

Morale e diritto nel dialogo di civiltà

Fondamenti epistemologici dell'intesa per una
giustizia interculturale

INDICE

I CAPITOLO. Residualità problematiche nell'etica della comunicazione.

Universalismo e declinazione etnocentrica

Introduzione	pag. 8
1. Per un progetto di inclusione dell'altro. Profili di fondazione della morale in Jürgen Habermas	» 11
1.2. Kant, oltre Kant. Verso un'etica del discorso	» 16
1.3. Etica del discorso e principio di universalizzazione	» 24
2. Sospetto di etnocentrismo nell'etica del discorso. Il particolarismo della visione delle immagini del mondo	» 27
3. Azione comunicativa e trascendentalismo. Il problema della il problema della razionalità	» 37
3.1. Mondo della vita e mondi della vita. Atomica delle "Etiche del discorso"	» 46
4. Stock of knowledge e costruzione culturale	» 51
5. Epitaffio della post-convenzionalità	» 57
6. Il volto bifronte del trascendentalismo habermasiano	» 62

7. Lo spettro del fonocentrismo nella metafisica della presenza	» 66
7.1. Assenza e iterabilità nella scrittura. La negazione del performativo in Jacques Derrida	» 72
8. Contestualismo ed emancipazione razionale	» 77
8.1. La critica dell'ideologia	» 79
8.2. Autorità della tradizione e pretesa di universalità ermeneutica in Gadamer	» 86

II CAPITOLO. Per un'etica della comunicazione interculturale

Introduzione	» 97
1. Oltre l'essenzialismo culturale	» 99
1.1. Prigionieri di civiltà	» 104
1.2. La mentalità del colonizzato	» 112
2. Un universalismo storicamente illuminato: compromesso e ragioni vernacolari	» 117

III CAPITOLO. Neutralità dell'idea di giustizia: pluralismo e diritto

Introduzione	» 126
1. John Rawls: posizione originaria e velo d'ignoranza	» 130
1.2. Equità e principi di giustizia	» 140
1.3. La stabilità della teoria della giustizia	» 146

2. La critica comunitaria al neutralismo liberale	» 153
2.1. Identità e soggetto del possesso: una critica alla concezione rawlsiano liberale della persona	» 159
2.2. Impersonalità come cifra della neutralità liberale	» 166
3. Liberalismo politico e revisione della questione della stabilità	» 174
3.1. Razionalità e ragionevolezza: il consenso per intersezione	» 181

IV CAPITOLO. La giustizia plurale tra fatti e norme

1. Liberalismo politico e priorità dei diritti. Una “critica” in famiglia	» 189
2. Introduzione al concetto di potere comunicativo e sfera pubblica in Habermas	» 202
2.1. Cooriginarietà di diritti soggettivi e diritto oggettivo	» 208
2.2. Superamento della tensione tra diritti umani e sovranità popolare: cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica	» 211
2.3. Complementarità di morale di ragione e diritto positivo	» 216
2.4. Legittimazione discorsiva e sistema dei diritti	» 221
3. Discorso, diritto e potere	» 225
3.1. Questioni pragmatiche, morali ed etico-politiche nel processo di produzione giuridica	» 229
4. Discorsi ristretti versus discorsi non ristretti: una nuova articolazione del tema della neutralità	» 235

**V CAPITOLO. Riconoscimento e lotta per l'autoaffermazione. Diritti culturali o
inclusività democratica?**

- 1. Lotta per il riconoscimento negli scritti jenesi di G.W.F. Hegel** » 240
- 1.1. L' intersoggettività nella psicologia sociale di J.H. Mead** » 246
- 1.2. Violenza, privazione di diritti e umiliazione. Dalla
declinazione deteriore del misconoscimento alla reazione attiva** » 251
- 1.3. Dignità e riconoscimento: amore, diritto e solidarietà in
Axel Honneth** » 254
- 2. Politica dell'identità o politica della differenza. Il
riconoscimento nel pensiero di Charles Taylor** » 263
- 2.1. Cecità alle differenze e misconoscimento. Un altro liberalismo** » 269
- 3. Oltre il paternalismo dello stato liberale: "riconoscimento"
dell'autonomia civica e patriottismo costituzionale** » 273

I CAPITOLO

Residualità problematiche nell'etica della comunicazione.

Universalismo e declinazione etnocentrica

Introduzione

La mia riflessione origina dalla convinzione della insufficienza dell'articolato giuridico istituzionale come criterio eccentrico di mediazione e risoluzione delle vicende interculturali.

Credo che il percorso giuridico incroci a mezza altezza dinamiche interindividuali di dialogo e scontro, a volte assai cruento, che lo precedono e lo condizionano grandissimamente. La "cosa diritto" infatti, innerva la consapevolezza sociale della stabilizzazione delle aspettative normative, non prima d'aver reperito le necessarie risorse simboliche nei mondi di vita.

Istanze etiche, morali e pragmatiche conferiscono forma e struttura agli ordinamenti giuridici, orientandone così il senso e la direzione.

In questo capitolo intendo indagare, pertanto, gli aspetti problematici della interculturalità, nella loro dimensione pregiuridica e morale, convinto che non basti la forza degli eserciti acuartierati nelle caserme a presidio dei precetti giuridici a scongiurare la violenza dei conflitti identitari e culturali.

I problemi di tipo etico oggi non possono più essere congetturati senza tener conto della natura post-metafisica e pluralistica delle società moderne.

Un'etica universale della comunicazione deve fare i conti con la dirompente complessità culturale delle moderne città democratiche. È dunque necessaria una consapevolezza del meticcio linguistico e culturale che percorre i mondi della vita, sospinto da sempre più pervicaci processi di mondializzazione, spostamento delle persone, delle merci, globalizzazione dei mercati e delle economie.

Le pagine che seguono, ripercorrendo alcuni luoghi fondamentali del pensiero habermasiano, tenteranno di riarticolare la pretesa universalità dell'etica del discorso, assicurandola dall'insidia eurocentrica ed affrancandola dal sospetto d'una pretensività colonialistica o assimilatoria.

Il punto di vista morale, ove voglia coltivare per sé l'ambizione all'universalità, deve ricusare formulazioni contenutistiche od anche proceduralistiche che traggano validità alla luce di una specifica tradizione culturale, ed aprirsi al registro normativo di mondi vitali differenti ed orizzonti simbolici altri.

