

Elena Fabrizio

LA PROSPETTIVA COMUNICATIVA TRA RAGIONE, ETICA E PRASSI STORICA

Se la prospettiva tracciata dalla teoria della comunicazione ha contribuito negli ultimi trent'anni ad avviare il pensiero filosofico in direzione di una riflessione più consapevole e responsabile sull'agire etico-politico, J. Habermas è stato certamente colui che, non senza certa caparbia sistemica, ha quasi interamente dedicato i suoi sforzi teoretici per riformulare, in termini radicali, la connessione di ragione, etica e prassi storica. La vastità e grandiosità della sua opera impongono una certa cautela nella scelta dei percorsi interpretativi. Si cercherà di ripercorrere un itinerario trasversale che riesca a fornire in maniera adeguata il senso di quella connessione, all'interno di quell'inversione di rotta che Habermas crede di aver contribuito ad avviare nella filosofia del nostro tempo.

1. *Ragione, critica, emancipazione.*

Alla radice di tale progetto vi è, innanzi tutto, il tentativo di recuperare un rinnovato fondamento normativo di ragione. Tensione già presente in quel programma teorico, che vede il giovane Habermas ripercorrere, in chiave antipositivistica e antiscientistica, la genesi formativa del moderno concetto di ragione, allo scopo di rivitalizzarne la capacità di porsi nei termini di una *ragione decisa* e impe-

gnata¹. In quest'ottica, la separazione epistemologica tra il conoscere e il valutare propria della metodologia positivista – che già Horkheimer e Adorno contestavano per la conseguenza di produrre un appiattimento metodologico sui «fatti», sui quali la teoria non potendo incidere realmente si limitava a legittimare dogmaticamente l'esistenza² – non può che provocare, secondo Habermas, un immiserimento della ragione che viene privata della sua istanza critica contro il pregiudizio, il dogmatismo, l'ideologia³. Per aver spezzato il legame con il processo di formazione del genere umano⁴, la metodologia scientifica ha imposto tre limiti: alla conoscenza, per averla identificata e circoscritta a quella empirico-sperimentale, e alla ragione, per aver ridotto le sue capacità all'uso di regole logico-formali, rendendola, di conseguenza, incapace di una discussione *razionale* sui problemi pratici⁵.

Per modificare questa situazione è noto come Habermas si sia impegnato nella formulazione di una teoria con «efficacia pratica», intesa a portare avanti l'*interesse* della ragione all'emancipazione, all'autonomia dell'agire, alla liberazione dal dogmatismo⁶: solo una ragione decisa e impegnata, che abbia ad interesse questo obiettivo, può anche cercare di raggiungerlo. A tal fine egli si è appellato ad una visione illuministica di teoria, dove «nella controversia tra critica e dogmatismo la ragione prende partito»⁷.

In quest'ottica è con Fichte che la ragione, per liberarsi dal dogmatismo, si scopre come capacità pratico-produttiva che va al di là delle regole della logica e presuppone un atto originario di libertà: l'io assume la qualità morale di una volontà all'emancipazione⁸. Solo una

¹ Cfr. J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società* (1963), tr. it. di A. Gajano, Il Mulino, Bologna 1969, p. 390.

² M. HORKHEIMER, *Teoria Critica. Scritti 1932-1941*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, voll. 2, vol. II, pp. 108-9; T. W. ADORNO, "Sociologia e ricerca empirica" (1969), in AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, tr. it. di A.M. Solmi, Einaudi, Torino 1972, pp. 83-103.

³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 389.

⁴ Su questo punto cfr. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse. Con il "Poscritto 1973"* (1969) tr. it. di G. E. Rusconi e E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 9.

⁵ J. HABERMAS, "Epistemologia analitica e dialettica" (1963) in AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 153-187, p. 170.

⁶ J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., p. 390.

⁷ *Ivi*, p. 388.

⁸ Su questo punto cfr. anche l'*excursus* contenuto in *Conoscenza e interesse*, cit., pp. 204-206.

ragione in cui il *conoscere* non è separato dal *volere*, realizza il livello di maturazione che consente alla riflessione di pervenire alla falsa coscienza. Nella critica del dogmatismo, e poi dell'ideologia (Marx), la ragione si identifica, quindi, con la decisione per la razionalità, la ragione vuole ciò che è razionale⁹. In queste riflessioni che maturano all'interno del quadro categoriale fornito dalla originaria, poi abbandonata, «teoria degli interessi della conoscenza», Habermas si richiama all'«esperienza dimenticata della riflessione»¹⁰: solo la riflessione, assunta metodologicamente nel procedimento conoscitivo prima in Hegel poi in Marx, quindi l'autoriflessione fenomenologica, può rendere trasparente a se stessa la propria *connessione genetica*, e ricollegare il processo conoscitivo alle dimensioni della vita. L'uso dell'autoriflessione consente di scorgere l'interesse per l'autonomia dell'io e per la libertà come un interesse che diviene attivo *nella* ragione stessa, come un interesse emancipativo della ragione¹¹.

