniva nella prima formulazione della teoria, stiamo *esplicitamente* cercando una concezione della giustizia che possa essere condivisa da cittadini che sostengono visioni del bene⁴¹⁷ contrastanti. L'aspetto che caratterizza in maniera inconfondibile la posizione di Rawls consiste proprio nella proposta per la soluzione di questo problema:

il liberalismo politico applica il principio di tolleranza alla filosofia stessa [...]. [Al fine del mantenimento di una società democratica stabile e giusta] è desiderabile, normalmente, che le posizioni filosofiche e morali comprensive alle quali usiamo ricorrere quando dibattiamo questioni politiche fondamentali *siano messe da parte nella vita pubblica*. La migliore guida della ragion pubblica - del ragionare dei cittadini, condotto nel foro pubblico, sugli elementi costituzionali essenziali e sui problemi fondamentali della giustizia - è un concezione politica tale che tutti i cittadini possano far propri i suoi principi; una concezione che dovrà essere, per così dire, *politica e non metafisica*⁴¹⁸.

Questa dichiarazione viene precisata da Rawls sotto tre aspetti, cioè in relazione all'«oggetto», al «modo di presentazione» e ai «termini in cui è espressa»⁴¹⁹ di una teoria «politica». Innanzitutto, il liberalismo politico ha un oggetto specifico (e limitato): la «struttura di base» della società, ovvero «il complesso delle principali istituzioni politiche, sociali ed economiche di una società e il modo in cui esse si combinano in un sistema unificato di cooperazione sociale esteso da una generazione all'altra»⁴²⁰. Con questa nozione, Rawls non intende tanto una certa lista di *istituzioni tipo*, quanto il complesso costituito da esse, quali che siano in base alla storia della società di volta in volta in questione, nel momento in cui sono considerate come un tutto in grado di distribuire i benefici della vita in comune tenendo conto della partecipazione e dell'impegno (della «cooperazione») di ciascuno. In secondo luogo, il liberalismo politico può (e deve) essere presentato come una concezione «che può essere formulata indipendentemente da ogni particolare dottrina comprensiva, religiosa, filosofica o morale», nel senso che può essere giustificata senza fare affidamento su alcuna visione globale della realtà e della vita umana, e allo stesso tempo non tocca il contenuto di alcuna di tali visioni per criticarlo o difenderlo⁴²¹.

chiamati a specificare i termini della cooperazione sociale relativamente alla struttura di base della società; e poiché è anche un modello di quelle che consideriamo, in questo caso, restrizioni accettabili delle ragioni cui le parti possono ricorrere per favorire una concezione politica della giustizia piuttosto che un'altra, la concezione che esse adotterebbero non è altro che la concezione della giustizia che noi, qui e adesso, consideriamo equa e sostenuta dalle migliori ragioni» (39-40).

⁴¹⁷ Rawls chiama tali visioni, che corrispondono grossomodo alle concezioni che Habermas inserisce all'interno dell'«etica» - almeno fino a *Fatti e norme* -, «dottrine comprensive»: ciascuna di esse «contiene una concezione di ciò che ha valore nella vita umana, della personalità ideale, dei rapporti familiari e associativi ideali e di molte altre cose che devono informare di sé la nostra condotta e al limite tutta la nostra vita» (Id., *Liberalismo politico*, cit., p. 31).

⁴¹⁸ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 28, corsivi miei.

⁴¹⁹ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 27-32 e J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., pp. 374-376.

⁴²⁰ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 29; si vedano anche *ivi*, pp. 32-33.

⁴²¹ J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., p. 374.

Infine, il modello di liberalismo proposto da Rawls utilizza le idee depositate in tradizioni che costituiscono la «cultura politica pubblica»⁴²² di una società: si tratta soprattutto delle istituzioni politiche presenti nella società, e dei documenti, interpretazioni e teorie riguardanti il funzionamento di queste istituzioni (costituzioni, testi giuridici, attività delle autorità giudiziarie, e via discorrendo). Dal quadro di questa definizione tripartita, perciò, risulta chiaro che, quando Rawls fa riferimento a una famiglia di teorie⁴²³ che riassume sotto il nome di «liberalismo politico», utilizza l'aggettivo come una *limitazione* della portata del sostantivo: diversamente dalle forme di liberalismo che lo hanno preceduto, quali quelle, ad esempio, di Kant o John Stuart Mill⁴²⁴, il liberalismo rawlsiano vuole essere *soltanto* «politico».

Il secondo passaggio del ragionamento di Rawls consiste nel cercare di rendere plausibile l'idea che la teoria della giustizia elaborata attraverso il modello della posizione originaria possa essere accettata e fatta propria dalle differenti «dottrine comprensive ragionevoli», cioè da visioni del bene appropriatamente caratterizzate⁴²⁵, comunemente presenti all'interno delle società attuali. Qualora tale accettazione si verificasse effettivamente, costituirebbe la garanzia della «stabilità» della società ordinata secondo i principi prescelti: individui educati in tale società sarebbero capaci di fare propri i suoi principi di giustizia e disponibili a comportarsi in conformità con essi⁴²⁶. Questa adesione alla teoria della giustizia dovrebbe configurarsi, in una società pluralista, come un «consenso per intersezione», ovvero come un contesto nel quale ciascuna dottrina comprensiva accetta tale teoria connettendola al resto delle proprie formulazioni dottrinarie, o almeno in quanto accerta che non è in contrasto con esse⁴²⁷.

Il terzo e ultimo passaggio del percorso di Rawls consiste nella delineazione dello «schema istituzionale» chiamato a realizzare i principi del liberalismo politico. Qui

⁴²² J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 31.

⁴²³ In *Liberalismo politico*, Rawls prende *come esempio* la posizione esposta in *Una teoria della giustizia*, che ha chiamato «giustizia come equità» (per la nuova versione dei due principi, si veda J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 25; Cfr., per le differenze con la formulazione originaria, J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 293-294). Egli è ancora convinto che questo sia il migliore resoconto delle idee fondanti della tradizione liberal-democratica (J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., n. 6, p. 313). Tuttavia Rawls considera il liberalismo politico come una «famiglia di concezioni politiche della giustizia» (J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 25, 141; *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., pp. 187-188), tra le quali «giustizia come equità» rappresenta una concezione specificamente egualitaria. Una società ordinata secondo i principi di una tra queste teorie liberali conta, secondo Rawls, come giusta, anche qualora la teoria prescelta non fosse esattamente «giustizia come equità». Tra l'altro, la teoria della democrazia deliberativa di Habermas è esplicitamente riconosciuta da Rawls come un membro della «famiglia» (Cfr. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 189).

⁴²⁴ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 172-174.

⁴²⁵ Approfondirò più avanti il tema della «ragionevolezza»: per ora si veda la definizione in J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 58, 62-65.

⁴²⁶ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 429 e seguenti; J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 129-131.

⁴²⁷ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 123, 131-142; per tre possibili modalità nelle quali può configurarsi il rapporto tra dottrine comprensive e teoria della giustizia, si vedano le pp. 151-154.

Rawls scende nei particolari riguardo al funzionamento della «struttura di base della società»⁴²⁸. A questo proposito, egli ritorna su un tema centrale per la sua teoria della giustizia come equità: quello della priorità delle «libertà fondamentali»⁴²⁹ individuali sugli altri beni accessibili all'interno della società politica. Questo punto era garantito, in *Una teoria della giustizia*, dalla formulazione dei due principi di giustizia, e soprattutto dalla subordinazione del secondo al primo⁴³⁰. Rawls mantiene, introducendo soltanto poche variazioni, i due principi, che si presentano ora nel modo seguente:

- a. Ogni persona ha un uguale diritto a un sistema pienamente adeguato di uguali libertà fondamentali che sia compatibile con un analogo sistema di libertà per tutti.
- b. Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni. Primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza delle opportunità; secondo, devono produrre il massimo beneficio per i membri meno avvantaggiati della società⁴³¹.

Rawls ammette però anche di aver trattato la questione in maniera poco soddisfacente nell'opera del 1971, come Hart⁴³² ha messo in evidenza nella sua critica. Questi rilevava come la subordinazione alle libertà fondamentali di altri beni fosse difficilmente giustificabile dal punto di vista di agenti auto-interessati quali quelli collocati nella posizione originaria. In risposta, Rawls introduce ora una «concezione di persona»⁴³³ alla luce della quale tali agenti devono assumere le loro decisioni: in pratica, pur ragionando esclusivamente in termini razionali, essi sanno che, per tutelare gli interessi delle persone reali che vivranno nella società futura, è necessario tenere conto delle esigenze fondamentali che queste persone dimostreranno⁴³⁴. In particolare, è necessario considerare il fatto che esse disporranno della capacità di sviluppare un «senso di giustizia»⁴³⁵ e della capacità di portare avanti una propria «concezione del bene»⁴³⁶.