Bisogna pensare un'etica entro la quale sia dato tenere in perenne seppure instabile equilibrio istanze di universalità morale e rivendicazioni etico-particolaristiche, profili di razionalità ed istanze vernacolari, di guisa da decretare l'accoglimento vero delle richieste molteplici di riconoscimento individuale che s'avanzano a reclamare quote di rispetto e stima sociale¹.

Riassumere le specificità culturali e biografiche nell'ambito dell'etica del discorso, elidendo la supponente autonomia razionalistico-eurocentrica, vale infatti a riconciliare l'universalismo dei principi regolativi ed il contestualismo dei mondi storico-culturali, a tributare al discorso pratico generale un' universalità per nulla aliena alla dimensione cognitiva dei parlanti.

¹ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

“Sarebbe un errore imperdonabile [...] pensare all’interculturalità in termini di irenica cancellazione delle differenze e delle specificità individuali di persone e collettività come resa fatale ai riduzionismi tanto delle uniformità razionalistiche quanto dei fanatici fondamentalisti religiosi”², poiché all’ombra di ciascuna pretesa riduzionistica riemergerebbe assai presto la parabola etnocentrica ed il disprezzo per le differenze.

L’etica interculturale della comunicazione pur apprezzando, dunque, la singolarità storico-culturale come condizione di insolubile autenticità entro cui si costruiscono le biografie individuali di ciascun parlante, tende al perseguimento di una universalità morale inscritta nella relazionalità comunicativa dei soggetti sociali.

La mediazione dialogica tra attori afferenti ai diversi mondi della vita od anche a medesimi mondi sociali eticamente complessi genera una normatività comprensiva non omologabile agli intendimenti kantiani ed illuministici. Mi riferisco alla possibilità dell’ apprendimento culturale come esito ultimo e indefinito della competenza comunicativa dei parlanti che avvinca irriducibili posizionamenti simbolico culturali e posizioni normativo-universalistiche, sgombrando il campo da pretese trascendentali di affermazione emancipativa dei parlanti rispetto ai contesti socio-culturali entro cui vivono.

Qui non si vuole affatto escludere ex ante che vi siano istanze emancipative sempre più convincenti e consolidate ad animare i processi di apprendimento morale, soprattutto entro le mura delle moderne società occidentali, si intende però render conto della complessità simbolica delle molteplici dottrine

² G. Cacciatore, *Universalismo senza arroganza*, in *Reset*, 2008 n. 108, pag. 56.

comprehensive che affollano lo spazio planetario, in molti casi avulse dalle dinamiche di razionalizzazione del tipo occidentale.

Si può assumere che la stessa differenziazione tra questioni di vita buona e questioni di giustizia, ovvero il discernimento di discorsi etici e discorsi morali, non abbia conosciuto la medesima sorte ad ogni latitudine, e che per molti sarebbe intraducibile il tentativo di riflettere su modelli geometrici di giustizia, avulsi dalle profonde ragioni vernacolari³.

Nei confronti di quelle visioni delle immagini del mondo non ancora differenziate al loro interno, si avanzerebbe dunque una pretesa meramente assimilatoria allorquando si confinassero entro lo spazio “neutrale” ed angusto della razionalità illuministica, le condizioni uniche possibilitanti dell’intesa morale.

Per un progetto di inclusione dell’altro. Profili di fondazione della morale in Jürgen Habermas

Per fondare proposizioni e rivendicazioni morali è necessario esse abbiano un contenuto cognitivo, ovvero riconoscere in esse un potenziale di ragioni che i parlanti possano operationalizzare nell’ambito di controversie morali. Habermas ritiene che le norme morali non prescrivano soltanto comportamenti conformi, ma che prestino agli attori dei discorsi pratico-generalis anche ragioni convincenti per appianare contese d’azione. In ciò risiede la diversità e superiorità dell’argomentare morale rispetto a forme altre di coordinamento delle azioni, quali le modalità perlocutive dell’argomentazione che mirano a risolvere la insorta

³ Cfr. F. Dallmayr, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, Marsilio editore, Venezia 2010.

conflittualità per via di minacce o sanzioni, espungendo la partecipazione cognitiva dei soggetti coinvolti. La discussione sulla fondazione di obbligazioni morali si pone di seguito alla svalutazione di validità dei contenuti religiosi, che in società non secolarizzate ed arcaiche regolavano la trama della cooperazione e della solidarietà sociale. La mediazione delle relazioni conflittuali nelle società occidentali premoderne trovava infatti nella parola rivelata da Dio nell'ambito delle sacre scritture l'autorità necessaria e sufficiente a regimentare le controversie ed a sancire la validità indiscussa delle ingiunzioni in esse contenute. I comandamenti contenuti nella Bibbia sono espressione della volontà di un onnipotente che è al contempo "Dio creatore" e Dio di salvezza", il quale osserva e giudica imparzialmente le condotte di vita dei fedeli tributandone le sorti extramondane: "La giustificazione soteriologica dei comandamenti morali fa d'altro canto appello alla giustizia e alla bontà di un redentore che alla fine della storie mantiene le sue promesse di salvezza (subordinate a una condotta di vita morale e rispettosa della legge). Egli è al contempo giudice e salvatore delle anime. Alla luce dei propri comandamenti, Dio giudica la condotta di vita di ciascuna persona misurandone i meriti"⁴. Non diversamente per altre religioni e forme di vita particolari, i precetti morali restano immedesimati in interpretazioni metafisico-naturalistiche del mondo, entro le quali le questioni di giustizia non s'affrancano dalle totalizzanti visioni della vita buona.

⁴ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002, pag. 21.

Ciascuno ha un doppio rapporto con Dio, per un verso come appartenete alla comunità di credenti, per l'altro come soggetto individualizzato che a Dio direttamente si rapporta. Tale doppiezza genera al contempo verso gli altri consociati sentimenti di solidarietà e giustizia. "Quale membro dell'universale comunione dei credenti io sono solidaristicamente legato all'altro come ad un compagno, come a "uno dei nostri". Quale insostituibile individuo, invece, devo all'altro quel pari rispetto che è dovuto a "uno qualsiasi" di quegli insostituibili individui che si aspettano un giusto trattamento"⁵. Con l'emergere delle società multiculturali e moderne, ed il crollo della visione cattolica come metrica unica di riconduzione ad unità della complessità dei mondi di vita, le obbligazioni ed i comandamenti morali perdono la base ontoteleologica di fondamento convenzionale.