Quest'interesse all'emancipazione, che Habermas crede di poter rintracciare all'interno della genesi formativa della ragione moderna, è sostenuto, in una prima fase, da una teoria che si appella ad una critica diretta ad interrompere il dominio ideologico della tecnica e quello di un sistema politico-burocratico che blocca una partecipazione attiva degli agenti sociali. Se in quest'impostazione iniziale l'idea dell'emancipazione assume principalmente una rilevanza politica¹², successivamente tale idea penetra nei fondamenti di una teoria che si estende all'intero processo di formazione che è, innanzi tutto, di natura morale. Si tratta pur sempre e ancora di un interesse alla *Mündigkeit*, ad uscire fuori dallo stato di minorità etico-politico.

⁹ J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., pp. 392-397.

¹⁰ J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 3.

¹¹ *Ivi*, p. 208.

¹² In questa direzione si vedano le analisi sulla sfera pubblica in *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) tr. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2002 (che traduce la nuova edizione tedesca del 1990 ampliata da una *Vorwort*); le indagini sul ruolo della politica nella società tecnologica in *Teoria e prassi nella civiltà tecnologica* (1968), tr. it. parz. di C. Donolo, Laterza, Bari 1969. Cfr. anche le più recenti riflessioni contenute in *Fatti e norme. Contributi ad una teoria del diritto e della democrazia* (1992), tr. it. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 426-34, il saggio *Further Reflection on the Public Sphere and Concluding Remarks*, in C. CALHOUN (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge and London, Mit Press 1992, pp. 421-461, 462-480.

Quest'istanza etica si consolida e prorompe nel pensiero di Habermas nel momento in cui il tentativo di ripensare la ragione moderna si aggancia all'analisi del linguaggio, quale strumento filosofico e categoria interpretativa di una ragione che, non potendo più contare su un sostegno ontologico e metafisico, deve poter comprendere e spiegare la prassi della socialità umana. Dal dialogo libero dal dominio deriveranno, infatti, sia l'idea dell'accordo razionale, cioè della verità e della giustizia, sia un'identità dell'io *formata nella reciprocità*¹³. Solo se si dimostra questa socialità costitutiva, l'originaria idea habermasiana di emancipazione universale può trovare il suo senso e anche la sua concreta possibilità. Questo programma, vastissimo e problematico, sfocia nella elaborazione teoretico-pratica della ragione comunicativa.

2. La conversione post-metafisica sul linguaggio.

Se da una parte è sembrata anomala questa conversione sul linguaggio, su quella corrente della filosofia analitica che nasce come tentativo di destrutturare la ragione moderna e le sue pretese, dall'altra è anche stata viepiù criticata la correttezza interpretativa con la quale Habermas elabora la nozione di linguaggio che risale a quella tradizione¹⁴. In entrambi i casi si è trascurato che l'intenzione di fondo del pensiero habermasiano doveva consolidarsi nella possibilità di ricondurre ad un'unica radice tanto la nuova idea di ragione, quanto la nuova idea di socialità linguisticamente ripensata. Non a caso, analizzando il significato *pragmatico* del linguaggio, Habermas ne ha privilegiato essenzialmente l'aspetto *normativo*, non solo perché, in questo modo, può configurarsi quale nuovo terreno su cui recuperare le istanze della ragione moderna, della connessione tra critica e fondazione razionale, bensì anche perché l'assimilazione del linguaggio alle condizioni normative in cui si realizza investe e trasforma la stessa idea di ragione.

Socialità, critica e fondazione sono perciò sintetizzate nell'interpretazione del linguaggio come comunicazione linguistica, se si sceglie d'intendere il linguaggio come *azione*, laddove fondamentali

¹³ J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella civiltà tecnologica*, cit., pp. 55-56.

¹⁴ Cfr. S. MAFFETTONE, *Critica e analisi. Saggio sulla filosofia di J. Habermas*, Liguori, Napoli 1980.

non sono i contenuti di ciò che si comunica, ma la *modalità* attraverso cui ciò avviene¹⁵. La comunicazione linguistica del parlare ordinario non è fatta primariamente o solo per comprendersi, ma anche per iniziare relazioni interpersonali; anzi, è sulla base di quale relazione interpersonale si sceglie che diviene comprensibile ciò che si comunica. In questo senso la comprensione non è il semplice comprendere, essa implica l'intendersi, «la comunicazione linguistica "serve" all'intesa»¹⁶, «il fine dell'intesa consiste nel realizzare un *accordo* che termini con la reciprocità intersoggettiva della mutua comprensione e della conoscenza condivisa, della fiducia reciproca e della concordanza vicendevole»¹⁷. Tale accordo si fonda sulla base del reciproco riconoscimento di pretese di validità criticabili che chiunque voglia partecipare ad un discorso, cioè voglia parlare, deve necessariamente sollevare. Pretesa che il contenuto di ciò che dice sia comprensibile, vero, corretto, veridico. Con il concetto di pretesa di validità si entra in una questione cruciale per la comprensione del fondamento normativo della ragione comunicativa e della socialità che essa veicola.