⁴²⁸ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 217-242.

⁴²⁹ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 76; J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 244.

⁴³⁰ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit.: per la formulazione definitiva dei due principi di giustizia in questo testo, si vedano le pp. 293-294; per la priorità del primo sul secondo, oltre alle pagine appena indicate, si vedano pp. 240-247, 294, 507-513.

⁴³¹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 244, dove si indicano anche le differenze rispetto alla formulazione in *Una teoria della giustizia*.

⁴³² H.L.A. HART, *Rawls on Liberty and its priority*, in "University of Chicago Law Review", 40 (1973) 3, riprodotto poi in N. DANIELS (ed.), *Reading Rawls*, Basic Books, New York 1975. Si vedano in particolare, in quest'ultimo testo, pp. 239-244 (per i dubbi riguardo alla possibilità di coordinare e specificare il rapporto tra le varie libertà) e 251-252 (per la difficoltà di giustificare la priorità delle libertà fondamentali in base ai ragionamenti accessibili alle parti nella posizione originaria). Trad. it. a cura di P. Marrone, *Rawls sulla libertà e la sua priorità*, in H.L.A. HART- J. RAWLS, *Le libertà fondamentali*, La Rosa editrice, Torino 1994.

⁴³³ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., VIII, par. 3.

⁴³⁴ *Ivi*, VIII, par. 5, p. 259.

⁴³⁵ *Ivi*, VIII, par. 6.

⁴³⁶ *Ivi*, VIII, par. 5.

Ora, Habermas riconosce forti somiglianze tra questo progetto e il proprio: anche quella con Rawls è una «discussione in famiglia», e anzi rivolta più a «rivelare i punti di forza»⁴³⁷ della costruzione del filosofo di Harvard che a segnalarne i problemi. Ciò nonostante, in ciascuno dei tre passaggi della costruzione schematizzata sembrano emergere delle difficoltà, legate, peraltro, a un unico difetto fondamentale. Il «liberalismo politico» presenterebbe un concezione troppo «sostanziale», e non abbastanza «procedurale», della giustificazione di un ordinamento politico liberal-democratico pluralista. In questo contesto, mi interessa soprattutto evidenziare in che modo il rapporto tra validità, confronto razionale e dissenso normativo si presenta in questa critica di Habermas, e nelle risposte di Rawls.

4.b Universalità e «procedura»: Habermas contro Rawls

1. Se Habermas ha proposto come fonte della norma morale un punto di vista *comune* al quale gli individui possano accedere grazie a un confronto discorsivo, Rawls cerca di giungere a principi politici che incorporino un punto di vista imparziale attraverso la *sospensione*, seppure in via ipotetica, del pluralismo sociale e dottrinario della società⁴³⁸. Questo è l'obiettivo a cui punta la giustificazione dei principi di giustizia come frutto della scelta di individui razionali⁴³⁹ che debbano decidere come ordinare una società futura in condizioni di totale ignoranza⁴⁴⁰ riguardo alle convinzioni, preferenze, abilità e mezzi economici di cui disporranno una volta entrati in essa. Lo stratagemma di Rawls, osserva Habermas, si basa su una «divisione del lavoro»⁴⁴¹ tra la razionalità degli agenti auto-interessati della posizione originaria, all'esclusiva ricerca del proprio vantaggio, e «limitazioni oggettive» incorporate nelle condizioni in cui essi si trovano a decidere (tra cui, appunto, il «velo di ignoranza»). La separazione tra le due componenti della posizione originaria dovrebbe dare conto della differenza tra le esigenze per così dire *eteronome* che la razionalità tende a soddisfare e quelle imposte dal punto di vista della ragione pratica.

Ma questo approccio, secondo Habermas, non può funzionare: esiste uno scarto troppo consistente tra il punto di vista di cittadini in grado di aderire ai principi di giustizia, e a comportarsi di conseguenza, e ipotetici soggetti razionali. È improbabile

⁴³⁷ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 65.

⁴³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

⁴³⁹ Tale concetto di razionalità, spiega Rawls, «deve essere interpretato nel modo più ristretto possibile, quello corrente nella teoria economica, che corrisponde all'uso dei mezzi più efficaci in vista di determinati fini» (J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 35). Ciò non significa che le parti nella posizione originaria siano necessariamente volte alla soddisfazione di fini egoistici: i loro obiettivi possono essere anche di natura etica o religiosa. Semplicemente, sono concepiti come risultati da ottenere nella misura più elevata possibile. Per alcune variazioni introdotte in questo modello, a cui Habermas fa riferimento, si veda J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 147-154. Per la nozione di «razionale» in *Liberalismo politico*, si vedano le pp. 59-60.

⁴⁴⁰ Riguardo alla metafora del «velo di ignoranza», cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 142-147.

⁴⁴¹ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 68.

che si riesca a colmarlo semplicemente via limitazione *esterna* delle mosse disponibili per tali soggetti. E lo è, argomenta Habermas, perché il senso ancora oggi fecondo dell'approccio kantiano consiste nella intrinseca *intersoggettività* che esso associa del punto di vista morale. Rawls sta cercando di ricreare l'universalità della norma postulando valori *sostanziali* eguali per tutti – sotto forma di costrizioni incastonate nella struttura della posizione originaria. Ma l'intuizione alla base della morale non è l'adesione ad un valore: è la capacità di *entrare in una relazione*. L'universalità deve essere letteralmente «operazionalizzata»⁴⁴², cioè *messa in atto*, perché essa consiste in realtà proprio in una forma di interazione, in una condizione che si produce e si rinnova attraverso ciò che gli individui fanno. Al carattere intrinsecamente «procedurale» del punto di vista morale, la teoria rawlsiana non rende pienamente giustizia⁴⁴³. Piuttosto che illustrarla e chiarirla, il modello della posizione originaria *presuppone* la fonte della validità della teoria della giustizia⁴⁴⁴: le nozioni di eguaglianza e libertà della persona non costituiscono valori a cui si può aderire o meno, ma dipendono dalla relazione di reciprocità nella quale gli individui si riconoscono in primo luogo come tali⁴⁴⁵.

2. La mancanza di «proceduralismo» denunciata da Habermas in relazione al primo passaggio del percorso di Rawls avrebbe delle ripercussioni sul resto della sua teoria. Come ora egli spiega più nei particolari, l'individuazione del modello della posizione originaria e dei due principi di giustizia dipende dall'accettazione di tali nozioni da parte dei cittadini in carne e ossa di una concreta liberal-democrazia contemporanea – da parte dei suoi concittadini statunitensi, per esempio. Questa accettazione è qualificata come il raggiungimento da parte degli interessati di un «equilibrio riflessivo»⁴⁴⁶, ovvero della possibilità di connettere alle conclusioni teoriche raggiunte attraverso il ragionamento «intuizioni consolidate, dunque rinvenute *come già esistenti* nelle pratiche e nelle tradizioni di una società democratica»⁴⁴⁷. Habermas sottolinea la stretta dipendenza dei contenuti della teoria rawlsiana dal contesto politico nel quale egli si colloca. Nell'occuparsi del secondo passaggio di *Liberalismo politico*, che prevede l'introduzione della nozione di «consenso per intersezione», egli sottolinea che «Rawls non vuole limitarsi soltanto alle convinzioni normative di una *determinata* cultura politica: nemmeno l'ultimo Rawls è divenuto un contestualista integrale

⁴⁴² Cfr. *ivi*, p. 71.

⁴⁴³ Questa sarebbe anche l'origine della difficoltà in cui Rawls continua a trovarsi in relazione alla critica di Hart, nonostante l'introduzione di importanti nozioni aggiuntive al modello della «posizione originaria»: cfr. J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., pp. 69-71.

⁴⁴⁴ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 74. Per un altro esempio dell'analisi della natura controversa del punto di vista morale incorporato nella struttura della posizione originaria, si veda T. NAGEL, *Rawls on Justice*, in "The Philosophical Review", 82 (1973), 2, pp. 226-228.

⁴⁴⁵ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 72-73. Si vedano anche le pp. 93-94 di questo capitolo.

⁴⁴⁶ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 63-67.

⁴⁴⁷ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 74-75.

(come vorrebbe Rorty)»⁴⁴⁸. Ma con questa osservazione Habermas mette indirettamente in evidenza il fatto che, se ci limitiamo soltanto alla costruzione della posizione originaria e alla derivazione dei principi di giustizia, la teoria di Rawls è comunque *fortemente* – troppo – *contestualista*. L'«equilibrio riflessivo» dipende dai contenuti sostanziali della morale politica che gli abitanti di una democrazia *si trovano* ad avere e dal resoconto che essi *si trovano* a farne: la ricostruzione razionale non esce dal contesto storico nel quale costruisce la propria teoria.