La prospettiva morale extramondana, oramai orfana di Dio, è indotta ad un mondanità intersoggettiva. Ciò è ancor più evidente ove solo si osservi come le questioni religiose vengano dequotate nelle nuove città democratiche, e degradate a mere faccende private e personali. Il pluralismo delle visioni delle immagini del mondo in seno alle società moderne dunque impone, alla latitudine habermasiana, una trama morale disarticolata dalle vicende etiche o religiose, che possa rivendicare la capacità fondativa intramondana di regole generalmente accettate ed universalmente vincolanti. Ad ogni modo la validità di regole morali non può più essere ricondotta al ruolo salvifico di un redentore, ma ricercata entro un livello postmetafisico di fondazione. "Ciò significa che essa *a*) sul piano metodologico deve rinunciare al punto di vista divino; *b*) sul piano dei contenuti non può più ricorrere a nessun

⁵ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 22.

“ordine della creazione” o “storia di salvezza”; c) sul piano teorico-strategico non può più servirsi di concetti metafisico-sostanziali che precedano il differenziarsi logico degli enunciati illocutivi. Ancorché privata di tutte queste risorse, la filosofia morale deve giustificare il senso cognitivo di validità intrinseco ai giudizi e alle prese di posizione morali⁶.

Le ragioni epistemiche scaturite dalle dottrine religiose devono ora trovare la via di una ragionevolezza intersoggettivamente condivisa; solo il dispiegamento della volontà e della ragione dei partecipanti a discorsi morali può infatti darsi come elemento genetico di legittima produzione normativa. Habermas distingue quattro modalità differenti di fondazione dei discorsi morali: il non cognitivismo forte; il non cognitivismo debole; il cognitivismo debole ed il cognitivismo forte.

Il primo sostiene che dietro i giudizi morali non si celino altro che atteggiamenti soggettivi. Secondo Stevenson, infatti, i giudizi morali vengono impiegati non per descrivere fatti ma per influenzare gli interlocutori. Gli enunciati morali sono strumenti di pressioni psichica ed emotiva, essi modificano gli atteggiamenti degli attori mediante il meccanismo della suggestione e “non facendo appello a forze di cui si è consapevoli”, di guisa che “almeno di regola l’ascoltatore non è cosciente dell’influenza psichica esercitata dalle espressioni morali”⁷.

Tra queste teorie Habermas include lo stesso utilitarismo, poiché anch’esso riconduce i discorsi morali a semplici preferenze individuali, benché rette dal criterio catalizzatore del computo delle utilità.

⁶ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 23.

⁷ R. Alexy, *Teoria dell’argomentazione giuridica*, Giuffrè Editore, Milano 1998, pag. 36.

L'utilitarismo si presta assai male alla giustificazione e fondazione morale, poiché implementando l'aspetto pragmatico dei vantaggi perseguibili individualmente mediante l'azione finisce per espungere i profili di normatività intersoggettiva. Secondo il non cognitivismo debole invece, nelle sue due varianti della filosofia morale scozzese e del contrattualismo, "giudizi e prese di posizione s'illudono di essere fondati oggettivamente, ma in realtà esprimono semplicemente motivi giustificabili in base a una razionalità strumentale"⁸.

La tradizione del cognitivismo debole, che si riferisce ad Aristotele e Kierkegaard, d'altro canto scorge valore epistemico nelle pratiche di autocomprensione di una determinata forma di vita. Valore cognitivo è dunque attribuito a ciò che è buono per noi, tuttavia, dice Habermas, "anche qui la concezione intuitiva della giustizia cade vittima di una revisione. Vista dall'interno delle prospettive (sempre storicamente particolari) di una certa concezione del "bene", la giustizia riferita ai rapporti interpersonali si presenta come "un" valore tra i tanti (comunque sottolineato), e non come quel criterio per giudizi imparziali che è indipendente dal contesto"⁹.

Infine il cognitivismo forte, nel quale si iscrive la filosofia morale kantiana, si grava dell'onere della ricostruzione razionale del punto di vista morale. Qui l'orizzonte storico si pone solo come elemento ipotetico di una teoria morale che punta alla fondazione di approdi morali imparziali ed alla rigenerazione di categorie normative oramai deprivate di principi di fondazioni trascendentali.

⁸ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 18.

⁹ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 18.

1.2. Kant, oltre Kant. Verso un'etica del discorso

La ragione strumentale si pone come categoria fondamentale di regolazione della ragion pratica nell'ambito del pensiero empirista. Ciascuno si orienta ad agire sulla base di ragioni meramente pragmatiche, scaturenti dalle proprie preferenze, dalla soddisfazione del proprio interesse. I motivi razionali che orientano l'azione non hanno un vero e proprio coefficiente epistemico, non sostengono determinati giudizi ed opinioni ma dettano regole di prudenza e di abilità dell'agire in vista del conseguimento di un fine ed un interesse soggettivo. La filosofia morale scozzese pensa i sentimenti morali come collante solidaristico che avvince le società. Sentimenti di approvazione disapprovazione, di simpatia ed antipatia regolano secondo Hume il campo dell'interazione morale. Non è affatto irrilevante la soddisfazione prodotta negli altri per il tramite della nostra benevolenza, la disponibilità e la simpatia prestata a terzi come moltiplicatore di orgoglio e piacere, tanto quanto la disapprovazione ed il rifiuto come agente performativo dell'offesa e del disconoscimento. Le ragioni pragmatiche, mosse dai sentimenti, hanno dunque una consistenza morale ed una capacità socio-integrativa dell'affidamento reciproco. Habermas sostiene che tale approccio guadagni credito solo entro comunità solidaristiche quali la famiglia piuttosto che in società primordiali come il vicinato, laddove nell'ambito di aggregati sociali diversificati e complessi i sentimenti perdono gradatamente capacità aggregatrice, qui la reciprocità tra prestazioni e ricompense si fa sempre più opaca mano a mano che degrada il vincolo solidaristico. Nei confronti di soggetti terzi, estranei ai contesti sociali