In primo luogo la pretesa di validità entra in azione solo se è diretta ad un ascoltatore che può assumere una posizione critica, di accettazione o rifiuto, rispetto a ciò che con quella pretesa si intende dire. Il senso e la natura delle pretese di validità consistono, infatti, nella possibilità che possano essere adempiute, cioè *verificate* in base al sapere e alle istanze critiche di chi le solleva, e dunque vuole farle valere, e di chi le accetta o respinge. *Adempimento* significa che possono essere *criticate* e quindi devono venire *fondate* in base a *ragioni*, una critica che è una verifica della loro pretesa universalità, che si può quindi compiere solo nella comunicazione aperta e pubblica, nel discorso¹⁸.

In secondo luogo, la relazione interpersonale che con essa si genera (l'atto linguistico), è vincolata dall'*impegno* che chi parla sia di-

¹⁵J. HABERMAS, *Was heißt Universalpragmatik?* (1976) in J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 398-404.

¹⁶J. HABERMAS -N. LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale?* (1971), tr. it. di R. Di Corato, Etas Kompass, Milano 1973, p. 40.

¹⁷J. HABERMAS, *Was heißt Universalpragmatik?*, cit., p. 355.

¹⁸J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien* (1973), in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., pp. 159-160.

sposto non solo a aderire agli obblighi di fondazione e giustificazione per ciò che dice, ma anche ad assumere come *vincolante* il risultato dell'accordo raggiunto (di rinunciare ad un'affermazione se si rivela la sua falsità, di seguire un consiglio se ci si trova nella stessa posizione dell'ascoltatore)¹⁹.

Si è detto comunicazione aperta, pubblica, illimitata²⁰. Il contesto che fa da sfondo non ha, infatti, un carattere contingente e accidentale, esso è razionale e ogni intesa è reale se dà prova di sé in un consenso razionale, quello che risulta dalla specificazione delle determinazioni della «situazione linguistica ideale»²¹. In questa situazione, tutti i partecipanti sono messi nella condizione di provocare comunicazioni, fornire contributi, sostenere e motivare pretese di validità, esprimere intenzioni e sentimenti, di pensare realmente ciò che dicono, in modo tale che l'esercizio della critica e della fondazione si regga sullo sforzo cooperativo della ricerca dell'argomento migliore e dell'intesa reciproca. Se vogliamo raggiungere un'intesa non possiamo fare a meno di presupporre questa situazione di radicale eguaglianza linguistica; essa è «già sempre» compiuta, sebbene di fatto non si dia e non si identifichi con nessuna situazione linguistica fattuale, ma noi sappiamo quando una comunicazione fattuale non soddisfa le condizioni di simmetria, perché in ogni consenso illusorio e quindi distorto poniamo a suo fondamento normativo il concetto di un consenso libero e razionale: l'intesa è un concetto con implicazioni normative implicitamente note ad ogni parlante.

Se si vuole prescindere dalle difficoltà di questi assunti habermasiani, in particolare dal nesso tra razionalità, consenso, verità che Habermas ha con il tempo ridimensionato, senza però modificare quello tra razionalità, consenso, giustizia che dal primo dipende, è possibile evidenziare gli apporti a cui giunge la prospettiva comunicativa nella connessione che in essa si pone tra ragione, etica e prassi storica.

Nella prima fase di questo progetto la funzione orientativa della teoria in riferimento ai problemi pratici viene individuata nel chia-

¹⁹ J. HABERMAS, *Was heißt Universalpragmatik?*, cit., pp. 428-35.

²⁰ Secondo quanto Apel è andato ricostruendo nel suo concetto di «comunità illimitata della comunicazione», cfr. K.O. Apel, *Comunità e comunicazione* (1973), tr. it. parz. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

²¹ J. HABERMAS -N. LUHMANN, *op. cit.*, p. 49.

rimento riflessivo e consapevole che può avvenire solo quando «si sono realizzate, nell'ampio pubblico dei cittadini, le condizioni istituzionali per discorsi pratici»²², quindi di un contesto di giustizia discorsiva (ma non solo discorsiva) entro il quale poter realizzare il processo di formazione libera e collettiva della volontà. Finché questa realtà non si realizza la teoria può mantenere ancora il suo nesso con la prassi muovendosi criticamente verso il chiarimento delle deformazioni e distorsioni della comunicazione.

In una seconda fase, tale progetto, orientandosi in direzione di un'analisi formale e pragmatica dei presupposti universali della comunicazione, si riconfigura entro le categorie di una scienza ricostruttiva che ricostruisce, appunto, sul piano teoretico-concettuale, le strutture fondamentali della comunicazione alle quali ogni parlante fa implicito riferimento nel discorso. Essa fa uso della riflessione in quanto la consapevolezza di quei presupposti avviene in via riflessiva, ed è trascendentale in quanto dimostra che le condizioni universali, necessarie e normative, della comunicazione sono inevitabili anche per chi le neghi, poiché per negare alcunché si devono implicitamente presupporre o rendere operative²³.