Rawls desidera comunque accertarsi, in *Liberalismo politico*, che i principi finora derivati possano essere posti alla base della convivenza politica in una società pluralistica. Per questo presenta come ulteriore test per la sua teoria la richiesta che i suoi risultati possano essere sostenuti da coloro che aderiscono a diverse «dottrine comprensive»⁴⁴⁹ effettivamente diffuse nella società. Habermas nutre dei dubbi anche riguardo alla forza di questo passaggio. L'affidarsi, per la giustificazione ultima della teoria, alla accettazione effettiva della stessa, corre innanzitutto il rischio di far passare tale accettazione non per una parte della giustificazione della teoria, ma per una dimostrazione della sua *praticabilità*. Rawls articola la questione del «consenso per intersezione» in connessione con il problema della «stabilità» dell'ordinamento politico, cioè, secondo la lettura di Habermas, con l'«ipotetica verifica sulla riproducibilità di una società già istituzionalizzata su principi di giustizia»⁴⁵⁰. Ciò conferisce una sfumatura «funzionalista» al ragionamento:

la questione se la teoria può trovare una pubblica approvazione nella prospettiva di visioni del mondo diverse, dunque davanti al foro dell'uso pubblico della ragione, dovrebbe perdere ogni senso epistemico capace di incidere sulla teoria medesima. Il «consenso per [intersezione]» diventa soltanto un indicatore della utilizzabilità della teoria, e non più una conferma della sua giustezza. Esso non interessa più dal punto di vista dell'accettabilità razionale, dunque della validità ideale, ma soltanto dal punto di vista dell'accettazione fattuale, vale a dire dell'assicurazione di stabilità sociale⁴⁵¹.

L'approccio di Rawls, secondo Habermas, priva il problema del consenso da parte dei cittadini della società politica democratica del suo valore cognitivo e normativo insieme: il suo verificarsi non indica più un progresso nelle nostre conoscenze riguardo all'ordinamento politico migliore per una società liberal-democratica, non è

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 75. Cfr. R. RORTY, *The Priority of Democracy to Philosophy*, in M.D. PETERSON- R. VAUGHAN (eds.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

⁴⁴⁹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 65-66.

⁴⁵⁰ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 76.

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 77. Sono convinta, anche se non posso scendere qui nei particolari, che questo punto costituisca un fraintendimento piuttosto grave della posizione di Rawls, e che, in maniera ancora più interessante, Habermas sia portato a compierlo a causa dell'approccio generale della sua teoria del discorso. Per una analisi più perspicua della nozione di stabilità, si veda T. HILL, *The Problem of Stability in Political Liberalism*, in Id., *Respect, Pluralism, and Justice. Kantian Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2000, specialmente pp. 251-254; si veda inoltre, con particolare riferimento al confronto tra Habermas e Rawls, L. KRASNOFF, *Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's Political Liberalism*, in «The Journal of Philosophy», 95 (1998), 6, p. 284.

più indice del fatto che la nostra soluzione sia *corretta*; mostra piuttosto semplicemente come il nostro progetto teorico abbia una certa possibilità di *funzionare* nella società attuale. Habermas non sembra comunque voler sostenere che questo risultato sia stato perseguito intenzionalmente da Rawls. Il fatto che egli non si proponga di dotare il liberalismo politico di una veste maggiormente *disincantata* è testimoniato dall'esclusione della possibilità che il consenso per intersezione consista in un semplice «*modus vivendi*»⁴⁵².

Habermas sembra piuttosto convinto che Rawls nutra in qualche modo dei dubbi riguardo alla possibilità di presentare un supporto di natura cognitiva per la sua teoria⁴⁵³. Questa ipotesi viene approfondita attraverso l'analisi della nozione associata allo specifico (e non immediatamente chiaro) status epistemico di ciò che è «politico» nella teoria rawlsiana. Come «politico» si contrappone in questo senso a «comprensivo», la pretesa di «ragionevolezza» associata con il politico si differenzia infatti da quella di «verità» associata alle visioni del bene. Ora, due interpretazioni sarebbero possibili, secondo Habermas, della nozione di «ragionevole», e quindi due relazioni della nozione di ragionevolezza con quella di verità. «Ragionevole» potrebbe equivalere da una parte a «normativamente corretto», e potrebbe fare riferimento a «un concetto di validità analogo alla verità e sullo stesso piano rispetto alla verità proposizionale»⁴⁵⁴. In questo senso la ragionevolezza rawlsiana coinciderebbe con la validità in ambito pratico, per la quale i parlanti avanzano il secondo genere di pretesa di validità nello schema della pragmatica formale habermasiana. Dichiarare che ciò che è «ragionevole» non aspira allo status di verità avrebbe il senso «non problematico» che Habermas attribuisce a questa affermazione: la constatazione, più volte incontrata nei suoi saggi, che enunciati con valore normativo «non descrivono un ordine indipendente di fatti morali»⁴⁵⁵. La definizione che questa prima lettura prevede per la nozione di ragionevolezza è la seguente:

contano come ragionevoli persone che posseggono un senso di giustizia e quindi sono sia disponibili che capaci di tenere conto di eque condizioni di cooperazione, ma che sono anche consapevoli della *fallibilità della conoscenza* e – riconoscendo questi “*oneri del giudizio*” – sono disponibili a giustificare la loro concezione di giustizia politica pubblicamente. Di contro, le persone agiscono in maniera meramente “razionale” nella misura in cui si limitano a considerare con prudenza i propri vantaggi⁴⁵⁶.

⁴⁵² J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., pp. 76-77. Cfr. anche J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 134-135.

⁴⁵³ Cfr. J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., pp. 77-78.

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 78. Ho variato leggermente la traduzione italiana per renderla più facilmente analizzabile nei termini nei quali ho condotto il mio discorso.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., pp. 78-79. Si noti come, nell'originale inglese, Habermas utilizzi, al posto dell'espressione rawlsiana «*burdens of judgments*» (traducibile appunto come «oneri del giudizio»), il sintagma «*burdens of reasons*» («oneri della ragione», Cfr. J. HABERMAS, *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in “The Journal of Philosophy”, cit., p. 123) o «*burdens of proofs*» («oneri della prova», Cfr. *ivi*, p. 125; quest'ultima espressione è lasciata in inglese nella traduzione italiana: si veda la nota 473 alla

In conclusione, il genere di neutralità che il liberalismo politico presenta nei confronti delle dottrine comprensive consisterebbe in una traduzione contemporanea di quel «diritto alla libertà di religione e di coscienza» che è stato in grado di «appellarsi con buone ragioni a una validità morale collocata “al di qua” di religione e metafisica»⁴⁵⁷ nel corso del frastagliato percorso politico della modernità. Habermas mostra chiaramente di aderire a questa interpretazione del liberalismo politico, e la suggerisce come la declinazione più convincente della stessa posizione di Rawls. Ma riconosce che l'autore di *Liberalismo politico* è alquanto restio a unirsi a lui.

Secondo un'ulteriore proposta di Habermas, «ragionevole» potrebbe essere interpretato come equivalente a «ponderato nell'occuparsi di visioni controverse la cui verità è per il momento indecisa»⁴⁵⁸. La ragionevolezza consisterebbe nell'«approccio fallibilista e nel comportamento civile» propri dei cittadini democratici: individuerebbe un complesso di virtù che le persone possono dimostrare, e non un carattere delle conoscenze articolate attraverso enunciati linguistici. Nell'ipotesi di un dibattito pubblico su questioni normative, la ragionevolezza non entrerebbe in causa come punto su cui si deve assumere una decisione, ma come il modo nel quale i partecipanti vedono il contesto generale del dibattito stesso⁴⁵⁹. La distinzione tra «ragionevole» e «vero» verrebbe declinata seguendo quella tra questi due livelli dell'argomentazione: il secondo predicato appartiene alle tematiche delle quali si discute, mentre il primo concerne l'approccio alla discussione stessa. In questo contesto, la concezione politica della giustizia non si presenta per niente come una posizione da argomentare: il suo compito è semplicemente quello di esemplificare l'approccio secondo il quale

le pretese di validità di tutte le visioni ragionevoli del mondo hanno lo stesso peso (intendendo per “ragionevoli” quelle concorrenti visioni del mondo consapevoli del fatto che la propria pretesa di verità potrebbe imporsi sul lungo periodo - in pubblici discorsi - solo disponendo degli argomenti migliori). Ciò che in ultima istanza caratterizza le “reasonable comprehensive doctrines” è il riconoscimento dei “burdens of proof”, tanto che le comunità religiose in concorrenza possono provvisoriamente porre a fondamento della loro convivenza pacifica una sorta di “reasonable agreement”⁴⁶⁰.