elementari, infatti la regolazione pacifica di relazioni esige una metrica niente affatto scontata, mediata da una ragione trasversale e non più soltanto di gruppo, infatti “ Tutte le volte che nasce un conflitto tra un concreto legame di benevolenza e un astratto imperativo di giustizia, la teoria normativa deve spiegare in che senso sia razionale – per gli appartenenti al gruppo – *subordinare* la propria lealtà per i familiari a una solidarietà con estranei”¹⁰. Il contrattualismo invece intende la morale come medium di regolazione nell’orizzonte di relazioni commerciali. Esso mutua dalla categoria giuridica del diritto soggettivo l’interesse del singolo, elevandolo a figura primigenia nell’ambito delle relazioni di giustizia, trasponendo la morale “dal piano dei doveri a quello dei diritti”¹¹. L’accordo intersoggettivo, anch’esso trasposizione del contratto di diritto civile, racconta l’intersezione delle volontà individuali e pragmatiche, cui per i soggetti razionali è conveniente ed opportuno aderire. Il contratto si fa categoria morale per mezzo dell’adesione di tutti i partecipanti alla procedura contrattuale, entro la quale matura l’aspettativa di una stabilizzazione delle relazioni sociali, prossima alla ponderazione degli interessi di ciascuno. Invero osserva Habermas, il contrattualismo suscita almeno tre ordini di obiezioni. In primo luogo, osta alla fondazione di una morale universalistica, volta al riconoscimento del pari rispetto universale, la sovrapposizione delle vicende giuridico-politiche e di quelle morali. Infatti, la prospettiva contrattualistica include all’alveo dei soggetti legittimati alla prestazione solo quanti siano in grado a loro volta di effettuare una controprestazione accollandosi degli obblighi,

¹⁰ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 27.

¹¹ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 28.

escludendo soggetti economicamente non apprezzabili e scarsamente solvibili. Inoltre la prospettiva contrattualista non sorregge da sola la fondazione delle obbligazioni morali, essendo il patto un mero momento sincronico di convergenza di interessi, destinato a cedere non appena sorgano interessi soggettivi più appetibili e con esso confliggenti. In ultimo, l'empirismo tout court non rende ragione dei processi di interiorizzazione dei sentimenti di colpa e vergogna conseguenti all'inottemperanza dei contegni attesi e dei precetti morali statuiti. Senza una maturazione interiore dell'obbligo, inteso come intima ragione motivante all'azione, non può darsi ravvedimento personale. Meno che mai è immaginabile regimentare la categoria della cattiva coscienza nell'ambito dell'autopunizione poiché non può darsi alcun motivo razionale che la imponga ai soggetti. Dunque se da un lato "sentimenti morali di simpatia e antipatia non sembrano in grado di produrre una fondazione razionale rispetto-allo-scopo dei doveri, dall'altro lato ogni fondazione contrattualistica dell'orientamento normativo non sembra poter produrre (retrospettivamente) sentimenti di disapprovazione interiorizzata [...] L'empirismo classico non rende giustizia a questo fenomeno, in quanto toglie di mezzo le ragioni epistemiche. E alla fine non riesce a spiegarci, solo sulla base delle preferenze, la forza obbligante delle norme morali"¹². Tutt'altro genere di questioni si pongono per quanto concerne la teoria morale in seno alla tradizione aristotelica. La ragion pratica non risponde più alla logica della massimizzazione del risultato in vista dello scopo ma diviene essa stessa elemento cognitivo di contemperamento delle volontà individuali. Si inverte

¹² J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 29.

dunque la relazione tra volontà e ragione: la libertà si esprime nel riconoscimento di un vincolo nei riguardi della conoscenza intuitiva, ovvero dei contenuti cognitivi di un sapere sociale intersoggettivamente condiviso. La riflessione pratica origina dalle esperienze sociali di una determinata forma culturale nella quale si acquisisce il vocabolario valutativo. Ciò che è intuitivamente oggetto di conoscenza, il Know-how intersoggettivamente condiviso, costituisce la prospettiva entro cui maturano riflessioni valutative e normative.

I membri della comunità utilizzano le risorse etiche per definire le questioni della vita buona, per orientare le proprie condotte di vita in una prospettiva di lunga durata, e per rischiarare la prospettiva del proprio progetto di vita in comunità. Il modo in cui ciascuno comprende se stesso è inscritto nella tradizionale forma di vita entro cui si è gettati e che si condivide da sempre intersoggettivamente: l'autocomprensione del soggetto non è possibile se non a partire dall'orizzonte valoriale del noi¹³. In altri termini il neoaristotelismo, in antitesi al modello unitario di ragione che anima la cultura moderna, ha perorato la causa della contestualità e pluralità delle forme di razionalità. Gadamer, come vedremo, assegna alla tradizione aristotelica il ruolo di paradigma idealtipico del sapere pratico, convenendo che l'uomo si approssimi all'universale solo a partire dalla concretezza della propria situazione particolare. Egli capitalizza la distinzione aristotelica tra *phronesis* ed *episteme*, *praxis* e *poiesis* ritenendo che il sapere morale, a differenza di quello teoretico e pratico-tecnico, non sia un patrimonio di cui l'uomo disponga e che vada soltanto applicato alle situazioni concrete,

¹³ C. Taylor, *Sorgenti dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.

piuttosto un sapere indeterminato e flessibile che non è determinabile se non a partire dalle situazione che si accinge a regolare; dirà infatti Gadamer che “l’uomo non dispone di se stesso come l’artigiano dispone della materia su cui lavora”¹⁴. Alasdair MacIntyre ritiene che l’illuminismo abbia prodotto una catastrofe sul piano morale, enfatizzando il ruolo del soggettivismo etico e deprivando la morale della propria base fondativa. Egli paragona la nostra fase storica a quella epigonale dell’impero romano, ed auspica l’avvento di un predicatore, che come San Benedetto allora, redima dal decadimento del relativismo individualistico. MacIntyre ritiene che l’illuminismo, dequotando ciascuna forma di autorità, abbia rivendicato per l’individuo l’esclusività della competenza fondativa morale. Ciò in sfregio all’etica delle virtù, l’etica inscritta nella tradizione e nei valori tramandati della comunità, così come descritta da Omero ai tempi delle città stato, ed entrata in crisi già dalla caduta dell’impero romano¹⁵. Dunque un’etica della virtù, un’etica solidaristica, si impone onde scongiurare l’individualismo imperante al nostro tempo, “l’individualismo etico è infatti disarmato di fronte ai problemi delicatissimi di bioetica (la nascita e la morte) e di etica ambientale, che richiedono impegni di gruppi, di comunità, miranti ad interessi non parziali, non individuali”¹⁶. “I limiti del punto di vista etico, tuttavia, si manifestano non appena entrano in gioco questioni di giustizia: nella prospettiva etica, infatti la giustizia è ridotta a un valore come tutti gli altri” infatti “finché consideriamo gli obblighi soltanto da un punto di vista etico, resta impossibile

¹⁴ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Trad. it. a cura di Gianni Vattimo, Fratelli Fabbri, Milano 1972, pag. 367.