In questo senso tale analisi, con la sua impostazione, almeno nell'intenzione, descrittiva, sembrerebbe lasciare irrisolto, come molti hanno sostenuto, il problema della critica rischiaratrice che la critica dell'ideologia poneva come suo obiettivo primario. La teoria si riferisce alla ricostruzione di anonimi sistemi di regole, circoscrive la riflessione a momento metodologico che serve a portare sul piano del concetto quelle regole, sganciandola in questo modo dall'autoriflessione critica che libera dall'ideologia²⁴.

²² J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., p. 31.

²³ Su questo punto che costituisce l'apporto decisivo di Apel alla fondazione trascendental-pragmatica dei presupposti dell'argomentazione cfr. *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in K.O. APEL (a cura di), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1975 pp. 10-173; *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des "kritischen Rationalismus"*, in B. KANITSCHKEIDER (a cura di), *Sprache und Erkenntnis*, Amoe, Innsbruck 1976, pp. 55-82.

²⁴ Che il legame tra ragione, illuminismo ed emancipazione andrebbe smarrito viene sottolineato per esempio da Th. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge 1978, pp. 100-102 e da D. HELD, *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1980, p. 329.

Se ciò è vero in riferimento alla considerazione che, per Habermas, una filosofia post-metafisica non può più presentarsi nella forma di una teoria normativa e affermativa di ciò che è giusto e bene²⁵, dall'altra parte non può passare in sordina il contributo radicalmente nuovo di una prospettiva che individua e *sposta* il momento della critica nello spazio autentico della sua formazione, che è quello etico-morale, e poi politico, della comunicazione. L'analisi del linguaggio serve ad individuare l'ambito *reale* della critica, che è quello dei soggetti che discorrono assumendo implicitamente la possibilità di essere criticati per quello che dicono o fanno e di dover dar conto del tribunale del pubblico ascolto e del consenso universali. Come Habermas afferma, «il punto di vista critico non può mai essere migliore di quello di un partner nella comunicazione»²⁶. L'analisi ricostruttiva non è più *immediatamente* critica perché questa tensione è da cercare direttamente nel soggetto socializzato che *compie* la critica, e nel discorso quale luogo in cui si realizza la completa individuazione, liberazione, emancipazione, attraverso un arricchimento reciproco di punti di vista. Poiché l'istanza della riflessione viene recuperata sia sul piano della ricerca dello scienziato, che in quello del processo formativo di questa socializzazione, l'interesse all'emancipazione continua ad essere il motivo propulsore della ricerca avendo ora acquisito il procedimento discorsivo attraverso cui realizzare quell'interesse.

3. *Identità, riconoscimento, intersoggettività.*

Come ciò possa avvenire è qualcosa che la teoria non può decidere aprioristicamente e tuttavia, nella intrinseca dipendenza tra socialità e discorso (*Rede-Diskurs*) che Habermas sintetizza nella definizione del «riconoscimento intersoggettivo», viene indicata una via feconda, qualora tale definizione si presti ad essere ricondotta ad una problematica più ampia, che investe la stessa formazione del-

²⁵ J. HABERMAS, "Entgegnung" in A. HONNETH-H. JOAS (a cura di), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt 1986, pp. 327-405, p. 396

²⁶J. HABERMAS, "On Systematically distorted communication", *Inquiry*, 13, 1970, pp. 205-218, p. 206.

l'individuo e della sua autonomia²⁷. Anche in relazione a questo tema, procedendo verso un allargamento-superamento di quelle intuizioni che la filosofia moderna ha poi finito per assorbire nei concetti di Idea, Spirito, soggetto, Habermas recupera l'intuizione hegeliana, secondo la quale l'identità dell'io si costituisce e si forma attraverso il riconoscimento reciproco come *risultato* di un processo di formazione, adattandola al rapporto dialogico del riconoscersi con gli altri, quale fondamento comune dell'esistenza. La stretta dipendenza tra formazione dell'identità e processo di socializzazione, in cui quel fondamento consiste, implica che la formazione della coscienza morale quale momento costitutivo dello sviluppo dell'identità è il prodotto di questo processo di socializzazione.

Per questo motivo Habermas non può accogliere la concezione kantiana della coscienza morale, concepita come «data» e non come *divenuta*, che facendo risultare l'autonomia della volontà da una sincronia prestabilita dei soggetti agenti entro un'intersoggettività senza conflitti, pone alla base dell'universalità delle leggi morali, non un'interazione reale, ma l'azione solipsistica di singoli soggetti auto-sufficienti e certi che le azioni conformi alla legge morale coincideranno a priori con il comportamento morale di tutti gli altri soggetti possibili. Quest'impostazione trascura che, dipendendo dai processi sociali di riconoscimento reciproco, la formazione della persona e della sua volontà, può risultare solo da un'intersoggettività che non è data e fissata a priori, e non da una pura riflessione interiore²⁸. L'io può autoidentificarsi solo localizzando se stesso nelle relazioni con il suo mondo sociale, solo attraverso il riconoscimento reciproco di identità in formazione²⁹. In questo processo l'io viene penetrato dalle strutture sociali, ne interiorizza gli orientamenti di valore, formando le motivazioni che lo mettono in grado di agire in base alle norme. La socialità è costitutiva per l'identità dell'io come suo momento sia formativo sia *espansivo*. Il processo di socializzazione è innanzi tutto un processo morale, nel senso che deve entrare prima *nella coscienza* dell'individuo, per venire condotto in modo consape-

²⁷ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), tr. it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986, voll.2, vol. I pp. 69-70.