La ragionevolezza comprenderebbe pertanto due aspetti: l'adesione all'idea generale che non si dovrebbe tentare di far accettare agli altri la propria dottrina comprensiva con modalità che non siano quelle del libero dibattito, e una generica cautela nell'affrontare questioni difficili da risolvere. Parallelamente, concretizzando la consapevolezza alla base dell'approccio ragionevole, i principi di un liberalismo

pagina seguente). Quando, tra poche pagine, tornerò su questo punto, il particolare in questione assumerà un aspetto più interessante.

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 82.

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 78.

⁴⁵⁹ Su questo punto di veda anche T. MCCARTHY, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in “Ethics”, 105 (1994), 1, pp. 69-61.

⁴⁶⁰ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 80.

soltanto politico si asterrebbero dalla valutazione delle pretese di validità sollevate dalle singole dottrine. Il «diritto alla libertà di religione e di coscienza» a cui Habermas fa riferimento finisce semplicemente per dare una forma al modo di operare prudente di cittadini che sanno di avere a che fare con problemi particolarmente delicati.

Ora, il problema di questa definizione, che peraltro è quella alla quale Rawls aderisce, consiste nel *dislivello* che essa crea tra il piano delle dottrine comprensive ragionevoli e quello di una *teoria politica* ragionevole⁴⁶¹. In ultima analisi, argomenta Habermas, una delle dottrine comprensive che si contendono il sostegno dei cittadini potrebbe *essere vera* – per quanto nessuno possa escludere che esse siano tutte false, ovviamente –, anche qualora fossero necessari un periodo di tempo indefinito e circostanze molto complesse per dimostrarlo. Il liberalismo politico prende atto di queste difficoltà e si presenta come una posizione la cui *validità sui generis* dipende dal suo poter essere accettato da tutte le dottrine comprensive:

dato che le dispute a proposito delle verità metafisiche e religiose rimangono irrisolte nelle condizioni di un pluralismo duraturo, soltanto la ragionevolezza di questo genere di coscienza riflessiva [quella che riconosce “l’onere della prova”] può essere trasferita come un predicato di validità a una concezione politica della giustizia compatibile con tutte le dottrine comprensive. Per via di questo trasferimento, una concezione ragionevole della giustizia preserva una relazione obliqua con una pretesa di verità proiettata nel futuro.

Ma, e questo è il punto, essa «non può essere certa che una delle dottrine ragionevoli da cui è derivabile non sia anche quella vera»⁴⁶². Non potendo essere comprensiva, la posizione liberale e in sostegno della tolleranza è privata non solo del potenziale di conflitto delle visioni del bene, ma anche della possibilità, che esse mantengono, di giustificazione cognitiva. Anzi, proprio la posizione che dovrebbe regolare il rapporto tra dottrine che aspirano alla verità non può di per sé essere vera senza il loro sostegno, o, peggio ancora, senza il sostegno di *una* di esse: «una concezione politica della giustizia potrebbe essere vera soltanto se non fosse meramente compatibile con tali dottrine ma anche *derivabile* da una dottrina vera»⁴⁶³. In un giorno indefinitamente lontano ciò potrebbe anche verificarsi: *nel frattempo*, tale concezione politica non si pronuncia su questioni comprensive.

In pratica, secondo Habermas, Rawls sta indebolendo lo status conoscitivo dei principi politici, e contemporaneamente rafforzando quello delle dottrine metafisiche ed etiche. Ma tale rafforzamento, questo è il passaggio ulteriore presentato da Habermas, è indebito: per la loro stessa natura, cioè a causa del fatto che escludono la possibilità di soluzioni accessibili a tutti i partecipanti a dibattiti morali, le dottrine metafisiche spingono i loro sostenitori a far prevalere le loro posizioni su quelle degli altri. Esse sollevano pretese di validità soltanto in una maniera molto peculiare, cioè a

⁴⁶¹ «Il problema non consiste nel rifiuto del realismo morale da parte di Rawls o nel conseguente rifiuto di una concezione semantica del predicato di verità per asserzioni normative, ma il fatto che egli connette un tale predicato di verità alle visioni del mondo» (*ivi*, p. 80).

⁴⁶² *Ivi*, p. 80.

⁴⁶³ *Ibidem*.

partire da punti di vista sulla vita umana specifici e legati a contesti culturali determinati. Perciò non possono offrire principi, valori o norme comuni per i cittadini di una società ben ordinata. Anzi, le questioni «etiche», che secondo Habermas costituiscono il contenuto principale delle dottrine metafisiche e religiose, sono formulate in maniera tale da *escludere* in linea di principio risposte sulle quali tutti possano convenire. Il loro valore è soprattutto *esistenziale*:

in esse infatti si articolano in maniera esemplare progetti di vita e identità collettive. Perciò le visioni del mondo si commisurano più all'autenticità degli «stili di vita» cui danno luogo che non alla verità degli enunciati che contengono. Queste dottrine sono «comprehensive» nel senso che interpretano globalmente il mondo. Perciò non devono essere intese come delle teorie, ossia come degli insiemi ordinati di enunciati descrittivi. Esse non si risolvono in proposizioni suscettibili di verità né formano un sistema simbolico che possa essere di per sé vero o falso. Così almeno ci sembrano stare le cose nelle condizioni del pensiero post-metafisico, ossia nelle condizioni in cui dev'essere fondata la giustizia come equità⁴⁶⁴.

Dal punto di vista della teoria del discorso, e soprattutto di tale teoria nella forma che Habermas conferisce ad essa in questo periodo, le dottrine comprehensive semplicemente reclamano un differente genere di validità rispetto alla verità e alla correttezza normativa: per questo Rawls farebbe bene a mettere da parte le loro pretese.

Alla fine dell'analisi sulla nozione di «consenso per intersezione», Habermas ritorna sulla sua ipotesi riguardo all'approccio generale di Rawls ai problemi sopra esposti. Ho già accennato come egli sembri ritenere il sapore funzionalistico di questa parte della trattazione rawlsiana come un risvolto involontario della strategia sviluppata in *Liberalismo politico*. Ora Habermas ipotizza che alla base del riconoscimento di uno status epistemico effettivo al contenuto delle dottrine comprehensive si collochi un certo scetticismo riguardo alla possibilità di giustificare principi normativi senza il loro supporto. Forse Rawls è mosso dalla «convincione che non possa esistere una morale profana capace di reggersi in piedi da sola, dunque dall'idea che tutte le convinzioni morali debbano inserirsi all'interno di dottrine metafisiche o religiose»⁴⁶⁵. Tra l'altro, ciò giustificherebbe il fatto che egli scelga come proprio modello il processo di emersione dei principi di tolleranza e libertà nel contesto delle guerre di religione moderne. Habermas si dichiara ovviamente molto più fiducioso nelle forze della ragione: il supporto di una dottrina metafisica non solo non è necessario, ma risulta dannoso, ai fini della giustificazione discorsiva di soluzioni a problemi di natura normativa. Questo è il senso nel quale il «diritto alla libertà di religione e di coscienza» dovrebbe essere giustificato, secondo il suo parere, ««al di qua» di religione e metafisica».

3. Prima di passare alle risposte che Rawls ha offerto ad Habermas, è forse necessario chiarire cosa questi intenda propriamente quando parla di «proceduralismo» e di

⁴⁶⁴ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 81.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 82.

«procedure», perché il suo uso di questo termine non è molto convenzionale, e dà facilmente adito a fraintendimenti - fatto che comunque, come vedremo, non è completamente indipendente dai problemi interni alla teoria del discorso. La concezione habermasiana presenta l'interazione tra parlanti comunicativi come un *processo*, un intreccio non predeterminato di azioni che, pur guidate e rese possibili dai presupposti della pragmatica formale, conducono a forme di conoscenza e a schemi di rapporti sociali imprevedibili. Il processo della comunicazione non dovrebbe risultare un modello ideale o fittizio, né un prodotto della elaborazione politica, ma piuttosto il nucleo delle relazioni umane attraverso le quali si costituiscono le personalità di individui che diventeranno cittadini, organizzazioni sociali con norme riconosciute e forme di conoscenza attraverso le quali viene conferito un senso alla realtà. Nello scambio comunicativo diviene accessibile una «rete di concetti» nella quale «trovano la loro collocazione persona e relazione interpersonale, attore e azione, comportamento normale e comportamento deviante, responsabilità morale e autonomia, persino i sentimenti morali che sono intersoggettivamente strutturati»⁴⁶⁶.