¹⁵ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1993.

¹⁶ N. Abbagnano, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea* Vol. 4*, a cura di Giovanni Fornero, Utet, Torino 2007, pag. 869.

fondare una priorità *assoluta* del giusto sul bene (ossia quel tipo di priorità esprime in maniera adeguata la categoricità dei doveri morali)”¹⁷. Dunque, osserva Habermas, la omessa iscrizione del rapporto tra giusto e bene in un ordine ben acclarato di priorità, esclude la possibilità di immaginare una concezione neutrale della giustizia. Ciò non è privo di conseguenze, ed anzi “renderebbe assai difficile equiparare giuridicamente le visioni del mondo all’interno di società ideologicamente pluralistiche”¹⁸. Il cognitivismo forte, iscritto nella tradizione kantiana, assume che una legge morale è valida quando potrebbe essere accettata da ciascuno, nella prospettiva di chiunque. Solo le leggi universali riescono nel tentativo di assicurare l’eguale soddisfacimento nell’interesse di tutti, “così per assumere il punto di vista morale, una persona deve riflettere in veste di legislatore democratico se la prassi che discenderebbe dalla generale osservanza della norma ipotetica potrebbe essere accettata da tutti i possibili interessati in veste di potenziali colegislatori”¹⁹. Kant definisce libera soltanto la volontà autonoma, interamente determinata dalla ragione, cosicché agisce liberamente soltanto colui il quale sia determinato dalla conoscenza intuitiva di ciò che tutti potrebbero volere. V’è dunque nel kantismo una pretesa di compenetrazione tra volontà e ragione, infatti “soltanto un essere ragionevole ha la facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi, vale a dire secondo principi, cioè con altre parole ha un volontà. E siccome per derivare le azioni dalle leggi è richiesta la ragione, così la volontà non è altro che ragion pratica”.

¹⁷ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 41.

¹⁸ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 41

¹⁹ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 45.

Da questo punto di vista le ragioni etiche, radicate nelle rispettive forme di vita, possono rivendicare una validità soltanto relativa, efficace soltanto tra quanti condividano il medesimo orizzonte simbolico. Le obbligazioni morali, invece, “acquisiscono validità incondizionata o categorica soltanto nel caso in cui derivino da leggi che emancipano la volontà [...] da ogni determinazione accidentale, facendone una cosa sola con la ragion pratica. Queste norme moralmente fondate ci consentono infatti di sottoporre a giudizio critico anche la contingenza di scopi, preferenze e orientamenti di valore che altrimenti determinerebbero la volontà dall'esterno. [...] Solo quando queste situazioni e questi orientamenti siano stati esaminati da un punto di vista morale e si siano dimostrati compatibili con gli interessi e gli orientamenti di valore di tutti gli altri, allora la volontà potrà dirsi libera da ogni determinazione eteronoma”²⁰. Ma siccome una prassi legislativa può essere operazionalizzata soltanto dialogicamente, nell'ambito di una impresa collaborativa volta all'intesa, allora l'impegno monologico rileva un profilo di deficienza individualistico. Infatti Kant attribuisce alla competenza del singolo individuo il processo di autolegislazione da cui origina la volontà libera, incardinandolo nella capacità normativa dell'imperativo categorico. Kant “da per scontato che ciascuno - nell'emettere un giudizio morale – possa mettersi nei panni di chiunque altro soltanto in base alla propria fantasia”²¹.

²⁰ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 46.

²¹ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 47.

Invero il test di generalizzazione non può prescindere da una pratica dialogico-consultiva entro la quale ciascuno, mosso ad assumere la prospettiva di tutti gli altri soggetti coinvolti, orienti la propria azione discorsiva all'intesa. Il discorso pratico razionale dunque, superando il monologismo kantiano, assume la connotazione del «principio di D» secondo il quale “ una norma può pretendere di aver valore soltanto se tutti coloro che possono esserne coinvolti raggiungono (o raggiungerebbero) come partecipanti a un discorso pratico, un accordo sulla validità di tale norma”²².

²² J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Bari 1985, pag. 74.

1.3. Etica del discorso e principio di universalizzazione

Lo sforzo del cognitivismo etico è di pervenire alla definizione di un principio morale di universalizzazione, che Kant faceva corrispondere alla formulazione trascendentale dell'imperativo categorico "agisci secondo quella massima che tu puoi volere, al tempo stesso, che divenga una legge universale"²³. In Habermas il "principio di universalizzazione o principio ponte" rende possibile il conseguimento dell'intesa attraverso un'argomentazione regimentata razionalmente ed ottemperante al conseguimento equitativo di interessi.

La dinamica forte del cognitivismo di Habermas consiste nel superamento del monologismo Kantiano, in virtù del quale il soggetto produce una congettura morale circa la giustezza del caso pratico in condizioni di endogenia ermetica. Allo stesso modo di Kant, anche John Rawls operazionalizza il criterio dell'imparzialità monologica, di modo che ciascuno singolarmente metta mano alla fondazione del precetto pratico. Infatti la considerazione imparziale di tutti gli interessi degli interessi coinvolti è assicurata dalle limitazioni poste alla situazione originaria. Il velo d'ignoranza adombra la consapevolezza della posizione di ciascuno nell'ordinamento sociale, e ciò vale a disinnescare i differenziali di potere ed a garantire eguali libertà ad ognuno²⁴.

Difatti il "principio U", strutturato dialogicamente, prevede che gli interessati debbano argomentare intorno alle questioni morali per addivenire alla norma valida, talché "le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente)

²³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, pag. 123.