²⁸ J. HABERMAS, *Lavoro e interazione* (1967), tr. it. di M. G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 29-30.

²⁹ J. HABERMAS, *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976), tr. it. parz. di F. Cerutti, Etas, Milano 1979, pp. 21-22, 75.

vole, perché l'*autonomia* si realizzi come espansione libera, ma *vincolata*, dell'io; come *autodeterminazione* senza scissione della persona con se stessa e con i rapporti vitali che la reggono; come *emancipazione* cioè rottura delle barriere che offuscano la verità, che inibiscono l'inespresso. Per un pensiero che si è lasciato dietro le spalle l'ontologia e la metafisica, la persona non è un'entità astratta alla quale imputare un'essenza di valore. La persona è la sua *genesì* e si costituisce nei processi di formazione sociale *coestensivi* con la crescita e individuazione della propria identità. L'individuo chiuso nella sua essenza monologica è per Habermas non concepibile, oltre che non indagabile³⁰.

La formazione razionale della volontà, sebbene abbia un esito di carattere politico, esige, dunque, una preparazione al livello prepolitico, attraverso quei momenti di autonomia e dipendenza, reciprocità e distacco, protezione, dedizione, compassione, resistenza che caratterizzano le relazioni intersoggettive attraverso esperienze di convivenza amichevole³¹. L'intersoggettività comunicativa si riferisce a quella forma tipicamente umana che nell'ottica di Habermas sopravvive al conflitto attraverso le sue stesse forze genetiche. L'idea hegeliana della riconciliazione della scissione, ritorna nella forma di una conflittualità che è possibile superare attraverso le condizioni dell'intersoggettività comunicativa. In questa possibilità sempre aperta di riconciliazione si è voluto vedere il tratto idealistico o anche ingenuo del pensiero habermasiano: il progresso etico-politico dell'umanità come *insito* nei potenziali dell'intersoggettività linguistica può apparire come un kantismo rivisitato in chiave hegeliana, che pone sul piano puramente regolativo la sintesi riconciliatrice³². Ciò è

³⁰ Per un approfondimento del concetto sociale di persona al quale Habermas ha dedicato sempre più attenzione, si rimanda al saggio *Individuazione tramite socializzazione*, in J. HABERMAS, *Il pensiero postmetafisico* (1988), tr. it. di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 184-236.

³¹ Su questo punto cfr. J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, p. 152.

³² Cfr. A. WELLMER, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1986, pp. 101-102; S. BENHABIB, "The Methodological Illusions of Modern Political Theory", *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 1982, pp. 47-74, p. 69, S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986, p. 315; J. M. BERNSTEIN, *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, Routledge, London-New York 1995, p. 54.

corretto nella misura in cui questo tratto idealistico non venga sganciato dalla prassi nel quale può trovare respiro: il *già sempre* nostro necessario presupporre le condizioni normative dell'argomentazione rivolta all'intesa, sebbene non postuli la fine del conflitto, poiché il conflitto si genera dalla socialità, consente all'individuo, che in essa si forma, di trarre da questa sua stessa condizione di socialità forme di azione capaci di un superamento del conflitto. La *Verständigung* habermasiana è certo, in quest'ottica, la condizione principale della quale le persone dispongono per progredire verso una costruzione sempre più umana della vita sociale.

4. Istanze e problemi della ragione comunicativa.

Per comprendere questo punto, occorre specificare brevemente in che senso l'assimilazione del linguaggio alle condizioni normative investe e trasforma la stessa idea di ragione, come si è detto.

La ragione comunicativa assume l'eredità e la normatività della ragione moderna, ma solo dopo aver portato a compimento quel «mutamento di paradigma» (questa la fortunata espressione di Apel), in cui il punto di riferimento epistemologico non è più il soggetto solitario, ma la *relazione intersoggettiva* d'individui *già socializzati* comunicativamente e che si riconoscono reciprocamente. Questo mutamento deve maturare attraverso una critica alla ragione moderna, senza radicalizzarla per decostruire rimanendo nell'*indeterminato* (la deriva post-moderna)³³. Se la ragione moderna «incentrata sul soggetto» è il prodotto di una concezione del sapere solo come sapere di qualche cosa nel mondo oggettivo, come prodotto di un soggetto solitario che in base ad esso orienta le proprie rappresentazioni e azioni, allora questa concezione della razionalità e del sapere cade nel momento in cui il sapere viene commisurato alla capacità di individui *imputabili* che *nell'interazione* si orientano verso pretese di validità universali e criticabili. In questo senso Habermas afferma che la critica *costruttiva* al paradigma della ragione moderna «diagnostica non un troppo, bensì un troppo poco di ragione»³⁴. La ragione comunicativa comprende, infatti, un concetto

³³J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), tr. it. di Emilio Agazzi ed Elena Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 311.