Se lo si confronta con questo punto di vista, l'approccio rawlsiano sembra introdurre nella struttura della posizione originaria dei valori che non possono essere fatti oggetto di un ipotetico discorso, e quindi né giustificati in base ad argomenti razionali, né trasformati in conseguenza dell'acquisizione di nuovi punti di vista e conoscenze normative. La posizione originaria incorpora ad esempio intuizioni normative per le quali non ha offerto una giustificazione, ma che ha semplicemente «trovato» nell'esperienza storica di una specifica tradizione politica. Né può essere di aiuto in questo senso il sostegno, tramite «consenso per intersezione», di visioni del bene che, anch'esse radicate in un contesto specifico e per propria natura impermeabili a considerazioni relative a una validità discorsivamente riscattabile, non possono confermare la portata cognitiva del liberalismo politico. Tutto questo si riflette infine sulla qualità della partecipazione democratica nella società ben ordinata. Come i valori normativi presentati attraverso la posizione originaria e radicati nelle dottrine comprensive resistono a un processo aperto di continua messa in discussione, così anche il confronto pubblico che dovrebbe condurre alla deliberazione politica si trova bloccato e programmato in anticipo in relazione a principi generali e contenuti costituzionali sui quali non ha voce in capitolo⁴⁶⁷.

Queste considerazioni gettano una luce particolare su quello che Habermas sta effettivamente sostenendo quando afferma che Rawls dovrebbe abbandonare i residui «sostanziali» ancora presenti nella sua teoria. Habermas non intende escludere che riflessioni tradizionalmente escluse dall'ambito della politica vengano formulate e discusse al fine di chiarire quale ordinamento sia il migliore per una società liberal-democratica, o quali insiemi di diritti debbano essere riconosciuti ai cittadini, e via

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 83.

⁴⁶⁷ Questo è, in poche parole, il contenuto della terza parte del saggio di Habermas, dedicato al rapporto tra «autonomia privata» e «autonomia pubblica» nel liberalismo politico rawlsiano (Cfr. *ivi*, pp. 82-87).

discorrendo. Anzi, questi temi *invadono* inevitabilmente il dibattito pubblico e politico così come esso è tradizionalmente inteso: Rawls

vorrebbe trasferire alle stesse questioni filosofiche il “method of avoidance” [...]. La filosofia politica dovrebbe secondo lui specializzarsi, ossia liberarsi [*entlasten*] il più possibile dalle questioni controverse [...]. Ma neppure Rawls riesce a sviluppare come vorrebbe la sua teoria in modo del tutto autonomo. Il suo “costruttivismo politico” lo trascina, come s’è visto, a prendere *nolens volens* parte alle discussioni specialistiche sulla razionalità e sulla verità. Anche la sua concezione di persona fa saltare i confini della filosofia politica. I postulati di partenza della sua teoria sono altrettante opzioni che automaticamente lo schierano nel quadro di dibattiti annosi e irrisolti della nostra disciplina. È la cosa stessa, mi sembra, che rende spesso necessario – e talvolta fecondo – l’immodesto dilettersi sui campi di confine⁴⁶⁸.

L’intento di Habermas è assicurare il carattere *aperto* della discussione, non soltanto contro indebite restrizioni di natura coercitiva nei confronti dei partecipanti, ma anche contro la riduzione del novero delle questioni normative che possono essere messe in questione. Il confronto comunicativo dovrebbe essere così fluido e indefinitamente allargabile da poter coinvolgere qualsiasi tematica e da essere fonte di critica ed auto-superamento continui. Questo è il senso del suo suggerimento di rendere più radicale l’«operazionalizzazione» dell’imperativo morale kantiano, che Rawls ha già iniziato introducendo la nozione di posizione originaria, e del suo insistere sulla centralità del processo di formazione della volontà democratica nello stabilire il limite, sempre mobile, tra ambiti più o meno nel raggio d’azione della politica. I principi del liberalismo politico possono essere definiti soltanto da parlanti che si chiedano quale ordine devono dare ad una società nella quale vogliono vivere in comune: in questo contesto, come in ogni altro, sia gli esperti di filosofia che i portavoce delle tradizioni metafisiche, etiche e religiose, dovrebbero essere considerati partecipanti al discorso tra gli altri⁴⁶⁹.

4.c Reciprocità e «oneri del giudizio»: perché una «dottrina politica» dovrebbe astenersi dal divenire «comprensiva»

1. La ragione fondamentale per la quale, secondo Rawls, il liberalismo politico non può assumere il carattere «procedurale» su cui Habermas insiste suona come una semplice riaffermazione del punto di vista del filosofo americano: la concezione di «procedura» di Habermas implica una precisa dottrina comprensiva, e il liberalismo di cui abbiamo bisogno deve rimanere *soltanto* «politico». Cerchiamo di comprendere più a fondo il significato di questa dichiarazione. Innanzitutto, Rawls spiega che la concezione politica legata alla teoria dell’agire comunicativo è differente dalla sua proprio in relazione alle caratteristiche mediante le quali la nozione di «dottrina politica» è stata definita:

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 87.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

la posizione di Habermas copre cose che vanno molto al di là della filosofia politica [...]. L'obiettivo della sua teoria dell'agire comunicativo è fornire un resoconto generale del significato, del riferimento, e della verità e della validità sia in relazione alla ragione teoretica che per le molteplici forme della ragione pratica. Essa rigetta il naturalismo e l'emotivismo nelle argomentazioni morali e mira ad offrire una piena difesa sia della ragione teoretica che di quella pratica⁴⁷⁰.

Perciò è chiaro che la teoria dell'agire comunicativo non si esime dal criticare altre visioni del mondo, e tenta anzi di difendere una concezione specifica che dovrebbe *rimpiazzarle*, fornendo un resoconto migliore degli stessi problemi dei quali esse stesse si occupano⁴⁷¹. Occorre fare attenzione al modo in cui Rawls approfondisce questo punto, offrendo in poco spazio un resoconto molto preciso della posizione del collega tedesco. Lo fa riferendosi a un passo di Habermas che riguarda la «situazione discorsiva ideale», e che la presenta secondo modalità che abbiamo già incontrato: in un passo di *Fatti e norme*, si sostiene che, attraverso questa nozione, «l'universale concreto [*Sittlichkeit*] di Hegel [sia] sublimato in una struttura comunicativa purificata di ogni elemento sostanziale»⁴⁷². Ecco il modo nel quale Rawls interpreta questo passo:

gli elementi sostanziali della visione di Hegel della *Sittlichkeit*, una dottrina apertamente metafisica della vita etica (uno tra molti esempi possibili), sono - nella misura in cui rimangono validi - completamente sublimati in (penso che egli intenda espressi, o articolati da) una teoria dell'agire comunicativo con i suoi presupposti procedurali del discorso ideale. Quella di Habermas, credo, è una dottrina della logica nell'ampio senso hegeliano del termine: una analisi filosofica dei presupposti del discorso razionale (della ragione teoretica e pratica) che include al proprio interno tutti gli elementi presumibilmente sostanziali delle dottrine religiose e metafisiche. La sua logica è metafisica nel senso seguente: essa presenta un resoconto di ciò che esiste - gli esseri umani impegnati nell'agire comunicativo all'interno del loro mondo vitale⁴⁷³.

Qui è chiaro che Rawls sta impiegando con un significato differente i termini utilizzati da Habermas. Ma non si tratta di un fraintendimento: egli non sta sostituendo alle *definizioni* e ai *presupposti* della teoria del discorso i propri, ma proponendo una lettura della teoria stessa che penetri in maniera critica il suo senso più proprio, rilevandone la natura profondamente problematica. Ciò che Habermas intende quando dichiara che la sua posizione, al contrario di quella di Rawls, fa a meno di contenuti «sostanziali», è che la teoria del discorso esclude la possibilità di fondare le nostre affermazioni su qualcosa che le «sorreggerebbe» o «starebbe dietro di esse» (nel senso etimologico del termine «sostanza»). Con ciò, Habermas desidera *eliminare* le concezioni metafisiche del mondo classico da una parte e le concezioni religiose tradizionali dall'altra. Rawls spiega:

⁴⁷⁰ J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., p. 376.

⁴⁷¹ Ivi., pp. 376-377.

⁴⁷² J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 280.

⁴⁷³ J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., pp. 378-379.

in relazione a quanto “sostanza” e “sostanziale” significhino, supporrei che Habermas intenda grossomodo quanto segue: le persone pensano spesso che il loro modo quotidiano di fare le cose - il loro agire comunicativo con i suoi presupposti discorsivi ideali, o la loro concezione della società come un equo sistema di cooperazione tra cittadini liberi ed eguali - abbia bisogno di una fondazione al di là di se stesso, individuata da una ragione platonica che afferri le essenze, oppure sia radicato in sostanze metafisiche. Attraverso il pensiero, ci sporgiamo oltre o più a fondo verso una dottrina religiosa o metafisica in modo da ottenere un fondazione stabile. Si presume anche che questa realtà fornisca motivazioni morali⁴⁷⁴.