²⁴ J. Rawls, *Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

di volta in volta dalla sua universale osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di ciascun singolo, possano venire accettati da tutti gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)²⁵. Tuttavia una norma può dirsi formulata nell'interesse comuni di tutti i soggetti coinvolti soltanto nel momento in cui obblighi "chiunque faccia parte della cerchia degli interessati ad assumere, nell'apprezzamento degli interessi, la prospettiva di *tutti gli altri*"²⁶, ovvero quando si realizzi effettivamente l'universale scambio di ruoli che consente a ciascuno di immedesimarsi nella posizione dell'altro. Dunque ciò che Habermas annovera nei corollari normativi del principio di universalizzazione non è affatto un'intesa tout court, ovvero una sincronica convergenza asimmetrica d'opinioni, bensì la perfetta coincidenza tra le determinazioni di ciascun parlante, quelle di ciascun altro, e di tutti: "l'obiettivo di una libera e collettiva accettazione fissa l'aspetto per cui le ragioni introdotte nel discorso depongono il loro senso di motivazioni meramente relative all'attore per acquisire un senso epistemico dal punto di vista di una considerazione simmetrica"²⁷.

Dal «principio U» risulta, infatti, che chiunque prenda parte a conversazioni morali, può giungere ai medesimi giudizi circa l'accettabilità di una norma. Tutto ciò è reso possibile soltanto espungendo ogni intendimento vernacolare che sia radicato nel contestualismo delle singole forma di vita o nel particolarismo d'ogni biografia individuale, poiché non suscettibili di universalizzazione.

²⁵ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, Laterza, pag. 74.

²⁶ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, Laterza, pag. 73.

²⁷ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 57.

“Soltanto in base a questo punto di vista rigorosamente deontologico della giustizia normativa o giustizia è possibile filtrare, dalle moltitudine delle questioni pratiche, quelle che sono accessibili a una decisione razionale”²⁸.

Ecco dispiegarsi, nell'intenzione, di Habermas un universalismo discorsivo “sensibile all'inclusione dell'altro” ove le argomentazioni oltrepassando, sino ad un punto archimedeo, tutte le forme di vita particolari, s'aprono, nella comunità inclusiva dell'argomentazione, a tutti i soggetti dotati di competenze pratico-linguistiche²⁹.

Il movente del discorso pratico habermasiano è, dunque, la ricerca cooperativa dell'imparziale disciplinamento degli interessi e la rivendicazione cognitiva delle pretese di validità normativa.

Nel suo solco si accampano, come dirò oltre, la controversa ambizione fondazionista del discorso pratico, in quanto categoria del trascendente, ed il suo terribile corollario eurocentrico.

Di là dalla difficile configurazione di una cornice di senso utile a contenere il sospetto di “paralogismo etnocentrico”³⁰, occorrerà invero indagare il portato delle suggestioni del relativismo culturale, avvezze alla deriva della incommensurabilità radicale³¹, nell'ambito delle condizioni di avvio del discorso pratico generale.

²⁸ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, Laterza, pag. 129.

²⁹ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 55.

³⁰ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pp. 87 e ss.

³¹ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 58-68.

Su questo terreno è opportuno dunque misurarsi , partendo dall'analisi delle proposte di fondazione dei discorsi morali e razionali, confrontandone limiti e possibilità, alla luce della declinazione universalista³².

2. Sospetto di etnocentrismo nell'etica del discorso. Il particolarismo della visione delle immagini del mondo

La formulazione del principio morale esige una infrastruttura concettuale assiologicamente stabile, dalla quale inferirlo al pari di una evidenza logica. Da ciò dipende infatti la sua capacità di universalizzabilità³³.

Le categorie dialogiche dell'argomentazione e del discorso fungono in Habermas da elemento prodromico e catalizzatore dell'universalismo normativo: dalle medesime regole del discorso è evinto infatti, in una manifesta circolarità, lo stesso principio di universalizzazione, alla cui spettanza esse trovano legittimazione. Di qui alla fondazione del principio di discorso (D) il passo è breve: “se con ciò si è mostrato come si può fondare il principio di universalizzazione tramite la deduzione trascendentale-pragmatica dei presupposti dell'argomentazione, allora la stessa etica del discorso può venir ricondotta al

³² Circa lo spettro delle opzioni universaliste consultare S. Benhabib, *Un altro universalismo. Sull'unità e diversità dei diritti umani*, discorso presidenziale presso The American Philosophical Association – Wascinton D.C., 29 dicembre 2006. L'autrice propone una tassonomia del predicato dell'universalismo: “ Occorre anzitutto distinguere tra universalismo essenzialista, giustificatorio, morale e giuridico”.

³³ Sulla varietà delle ipotesi di cognitivismo etico rinviamo inoltre a R.Alexy, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Giuffrè editore, Milano 1998, pp. 7-136; L'autore ripercorre le determinazioni più significative del discorso pratico generale, da Hare e Toulmin sino a Perelman, passando per Habermas e la scuola di Erlangen, lasciandosi alle spalle naturalismo, intuizionismo ed emotivismo. Analogamente anche J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pp. 49-85.

principio economico D secondo il quale: possono pretendere validità soltanto le norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico”³⁴.

“L’esigenza di fondare il principio morale non appare irragionevole [...] esprime un’intuizione morale la cui portata è problematica. È vero che soltanto quelle norme d’azione nelle quali si incarnano di volta in volta interessi suscettibili di universalizzazione corrispondono alle nostre idee di giustizia. Ma questo punto di vista morale potrebbe esprimere le particolari idee morali della nostra civiltà occidentale [...]. Sussiste dunque il fondato sospetto che la pretesa di universalità elevata dai cognitivisti per un principio morale da essi privilegiato dipenda da paralogismo etnocentrico. I cognitivisti non possono sottrarsi alla richiesta di fondazione avanzata dallo scettico.”³⁵.

K. O. Apel appresta lo strumentario pragmatico-linguistico, servendosi all’uopo della “contraddizione performativa”³⁶, per il consolidamento ontologico delle norme etiche fondamentali: quando il contenuto proposizionale di un’azione linguistica constativa contraddice il proprio stesso enunciato si commette per l’appunto una contraddizione performativa, ovvero si nega ciò che s’è detto in premessa. Apel, assegna a questo argomento la medesima rilevanza che nella filosofia della riflessione assume l’«io penso» cartesiano.

Lo stesso asserto “*cogito ergo sum*” si presta ad una lampante evidenza performativa ove se ne consideri in opposizione l’enunciato linguistico “*io dubito*”

³⁴Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 103.

³⁵J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 87.