³⁴*Ibidem*.

più ampio di ragione. Essa soddisfa il contenuto normativo della modernità rispecchiando, da una parte, il fatto tipicamente moderno che gli orientamenti razionali si differenziano secondo questioni di verità, giustizia (e gusto), che seguono rispettivamente una logica propria, e dall'altra, garantendo l'unità della ragione attraverso l'*unità procedurale*, attraverso il procedimento dell'adempimento argomentativo delle pretese di validità che è lo stesso per tutte le sfere. Certo, si tratta di una ragione che si può cogliere solo su questo piano formale, ma si tratta anche di una ragione che ha completamente debellato il "purismo" kantiano perché le azioni comunicative si nutrono del mondo della vita e dipendono sempre dalle concrete e individuali prese di posizione verso le pretese di validità. I momenti dell'ideale e del reale, che nella filosofia della coscienza si trovano come sdoppiati senza alcuna mediazione e comunicazione, vengono recuperati come momenti che si intrecciano e implicano reciprocamente.

Il moderno paradigma della filosofia della coscienza sarebbe, quindi, secondo Habermas, fallito in quanto non ha dimostrato in che modo la modernità debba «attingere la propria normatività da se stessa, per rendersi conto di se stessa»³⁵, non ha risolto le scissioni se non assorbendo l'intero in uno dei due poli, il soggetto o l'oggetto, l'ideale o il reale, in un'unità fittizia che ha cessato di interessarsi del mondo e dell'uomo, interesse che pure aveva costituito il nucleo della sua riflessione originaria. Con il paradigma comunicativo, invece, l'«orizzonte del moderno si sposta» e riprende vigore il «progetto incompiuto della modernità». Che la prospettiva comunicativa elaborata da Habermas sia riuscita in questo compito è un problema ancora aperto, ma su cui è possibile tentare di dire qualcosa se si considera non solo la teoria dell'agire comunicativo in quanto tale, bensì lo sbocco di questa nella «teoria del discorso morale» che si può ritenere l'esito più coerente e nello stesso tempo più problematico di questo programma. Il legame troppo immediato che una teoria dei vincoli linguistici, se anche così è possibile definirla, pone tra discorso, intesa, socialità, tolleranza, condivisione, integrazione, democrazia, fino ad un cosmopolitismo della cittadi-

³⁵ *Ivi*, p. 7.

nanza fedele ai principi della costituzione³⁶, rende la prospettiva comunicativa nei suoi stessi principi al contempo troppo forte e troppo debole.

Troppo forte, in quanto la costruzione habermasiana dell'agire comunicativo poggia su un ideale di consenso già libero da interessi particolaristici, egoismi e giochi di potere; e, qualora realmente lo fosse, sarebbe troppo debole. L'agire comunicativo, infatti, si alimenta di potenziali aggregativi autonomi che hanno poca influenza sul potere politico e su quello economico, se non nella forma passiva di una «colonizzazione» - di un'interferenza della logica sistemica nel mondo della vita - da cui può difendersi, ma non modificare. Se il sistema dell'integrazione sociale che crea solidarietà passa attraverso il linguaggio comunicativo rivolto all'intesa, l'integrazione funzionale di stato e mercato passa attraverso il linguaggio strategico e strumentale del potere e del denaro³⁷. Si tratta di universi separati e paradossalmente incomunicabili. In questa prospettiva, anche la democrazia dibattimentale³⁸, che Habermas propone, è uno slancio troppo forte, emarginato all'interno di una sfera pubblica, che per quanto attiva e incisiva, non può di fatto modificare il sistema³⁹.

Simili ambivalenze sembrano presenti anche nella teoria del discorso morale.

Se il discorso è la «condizione dell'incondizionato»⁴⁰, condizione senza alternative della possibilità che qualcosa sia riconosciuto uni-

³⁶ Cfr. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996), tr. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 155-158, *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (1998), tr. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, pp. 49-50.

³⁷ Cfr. *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, pp. 697 ss.

³⁸ Cfr. *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 233-248.