Da questo punto di vista, è ovvio che la posizione «post-metafisica» di Habermas sia «sostanziale», se con ciò si intende qualcosa come «comprensiva» (nel senso che Rawls attribuisce al termine): essa prende posizione nel mezzo della lotta tra differenti resoconti della «sostanza», precisamente nel momento in cui sostiene che *non esistono* «sostanze» di alcun genere. Dal punto di vista di Rawls, Habermas è, sotto questo aspetto, un metafisico esattamente nello stesso senso in cui lo è Quine⁴⁷⁵.

Ma la riflessione di Rawls, mi sembra, va oltre questo punto. Nel modo in cui egli riassume, seppur brevemente, i contenuti «sostanziali» della teoria dell'agire comunicativo emerge più l'aspetto di *continuità* che quello di rottura tra questa teoria e le tradizioni di pensiero che Habermas vorrebbe superare. La razionalità comunicativa incarna lo sforzo di comprendere in maniera pervasiva l'intera gamma di sfumature dell'esperienza umana. Ciò significa che la teoria del discorso non solo sconfinava oltre il complesso di ambiti disciplinari elaborati nel corso della modernità al fine di analizzare le problematiche politiche, ma si propone di *riassorbire* ciò che di essenziale e significativo si incontra in ogni specifica elaborazione culturale sviluppata in questi settori. Abbiamo già visto all'opera questo modo di operare della riflessione habermasiana: nella prima lettura presentata a proposito del rapporto tra «validità» e «situazione discorsiva ideale» la sensibilità «morale» incorporata nei presupposti del discorso risultava *gonfiata* a dismisura, fino a ricomprendere l'intero spettro delle attitudini e delle considerazioni necessarie alla comprensione di problemi pratici⁴⁷⁶. Mi sembra che questa diagnosi non sia, in ultima analisi, molto distante dalle considerazioni che Rawls pone quasi alla conclusione della sua risposta:

l'idea principale [di Habermas], suppongo, è che una volta che le forma e la struttura dei presupposti del pensiero, della ragione, e dell'agire - sia sotto il profilo teoretico che pratico - siano propriamente messi in mostra e analizzati dalla sua teoria dell'agire comunicativo, allora tutti gli elementi presumibilmente sostanziali di quelle dottrine religiose e metafisiche e le tradizioni delle varie comunità saranno stati assorbiti (o sublimati) nella forma e nella struttura di quei presupposti. Questo significa che nella misura in cui quegli elementi hanno validità e forza per la giustificazione morale di questioni del giusto e della giustizia, la loro forza è pienamente catturata e può essere difesa per mezzo di ragioni di quella forma e struttura [...]⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., p. 379.

⁴⁷⁵ *Ivi*, n. 8, p. 379.

⁴⁷⁶ Si vedano le pp. 228 e ss. di questo capitolo.

⁴⁷⁷ J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., p. 432. In realtà Rawls specifica anche che «Habermas non sta parlando qui di etica, o dei valori etici di individui e gruppi. Questi possono essere perseguitati nell'ambito della legislazione legittima e giustificata» (J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., n. 79, p. 432).

La teoria del discorso vuole offrire una alternativa globale alle precedenti riflessioni metafisiche e religiose sulla razionalità. Ma con ciò si preclude la possibilità di «controllare se ci siano ragioni per proporre la giustizia come equità (o qualche altra dottrina ragionevole) che possano essere difese sinceramente di fronte ad altri *senza criticare o rigettare i loro più profondi impegni religiosi e filosofici*»⁴⁷⁸. Ritengo che l'argomento di Rawls contro Habermas sia molto forte, ma mi sembra anche che questa forza discenda da valutazioni *rischiose* per l'approccio del liberalismo politico. Perché qui la posizione di Habermas non è problematica in quanto «dottrina comprensiva», ma in quanto «dottrina comprensiva» *che offre un resoconto allo stesso tempo improprio e indesiderabile* del dissenso normativo tra le persone. E per far emergere questo aspetto occorre sviluppare una analisi a sua volta, in qualche modo, «comprensiva» della nozione habermasiana di razionalità. Per questa via si esce inevitabilmente dall'ambito del «politico» nel quale il liberalismo rawlsiano si è auto-confinato.

Non a caso, la divergenza, e forse l'incomprensione, più palpabile tra i due filosofi si incontra nel momento in cui entra in ballo la distinzione tra la nozione di «verità/validità» e quella di «ragionevolezza». Si tratta di una questione cruciale, perché il criterio della «ragionevolezza», come ho già accennato, è l'elemento sul quale si regge l'intera idea della limitazione a ciò che è *soltanto* «politico» della teoria di Rawls. L'astinenza dalla critica o dalla modifica del contenuto delle visioni «comprensive» del mondo⁴⁷⁹ da parte del liberalismo ha *soltanto* questa come condizione: che tali visioni siano «ragionevoli».

2. Secondo la definizione di Rawls, quando persone che sostengono certe concezioni del bene e di ciò che rende la vita umana degna di essere vissuta lo fanno in maniera «ragionevole», dimostrano una forma di sensibilità nella quale si uniscono due «virtù»⁴⁸⁰. Innanzitutto, queste persone

sono disposte a proporre dei principi e criteri che facciano da equi termini di cooperazione e a rispettarli volontariamente, una volta sicure che anche gli altri faranno lo stesso. Esse ritengono inoltre che sia ragionevole per tutti accettare tali norme e che, di conseguenza, queste siano giustificabili anche per loro; e sono pronte a discutere gli equi termini proposti da altri⁴⁸¹.

Questo aspetto della ragionevolezza ha forti assonanze con l'atteggiamento comunicativo di parlanti che «anticipino le condizioni di una situazione discorsiva ideale», nel senso di prepararsi a farsi convincere *soltanto* dall'«argomento migliore» nel contesto di una discussione razionale dalla quale sia esclusa ogni forma di coercizione - sebbene non sia esattamente sovrapponibile a questo atteggiamento.

Abbiamo però constatato come le questioni morali, proprio in virtù del loro presunto status cognitivo *superiore*, abbiano una certa preminenza anche nella definizione della nozione di «legittimità»: si vedano le pp. 259-269 di questo capitolo.

⁴⁷⁸ J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., p. 390, corsivo mio.

⁴⁷⁹ Il secondo carattere essenziale ad una «dottrina politica», che ho riportato a p. 120.

⁴⁸⁰ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 58.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

Rawls sottolinea l'elemento di «reciprocità»⁴⁸² che caratterizza l'atteggiamento di individui ragionevoli gli uni nei confronti degli altri: sebbene non si volgano alla considerazione di ciò che può essere bene per tutti e alla ricerca di un accordo su questo punto⁴⁸³, essi partono comunque dall'assunto che i termini della cooperazione sociale debbano essere stabiliti in modo che tutti traggano dalla vita in comune «benefici [...] giudicati tali rispetto a un adeguato metro di paragone *egualitario* definito rispetto al [loro comune] mondo [sociale di riferimento]»⁴⁸⁴. Oltre a ciò, essi sanno che ogni proposta riguardo alla realizzazione di questa considerazione egualitaria deve essere suscettibile di una argomentazione tesa a *raccogliere il consenso altrui*. L'approccio delle persone ragionevoli, in pratica, comprende quel principio, essenziale anche per l'atteggiamento comunicativo habermasiano, secondo il quale il parere di una persona riguardo all'adozione da parte di tutti di certe condizioni di cooperazione deve contare esattamente come quello di ciascun'altra.

Secondo Rawls, però, affinché un partecipante alla vita democratica possa essere considerato autenticamente ragionevole, occorre dell'altro: il secondo aspetto fondamentale di questo atteggiamento è il riconoscimento dei «numerose rischi impliciti nell'esercizio *corretto (e coscienzioso)* dei nostri poteri di ragione e giudizio nel corso normale della vita politica» - quelli che egli chiama «oneri del giudizio»⁴⁸⁵. Quest'ultima nozione è indicata esplicitamente da Rawls come indispensabile per comprendere la natura del contesto sociale pluralistico nel quale il liberalismo politico si colloca. Esistono infatti molte «spiegazioni facili»⁴⁸⁶ del perché le persone che si confrontano con problemi di natura pratica generalmente non trovino (o almeno, non con facilità) un accordo. Queste spiegazioni constatano la differenza negli interessi di individui diversi, l'egocentrismo che normalmente caratterizza le persone, o anche l'inevitabile insipienza degli esseri umani, spesso connessa alla difficoltà *tecnica* della formulazione di ragionamenti logicamente corretti. Ma non sono questi i rischi rilevanti per la nostra argomentazione, secondo Rawls: «l'idea di dissenso ragionevole implica *una teoria delle fonti (o cause) di dissenso* fra persone che siano ragionevoli nel senso appena definito»⁴⁸⁷, cioè tra persone che siano mediamente capaci di ragionare in maniera *corretta*, senza formulare giudizi incoerenti o sconnessi, e *coscienziosa*, cioè senza mettere da parte la prima virtù che abbiamo attribuito alle persone ragionevoli - senza essere guidati esclusivamente dal proprio egocentrismo. La convinzione di Rawls è che esistano specifiche *difficoltà* legate alla valutazione e alla

⁴⁸² Cfr. *ivi*, pp. 32-34.