³⁶K. O. Apel, *L’apriori della comunità di comunicazione*, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

d'esistere": in tal caso nell'atto di affermare la propria non-esistenza, il parlante compie un'affermazione di sé nel mondo che è qualitativamente equivalente ad un enunciato dalla forma "io esisto qui ed ora". Dunque sostiene Apel, quind'anche l'oppositore scettico voglia contraddire il principio di discorso, dovrà pur sempre pronunciare il suo dissenso per il tramite di argomenti, di guisa da riconoscerne in fine il valore inalienabile. Chiunque voglia discorrere di cose morali non potrà trascendere o aggirare la propria situazione comunicativa: " Qualcosa che io non posso contestare senza commettere un'effettiva contraddizione, e al tempo stesso non posso fondare deduttivamente senza cadere in una *petitio principii* logico-formale, è uno di quei presupposti trascendental-pragmatici dell'argomentazione che necessariamente si deve aver già sempre riconosciuto, se il gioco linguistico dell'argomentazione deve mantenere il suo senso"³⁷.

Possiamo dunque definire come trascendentali quegli argomenti riferiti ai discorsi, che non sono suscettibili di prova perché non sono conclusioni ma presupposti e che non possono essere sostituiti da equivalenti funzionali. Habermas, diversamente da Apel ritiene che non si possono ricavare principi morali direttamente da un momento di fondazione ultimo, ma che li si debba legittimare soltanto nell'ambito di discorsi pratici³⁸. "Si deve dimostrare come il principio di universalizzazione che funge da regola argomentativa sia implicato dai presupposti dell'argomentazione in genere [...] dunque chiunque si affidi ai

³⁷K. Otto Apel, Op. cit, *L'apriori della comunità di comunicazione*, pp. 72 ss.

³⁸Sul punto si veda il contributo di A. Abignente, *Dalla parola perduta al discorso ritrovato*. Relazione presentata in occasione del convegno "Tra primati e robot" svoltosi presso l'Università di Catania il 9-11 Ottobre 2008.

presupposti comunicativi universali e necessari del discorso argomentativo [...] deve implicitamente sottendere la validità del principio di universalizzazione³⁹”.

Dalla situazione linguistica ideale, ripulita da elementi perlocutivi o perturbativi del discorso, richiedente una distribuzione simmetrica delle opportunità di comunicazione linguistica, Habermas deduce una serie di requisiti o regole che disciplinano: le medesime opportunità per i partecipanti al discorso di porre in essere atti linguistici; di proporre questioni all’attenzione dei parlanti e di problematizzare di volta in volta aspetti della situazione discorsiva non più pacifici; di sottoporre ciascun enunciato alla generale regola di giustificazione; di ottemperare al principio di non contraddizione, di universalizzabilità e sincerità della discussione⁴⁰.

Dalle regole del discorso risulta che un precetto normativo incontrerà il consenso dei parlanti soltanto ove il principio di universalizzazione stesso sia riconosciuto valido in premessa. Ciò sembra segnare l’abbandono della pretesa d’una fondazione trascendental-pragmatica “forte”, ed acclarare uno statuto dell’argomentazione ipotetico e fallibile⁴¹.

Se questo consta l’affrancazione dalla stringenti maglie dimostrative della contraddizione performativa, non vale però ad emancipare la pragmatica habersiana dall’orbita del trascendentalismo⁴². A ben vedere la controfattualità interessa esclusivamente la situazione discorsiva ideale, ovvero quegli elementi

³⁹J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 97.

⁴⁰ Per una ricognizione completa delle regole del discorso pratico si veda R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pp. 149-163; inoltre J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pp. 97-101.

⁴¹ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 103.

⁴² S. Petrucciani, *Introduzione ad Habermas*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 138-139. Si rinvia alla lettura critica qui proposta circa la fondazione del principio “U” e la conseguente formulazione del principio “D”.

normativi della discussione pratica che noi dobbiamo necessariamente anticipare ove mai ci impegnassimo in una impresa discorsiva. Ciò non impedisce però di scorgere la primigenia origine trascendentale delle categorie discorsive dell'agire orientate all'intesa che già s'accampa, ben prima che della situazione linguistica si dia una trama ideale definitiva, in una antropologica natura relazionale-discorsiva dell'essere umano. Habermas ritiene si tratti di una inevitabile funzione sulla quale riposa "l'umanità dei rapporti tra gli uomini"⁴³.

L'argomento del diniego della "possibilità di optare per una uscita a lungo termine dai contesti dell'agire orientato verso l'intesa"⁴⁴ reifica appunto una consapevolezza qualitativamente trascendentale seppure quantitativamente debole, che esclude la mera qualificazione in termini di controfattualità delle categorie dell'intesa⁴⁵, al prezzo di una aprioristica dipendenza da una fonte decisamente eteronoma.

La via dell'alienazione dai contesti del mondo della vita è infatti una scelta autodistruttiva, che si realizza a detrimento del contenuto minimo dell'esistenza, nelle more della deriva schizofrenica oppure nel suicidio; una robinsonata, scrive Habermas, che "non è immaginabile nemmeno come una fittizia disposizione sperimentale"⁴⁶. La scelta stessa tra l'agire regolato strategicamente ed agire

⁴³J. Habermas e N.Luhman, *Teoria della sociologia o tecnologia sociale*, Etas kompass, Milano 1973, pag. 80.

⁴⁴ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 114 ss.

⁴⁵ L'argomento si oppone alla contro argomentazione scettica, con la quale si obietta che la mera sottrazione all'ambito discorsivo contingente vale logicamente a confutare l'intero portato trascendentale del discorso pratico: tal che l'atteggiamento dello scettico coerente, con il quale egli si sottragga all'argomentazione, dispensandosi prontamente dalla disputa discorsiva ed affermando tacitamente la sua posizione, lo assolve di certo dall'accusa di incappare in una contraddizione performativa, ma non è niente affatto suscettibile di affrancarlo dalla prassi comunicativa quotidiana.

⁴⁶ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 111.

comunicativo, infatti, è del tutto astratta ed è ipotizzabile solo dalla prospettiva del singolo individuo.⁴⁷

Qui la trascendentalità habermasiana diviene assai presto un predicato dell'autonomia razionalistica che gli attori comunicativi realizzano nei processi riproduttivi del mondo della vita.

La posizione di Habermas è ambigua poiché quand'anche si dichiara universalista, orientata al perseguimento di una soglia di univocità universale, finisce per ignorare le molteplicità dense degli idiomi culturali che affollano gli spazi vitali.