³⁹ Sulla riduzione della democrazia a funzione di contenimento delle interferenze colonizzanti degli imperativi sistemici sugli ambiti del mondo della vita, cfr. la *Nachwort* in *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit. Per un panorama critico cfr. L. BACCELLI, *Praxis e Poiesis nella filosofia politica moderna*, Milano, Angeli, 1991, pp. 234-35; L. BACCELLI, "Elementi kantiani nella filosofia politica contemporanea", in A. FABRIS-L. BACCELLI (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica»*, Angeli, Milano 1989, pp. 131-138, p. 137; M. OSTINELLI- V. PEDRONI (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Angeli, Milano 1992; S. PETRUCCIANI, "Il moderno nella "Teoria dell'agire comunicativo" di Jürgen Habermas", *La Rivista Trimestrale*, 3-4, 1987, pp. 143-68; G. BOLTE, "Dalla coscienza della crisi alla teoria della comunicazione", *Almanacchi Nuovi*, 1, 1996, pp. 123-37.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 323-324.

versalmente come valido (vero o giusto)⁴¹, esso è anche la condizione della validità normativa, dell'incondizionatezza, universalità e categoricità, del dover essere delle norme. Certo, l'identificazione della validità normativa con «l'approvazione di tutti gli interessati quali partecipanti ad un discorso pratico»⁴² è di nuovo problematica come quella prima sottolineata tra consenso, razionalità e verità. Tuttavia, anche in questo caso, occorre preliminarmente limitarsi agli apporti teoretici di un'identificazione con la quale si cerca di togliere fondamento all'arbitrio individualistico o a forme teoreticamente legittimate di decisionismo etico e relativismo, e si vuole conservare, in senso forte, l'universalismo morale di derivazione kantiana. Se il discorso morale è il luogo della critica e della fondazione riferite a norme, e quello in cui la socialità è in atto, la validità di una norma morale non può avere altro fondamento che il consenso universale. Se la validità dipende da ciò che *tutti* potrebbero *vole-re*, se tutti si riferisce a coloro che possono essere limitati dall'osservanza universale della norma, se il vincolo si impone solo ad una volontà autonoma che accetta con cognizione ciò che è per tutti vincolante⁴³, allora solo nel discorso morale gli individui possono prendere coscienza, attraverso la riflessione critica e la fondazione razionale, di quali siano i loro bisogni veri, universali e rispettosi della socialità, e quindi i loro doveri.

Quest'impostazione così radicale e innovativa, viene in un certo senso irretita, laddove Habermas crede che la giustizia e la lealtà e quindi l'universalità di ogni consenso normativo possa essere in definitiva garantita da quelle «supposizioni idealizzanti», insite nei presupposti universali del discorso, da quell'universale scambio di ruoli, da quel trasferimento ideale nella situazione di tutti coloro che sarebbero toccati dall'esecuzione di una norma che il discorso morale impone, *in virtù della sua stessa forma*, in maniera costrittivamente trascendentale⁴⁴. Che questo "postulato" non faccia che porre più problemi di quanti ne intenda risolvere, ricadendo all'interno di

⁴¹ Su questo punto oltre al già citato *Wahrheitstheorien*, cfr. *Entgegnung*, cit., p. 367, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 323.

⁴²J. HABERMAS, *Etica del discorso* (1983), tr. it di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 103.

⁴³J. HABERMAS, *Teoria della morale* (1991), tr. it. di V. Tota, Roma-Bari, Laterza 1994, p. 54.

⁴⁴ *Ivi*, p. 10, p. 62.

quel formalismo astratto che pure intendeva superare, è qualcosa di cui forse Habermas è consapevole, nel momento in cui dopo aver insistito sul carattere puramente formale e trascendentale dei presupposti dell'argomentazione (parità di trattamento, accesso pubblico al discorso, ecc.), è disposto a riconoscere in essi, ma non senza esitazione, prima un contenuto etico, ma non morale⁴⁵, cioè non obbligante in senso morale⁴⁶, poi un contenuto morale⁴⁷, identificando poi questo contenuto con le idee di giustizia e di solidarietà⁴⁸. La cautela con la quale Habermas introduce queste varianti deve essere ricondotta alla circostanza che poiché i presupposti dell'argomentazione sono gli stessi sia per il discorso pratico (giustizia) che per quello teoretico (verità), qualora fossero intesi nel senso di qualità morali si insinuerebbe nella ragione comunicativa un primato della ragione pratica che un pensiero post-metafisico non potrebbe giustificare. Tale ragione rischierebbe di essere interpretata come un valore da scegliere, quindi non più universale, mentre invece è lo stesso fondamento del nostro pensare⁴⁹. Per evitare questo fraintendimento la ragione comunicativa rimane ferma ad una posizione ambigua. Da una parte in quanto Habermas la interpreta come post-metafisica, essa non può individuare alcun dover essere morale, può solo indicare come intrascendibile un procedimento argomentativo attraverso cui coloro che argomentano fondano quel dover essere, e in definitiva giungono a *conoscere* che cosa devono fare, senza però che sia dato loro comprendere in che senso un dovere fondato debba essere anche incondizionatamente voluto. Dall'altra la ragione comunicativa è certa che in quel procedimento vige un'idea regolativa la cui «reale attuazione appartiene all'idea stessa»⁵⁰. In quanto rimane stretta in questa ambiguità la ragione comunicativa finisce per non accogliere o compiere pienamente il con-

⁴⁵ Si veda su questo punto la nota polemica con Apel, per il quale, invece, i presupposti del discorso godono di uno status di categoricità morale, in J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 92-97, *Teoria della morale*, cit., pp. 193-207.