⁴⁸³ Questo è per in effetti l'elemento principale che distingue il parlante ragionevole rawlsiano da quello comunicativo habermasiano: come abbiamo visto, in linea di massima non è possibile per il secondo separare nettamente la considerazione del proprio bene e dei propri interessi da quelli altrui. Ad ogni modo, l'intera discussione sul rapporto tra etica e morale che ho cercato di formulare in questo capitolo mostra come la posizione di Habermas tenda a convergere gradualmente con quella di Rawls anche su questo aspetto.

⁴⁸⁴ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 33, corsivo mio.

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 63, corsivo mio.

⁴⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 62.

⁴⁸⁷ *Ivi*, p. 63, corsivo mio.

comprensione del modo migliore nel quale comportarci e relazionarci gli uni agli altri, difficoltà che possono essere tracciate a partire da un elenco di «oneri del giudizio» - sebbene esso debba rimanere, almeno per il momento, incompleto. In merito al confronto con Habermas, è importante notare come *non* si tratti di problemi legati al modo di procedere della ragione pratica in contrapposizione a quello della ragione teoretica: «a parte le ultime due, le cause di dissenso che elenco qui di seguito non riguardano solo l'uso morale e pratico del razionale e del ragionevole»⁴⁸⁸. D'altra parte, non abbiamo a che fare con limitazioni che discendono precisamente ed esclusivamente dal fatto che le persone nascono e crescono in contesti culturali e linguistici differenti, né tantomeno siamo condotti a riconoscere, in base ad esse, una qualche forma di scetticismo sui valori, sulle norme o sulle descrizioni della realtà⁴⁸⁹. Gli ostacoli al consenso intersoggettivo sono di molti generi differenti, e comprendono, oltre ai problemi di comprensione tra individui che abitano contesti storici e sociali differenti, molte altre asperità in grado di rendere travagliato il confronto. L'elenco stilato da Rawls racchiude le seguenti circostanze:

- a. I dati - empirici e scientifici - relativi a un certo caso sono contrastanti e complessi, quindi difficili da valutare.
- b. Anche quando c'è pieno accordo su quali siano i tipi di considerazione pertinenti ci può essere disaccordo sui loro pesi relativi, il che può portare a giudizi diversi.
- c. In una certa misura, tutti i nostri concetti (e non solo quelli morali e politici) sono vaghi, e per tutti si danno casi difficili [...];
- d. Fino a un certo punto (ma non possiamo dire fin dove), il modo in cui valutiamo i dati e il peso che diamo ai valori morali e politici sono determinati dalla nostra esperienza totale, dal nostro intero percorso di vita fino a oggi; e le nostre esperienze complessive non possono che essere diverse [...].
- e. Spesso esistono considerazioni normative di tipo diverso, e di diversa forza, da entrambi i lati di un problema, ed è difficile arrivare a una valutazione complessiva;
- f. Infine [...], ogni sistema di istituzioni sociali può ammettere solo certi valori e non certi altri, per cui bisogna operare una selezione entro l'intera gamma dei valori morali e politici che si potrebbero realizzare [...]⁴⁹⁰.

Ora, credo che uno schema, per quanto sommario, degli «oneri del giudizio» non sia solo, come Rawls in primo luogo lo intende, un insieme di circostanze tali che il loro riconoscimento costituisce una misura della ragionevolezza degli individui. Un quadro del genere è anche e soprattutto un resoconto delle capacità e dei limiti della razionalità nel suo uso legato a questioni pratiche, oltre che, in buona misura, del suo uso per fini pratici quando considerazioni da condurre secondo *modalità teoretiche* e valutazioni riguardo al nostro comportamento nei confronti degli altri si intersecano e divengono difficili da distinguere. Non a caso l'aggettivo «ragionevole» viene utilizzato da Rawls per definire proprio il genere di «pluralismo» del quale un ordinamento politico liberal-democratico deve tenere conto: oltre ad ospitare dissensi tra *persone* che sono ragionevoli, le società liberali contengono *questi stessi dissensi* come

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 68-69.

⁴⁹⁰ *Ivi*, pp. 63-64.

ragionevoli, in considerazione delle caratteristiche più comuni dell'uso della ragione. Rawls osserva infatti a più riprese come il liberalismo politico consideri una «pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili» - cioè tali che non tutte possano essere valide - come «il risultato normale dell'esercizio della ragione umana»⁴⁹¹, e non come «una condizione sfortunata della vita umana»⁴⁹². Questa circostanza, osserva Rawls, non è affatto passeggera, ma costituisce anzi un «aspetto permanente»⁴⁹³ della convivenza nella sfera pubblica.

Di certo, queste osservazioni devono essere qualificate, nel contesto del progetto teorico rawlsiano. Ciò dipende dalla circostanza alla quale ho fatto cenno nel sostenere che una adeguata comprensione del dissenso in ambito pratico può condurre Rawls a conclusioni «rischiose»: egli deve evitare che la sua descrizione delle difficoltà che la razionalità umana incontra normalmente si trasformi in una ulteriore «dottrina comprensiva» tra le altre. Molti passaggi indicano una forte attenzione di Rawls a questo aspetto. Innanzitutto egli specifica ognuna delle constatazioni sopra citate riguardo al «fatto del pluralismo ragionevole» come legate alla «cultura politica di una società democratica»⁴⁹⁴: l'idea che l'unanimità sulle questioni pratiche non possa essere raggiunta *a meno che* un intervento coercitivo da parte delle autorità comprima le libertà dei cittadini, e che quindi il dissenso in condizioni di libertà è una circostanza che non andrà mutando in futuro, è accessibile *soltanto all'interno* di un contesto sociale che già abbia sviluppato una tradizione di pensiero liberale e democratica - sebbene, come in genere accade anche (e forse soprattutto) nelle democrazie più *longeve*, possano esistere interpretazioni altamente divergenti di come questa tradizione debba essere implementata e articolata concretamente. Altre affermazioni di Rawls possono essere probabilmente ricondotte a questa preoccupazione. Egli sottolinea, ad esempio, che «l'idea di ragionevolezza non è di natura epistemologica (anche se ha elementi epistemologici)»: al di là della natura un po' ambigua di questa dichiarazione, è chiaro che qui l'autore di *Una teoria della giustizia* intende evitare che la sua teoria appaia come l'applicazione sul piano politico di una concezione complessiva della conoscenza degli esseri umani. Allo stesso modo, egli si impegna a spiegare che la nozione di «pluralismo ragionevole» non deve necessariamente essere tematizzata dagli ipotetici individui auto-interessati che immaginiamo come autori della scelta dei principi di giustizia nel modello della «posizione originaria»: essi sceglieranno, secondo il suo parere, una concezione della giustizia equivalente o molto vicina a «giustizia come equità» anche a partire dal presupposto che esistano, nella società in cui le persone da loro rappresentate si troveranno a vivere, semplicemente molte dottrine comprensive divergenti - forse anche «irragionevoli o addirittura folli», per dirla come Rawls. Sebbene essa debba in qualche modo esserci tramandata da una «cultura politica democratica» adeguata, l'accettazione del pluralismo ragionevole entra in gioco in quanto tale al secondo

⁴⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 6.

⁴⁹² Cfr. *ivi*, p. 131.

⁴⁹³ Cfr. *ivi*, p. 47.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

stadio della giustificazione della teoria rawlsiana: quello nel quale è necessario verificare la praticabilità di un «consenso per intersezione»⁴⁹⁵.