⁴⁶ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 102-104.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Teoria della morale*, cit., p. 99.

⁴⁸ *Ivi*, p. 161.

⁴⁹ Cfr. la nota *Replik auf Einwände* (1980), in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, cit., pp. 488-539; *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, cit., p. 229; *Teoria della morale*, cit., pp. 136-142.

⁵⁰ J. HABERMAS, *Teoria della morale*, cit., p. 161.

tenuto normativo della modernità, se non al prezzo di concedere al formalismo e proceduralismo di questa ragione il carattere di un'interpretazione storica di determinati contenuti sostanziali⁵¹, delle idee di libertà, autonomia, giustizia, solidarietà, che sono divenute storia degli uomini, e che sono presenti nella struttura del discorso morale nella forma di presupposti inevitabili e di cui essa è, appunto, solo una *specificazione* storica, ma con pretese universali.

Se la teoria rinuncia ad ogni pretesa normativa⁵² e descrive una prassi interpretando come le cose sono e non come dovrebbero essere, non può evitare il paradosso nel quale s'incorre quando è costretta a riconoscere che «i discorsi sono come isole nel mare della prassi»⁵³, forme improbabili ed esigenti di comunicazione. Se i discorsi, com'è evidente, non caratterizzano normalmente la prassi, a quale prassi fa riferimento una teoria solo descrittiva?

Affinché la socialità comunicativa non resti irrigidita in questo realismo, ma neanche in quella forma di trascendentalismo che sembra direttamente conseguire dal fatto di averla circoscritta e sacrificata all'interno di soli vincoli linguistico-trascendentali, la teoria del discorso morale dovrebbe potersi prestare a nuove aperture. Affinché i discorsi non rimangano tali, non possono darsi solo *naturaliter*, occorre che siano anche consapevolmente *voluti*. Questa istanza di volontà non può trovare sostegno nell'attuale teoria del discorso di Habermas⁵⁴, perché sebbene essa spieghi che la formazione razionale della volontà avvenga *nel* discorso, *il* discorso come tale con i suoi principi non dipende dalla nostra volontà⁵⁵, esso è come le kantiane categorie dell'intelletto qualcosa che non possiamo evitare e di cui al limite possiamo fare solo un cattivo uso. In questo modo la dimensione storica che Habermas pure riconosce come contenuto

⁵¹ Su questo punto si veda la critica di S. BENHABIB, *op. cit.*, pp. 306 ss. e quella di A. HELLER, *Oltre la giustizia* (1987), tr. it. di S. Zani, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 313 ss.

⁵² Cfr. J. HABERMAS, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici* (1999) tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 313-326.

⁵³ J. HABERMAS, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, p. 324, *Replik auf Einwände*, cit., p. 500, *Etica del discorso*, cit., p. 117.

⁵⁴ In questo senso è stato notato che se Habermas colma il divario tra *Sein* e *Sollen*, lascia aperto quello tra *Sollen* e *Wollen*, cfr. S. BELARDINELLI, "Discorso e prassi", *Fenomenologia e società*, 4, 1984, pp. 32-44, p. 39.

⁵⁵ In questo modo l'etica del discorso finirebbe col poter essere interpretata come una morale senza pretese filosofiche e politiche, cfr. W. REESE-SCHÄFER, *Jürgen Habermas*, Frankfurt-New-York 1994, pp. 63-66.

sempre mutevole e pluralistico dei discorsi razionali, come accoglimento e apertura verso le differenze di punti di vista quali apporti di volta in volta fondamentali alla costruzione di un mondo morale universale⁵⁶, quella dimensione, appunto, non penetra nei fondamenti della teoria⁵⁷. Questa rimane perciò bloccata nell'*impasse* di un naturalismo trascendentale⁵⁸ privo di quella spinta regolativa in base alla quale poter auspicare che maturino «le condizioni istituzionali per discorsi pratici», le condizioni in base alle quali il discorso aperto, pubblico e illimitato si presenti come un'istanza morale da promuovere e tutelare nella concreta prassi storica.

⁵⁶ Si vedano le più recenti riflessioni su questo punto in *L'inclusione dell'altro*, cit, pp. 15-60 e in *Verità e giustificazione*, cit. pp. 265-309.

⁵⁷ La necessità che la teoria di Habermas si completi con una «teoria dell'uomo come libero ed eguale», è stata segnalata tra gli altri da E. BERTI, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, pp.65-70.

⁵⁸ Cfr. su questo punto la posizione in cui Habermas pone la trascendentalità del discorso entro il tentativo di detrascendentalizzare la filosofia di Kant, in *Verità e giustificazione*, cit., pp. 181-222. Sulla necessità di un fondamento non dogmatico o naturalistico si è espresso costantemente Apel nei suoi confronti critici con Habermas, cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das problem des übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 103-53; *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, tr. it. di V. Marzocchi, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 189-235.