4.d «Profondità assolute» e «collaborazione» possibile: un'ipotesi sull'origine del liberalismo politico

Nonostante tutte le restrizioni introdotte da Rawls in relazione alla portata della nozione di ragionevolezza, questa risulta ancora significativamente lontana dalla concezione habermasiana della razionalità. Tale distanza si misura facilmente, mi sembra, una volta che si torni al modo in cui Habermas riassume la nozione rawlsiana. Il fatto è che la ragionevolezza, per come è intesa da Rawls, sfugge alle maglie di una descrizione legata al quadro concettuale della teoria del discorso. Si ricorderà come Habermas offra due possibili interpretazioni dell'idea in questione, sostenendo che la prima è quella che egli stesso preferisce, laddove la seconda è quella in effetti abbracciata da Rawls. La prima interpretazione non può essere in effetti accolta dal filosofo statunitense: il riconoscimento degli «oneri del giudizio» è inteso qui esclusivamente come l'accettazione della «*fallibilità della conoscenza*», che viene generalmente fatta propria da parlanti razionali all'interno di un processo discorsivo concentrato su questioni di giustizia. Essi sono disponibili a riconoscere che il prevalere delle proprie posizioni su quelle altrui non potrà che derivare da un confronto volto all'individuazione dell'argomento migliore. Ma questa lettura non tiene minimamente conto degli «oneri del giudizio»⁴⁹⁶ come elementi che rendono particolarmente complesso il compito di rintracciare soluzioni corrette, e condivise, ai problemi che le dottrine comprensive si pongono. Il dissenso normativo tra di esse ha una dimensione gestibile dal punto di vista cognitivo soltanto nella misura in cui si presume che la decisione riguardo alle norme da scegliere potrà essere rintracciata sul lungo termine per via discorsiva. La ragionevolezza non è che il carattere della soluzione dotata di una «validità morale» in grado di *sopravanzare* ogni tradizione etica, religiosa e metafisica, in virtù del suo «collocarsi “al di qua”»⁴⁹⁷ delle divisioni fin da principio.

Ma ho l'impressione che nemmeno la seconda possibile interpretazione della ragionevolezza tracciata da Habermas colga per intero il significato della posizione di Rawls, sebbene ne descriva aspetti rilevanti. Anche in questo caso, come in quello precedente, i sostenitori di dottrine comprensive sono riconosciuti come ragionevoli principalmente in virtù della loro attitudine comunicativa. L'elemento di novità rispetto alla lettura precedente è che qui fa la sua comparsa qualcosa di simile al genere particolare di fallibilismo che Rawls associa alle considerazioni di problemi di ordine pratico in conseguenza degli «oneri del giudizio». Ma nemmeno in questo caso

⁴⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 69-76.

⁴⁹⁶ Che, non a caso, vengono chiamati «oneri della ragione» o «della prova», come ho osservato alla nota 469, p. 126 di questo capitolo.

⁴⁹⁷ J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 82.

la consapevolezza delle limitazioni del «giudizio» assume un ruolo centrale: in essa si concretizza, in base al resoconto habermasiano, niente di più che una attitudine paziente nei confronti di questioni per le quali siamo in attesa di giungere a una *soluzione definitiva*, al momento ancora lontana. Per questo viene in primo piano il legame, per così dire, *privilegiato* delle concezioni comprensive con la dimensione della verità/validità. Un legame che invece il liberalismo politico vive soltanto in maniera *mediata*, per il tramite di (tutt'al più) una, quale che sia, tra le dottrine che si astiene dal giudicare. Come nella prima interpretazione habermasiana della nozione di «ragionevole», la sensibilità per la natura fallibile delle nostre ipotesi riguardo al bene viene privata di ogni significato cognitivo.

Ora, sebbene Rawls avrebbe rifiutato con ogni probabilità qualsiasi mossa di *ispessimento* della nozione di ragionevolezza, credo che la forza della sua posizione non possa emergere adeguatamente a meno che essa non sconfini nel terreno «comprensivo» in cui si collocherebbe una teoria della razionalità nel suo uso pratico. Credo che Habermas sia nel giusto, in un certo senso, nel notare come la natura *modesta* della dottrina «politica» di Rawls sia soltanto l'altra faccia di una concezione nella quale le dottrine «comprensive» rimangono estremamente *ingombranti*, cioè avanzano pretese di validità in piena regola, che credono di poter riscattare in base alle *conoscenze* a loro disposizione, e che ritengono abbastanza significative da guidare l'agire delle persone nella maggior parte delle occasioni della loro esistenza. Questa è esattamente la pretesa delle concezioni che si fronteggiavano nel periodo in cui, secondo Rawls, il «liberalismo politico» ha fatto la sua comparsa⁴⁹⁸: l'Europa della Riforma protestante tra Cinquecento e Settecento. La natura «politica» del problema che i credenti di fedi diverse hanno di fronte nella prima parte della modernità,

⁴⁹⁸ È interessante osservare come Rawls sottolinei al contempo la forte originalità della sua posizione e, in maniera apparentemente contraddittoria, le radici storiche *centenarie* del liberalismo politico. All'inizio del suo libro, egli afferma: «se il problema [della collaborazione giusta tra cittadini profondamente in disaccordo sul piano dottrinale] che affrontiamo è fin troppo noto, credo che il liberalismo politico ne proponga una soluzione abbastanza inusitata» (J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 24)⁴⁹⁸. A ciò si aggiunge, nella *Risposta ad Habermas*, la seguente constatazione: «non sono a conoscenza di alcuno scrittore liberale di una qualche generazione precedente (alla mia) che abbia avanzato apertamente la dottrina del liberalismo politico» (J. RAWLS, *Reply to Habermas*, cit., n. 1, p. 374). Rawls elenca poi altri pensatori contemporanei che sono estremamente vicini alla sua posizione (Bruce Ackerman, Joshua Cohen), o che l'hanno sviluppata indipendentemente (Charles Larmore, Judith Shklar), ma, per l'appunto, non parla di filosofi del passato⁴⁹⁸. Questa constatazione è coerente con le riflessioni di Rawls sulle varie forme di «liberalismo comprensivo» del passato, cioè sulle elaborazioni teorico-filosofiche che hanno accompagnato il processo storico di affermazione del liberalismo nel mondo europeo e nord-americano (Cfr. J. RAWLS, *Introduzione a Liberalismo politico*, cit., pp. 13-14). Eppure proprio l'introduzione di *Liberalismo politico* rintraccia nel contesto della Riforma le radici del processo politico e istituzionale che la proposta rawlsiana vorrebbe difendere. Forse l'idea di Rawls, qui, è che la storia delle nostre democrazie abbia permesso il sedimentarsi di idee e interpretazioni delle pratiche e degli ordinamenti liberali delle quali una teoria politica accettabile dovrebbe fornire una ricostruzione. Come concezioni filosofiche, dunque, «liberalismo politico» e «giustizia come equità» hanno forti elementi di originalità, *ma* soltanto perché (e nella misura in cui) riescono a darci una esposizione più convincente di altre delle tradizioni morali e politiche delle quali *già* facciamo parte.

secondo Rawls, dipende dalla loro *adesione convinta* a una visione del mondo, e dalla loro *certezza* riguardo alla correttezza delle soluzioni a loro disposizione per dilemmi metafisici ed etico-morali:

durante le guerre di religione gli uomini non avevano dubbi sulla natura del sommo bene, o sul fatto che l'obbligo morale si basasse sulla legge divina; ritenevano di conoscere tali cose con la certezza della fede, poiché in esse li guidava in tutto e per tutto la teologia morale. Il loro problema era invece come fosse anche solo possibile una società fra persone di fede diversa⁴⁹⁹.

Dal punto di vista di persone del genere, cioè, l'idea che una concezione metafisica, religiosa, o in qualche modo «comprensiva» della vita umana abbia una rilevanza «solo relativamente a un certo contesto storico e culturale», o che una certa scelta individuale fondamentale sia legata «soltanto all'autenticità di una specifica esistenza», è totalmente *inintelligibile*. I credenti del mondo moderno rawlsiano aderiscono di certo alle più varie teorie epistemologiche, pratiche e ontologiche. Ma sono accomunati dall'intuizione che per quesiti riguardo alla verità o alla correttezza normativa esista «una sola risposta corretta», che è in qualche modo accessibile agli esseri umani, sebbene il suo contenuto non dipenda dal fatto se essi la conoscono effettivamente. Eppure, una volta che siano entrati in un confronto con altri al fine di convincerli, i parlanti di fedi opposte si rendono conto della natura radicalmente fallibile delle proprie argomentazioni, così come di quelle altrui - una consapevolezza che include l'idea di una distinzione di principio fondamentale tra la capacità di convincimento di un argomento e la sua correttezza, così come della difficoltà di separare effettivamente il primo aspetto dall'altro nel corso della discussione. Per questo il dissenso che caratterizza il «pluralismo» moderno è inaggirabile - duraturo e prevedibile, e tuttavia *conflittuale*, refrattario a una lettura *pacificata*: «il liberalismo politico inizia prendendo sul serio la profondità assoluta di questo inconciliabile conflitto latente»⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 12.

⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 13.