La forza gravitazionale che muove l'azione comunicativa si fonda infatti sul modello della pragmatica universale di matrice neoilluminista e razionalista che prescrive, alla maniera kantiana, modelli di discorso pratico generale disarticolati rispetto alle inclinazioni umane⁴⁸. A quest'altezza si prospetta, a mio avviso, una pretesa eurocentrica di regolazione dei nessi comunicativi atti al superamento delle singole comunità di discorso, poiché la metrica discorsiva invocata, o descritta, finisce per proporre null'altro che una apologia del pensiero euro-razionalista. Il tentativo di catalizzare i discorsi pratici per il tramite del principio di universalizzazione richiama apertamente il progetto kantiano della *Fondazione della metafisica del costumi*, di articolazione di un'etica universalistica autonoma rispetto alle tangenti ragioni vernacolari. “Il principio morale è formulato in modo da escludere, perché non valide quelle norme che non potrebbero incontrare il consenso qualificato di tutti i possibili interessati. Il principio-ponte che rende

⁴⁷ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 113. Per la declinazione dei concetti di agire strategico ed agire comunicativo si veda J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*. Società editrice il Mulino, Bologna 1984. “Le strutture simboliche di ogni mondo della vita si riproducono ... nelle forme della tradizione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione ... tramite il medium dell'agire orientato verso l'intesa”.

⁴⁸ E. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 16-41.

possibile il consenso deve dunque assicurare che vengano accettate come valide soltanto quelle norme che esprimono una volontà universale⁴⁹ e che siano state prodotte nell'ambito di una procedura formale in cui ciascuno è tenuto fornire ragioni per ogni enunciato che ambisca ad esser riconosciuto come valido⁵⁰. In questo senso la competizione discorsiva intorno all'argomento migliore si scontra con gli approcci etici tradizionali e con le immagini recondite delle idee di bene, sottoponendoli ad una tormentata torsione razionale. "Soltanto lo sganciamento del mondo sociale dalle ovvietà culturali rende inevitabile il problema che riguarda la fondazione autonoma della morale"⁵¹.

Certo Habermas si muove nella consapevolezza della critiche hegeliana nei confronti di Kant – colpevole d'aver arbitrariamente espulso le ragioni etiche dall'orizzonte della morale astratta - ma ciò avviene pur sempre senza alcuna rinuncia sul piano della universalità della pretesa conclusiva, che anzi pare trarre alimento dall'idea regolativa di una emancipazione astrattiva del discorso pratico generale⁵².

A ben vedere dovremmo convenire che il riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità (normativa e non solo) presupponga l'estensione delle modalità discorsive ad argomentazioni e vicissitudini umane altre, indipendentemente dal fatto che possiedano coefficienti omologanti di razionalità o che ad essi anelino.

Le visioni delle immagini del mondo ben potrebbero essere portate al centro della

⁴⁹ J. Habermas , Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 71.

⁵⁰ Si veda la regola del discorso 2.2, la quale dispone che "Chiunque può problematizzare qualunque affermazione.(a) Chiunque può introdurre nel discorso qualunque affermazione. (b) Chiunque può esprimere le proprie opinioni, i propri desideri e i propri bisogni", in R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, pag. 153.

⁵¹ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pp. 172-175.

⁵² J. Habermas , Op. cit., *Etica del discorso*, introduzione alla versione italiana, a cura di Emilio Agazzi, V-XXX.

riflessione normativa piuttosto che pedestremente disarcionate dai discorsi reali. Mi pare inoltre che la procedura di epurazione etica dei discorsi tra civiltà presti il fianco ad alcune notazioni critiche, che già emergono soltanto che si volga lo sguardo all'impianto sociologico habermasiano delineato nell'ambito della *Teoria dell'agire comunicativo*.

Qui il mondo vitale è descritto come un complesso di conoscenze e saperi che i partecipanti utilizzano nei processi di comunicazione orientati alla comprensione e all'intesa, nella modalità di sapere a-problematico; esso viene assunto specificamente ad oggetto della discussione nell'ambito di una "situazione d'azione" e quindi problematizzato, ma mai completamente rimosso⁵³.

La comprensione di un enunciato, esige la definizione comune della situazione d'azione, ovvero la condivisione del quadro normativo e spazio-temporale nel quale l'enunciato stesso si colloca. Possiamo dunque, descrivere il mondo vitale nei termini di tradizione culturale accumulata, e forma linguistica nella quale la prima si sedimenta e alla quale rapporta la propria complessità: la capacità semantica e sintattica di un linguaggio è declinazione della corrispondente complessità culturale.

Il lebenswelt è, pertanto, un non-luogo ove pretese di validità inerenti i concetti di mondo (oggettivo, soggettivo e sociale) vengono sollevate, accolte e respinte nelle more dei processi di comunicazione quotidiana.

⁵³ J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, pp. 697-809.

La riproduzione simbolica del lebenswelt⁵⁴ corrisponde ad una dinamica di differenziazione e dialogizzazione di cultura, società, e personalità (altrettanto indispensabile alla razionalizzazione sociale quanto i processi di riproduzione materiale del mercato e dell'apparato statale burocratico)⁵⁵, niente affatto aliena ad una continuità semantica tra i singoli processi simbolici⁵⁶.

Il percorso logico che guida il discorso pratico generale sulla via dell'universalizzazione presenta dunque vistose, macroscopiche, aporie. Se Infatti, il precetto pratico-morale è, per habermasiana definizione, norma prodotta all'esito d'un processo discorsivo aperto a tutti coloro i cui interessi siano investiti dalle conseguenze ed effetti derivanti dalla sua universale osservanza e se, come ci sembra di dover assumere, le narrazioni degli individui socializzati prendono le mosse, ciascuna nella propria forma di vita, da identità culturali, bisogni particolaristici, scelte etiche, pregiudizi, luoghi comuni ed immagini stereotipate in una qual certa misura intrascendibili, allora il portato di universalizzazione, ovvero il cambio della prospettiva e l'inversione del ruolo, verrebbe in tutto negato, ove non si assumesse, almeno in ipotesi, l'esistenza d'un canale di

⁵⁴ La nozione di mondo vitale integra l'insieme di quelle componenti la cui riproduzione è garantita da processi dell'agire comunicativo: la riproduzione culturale, l'integrazione sociale, la socializzazione degli appartenenti al mondo della vita. La riproduzione culturale del mondo della vita consente la continuità della tradizione e la rappresentazione organica del sapere, ovvero la razionalità del sapere condiviso; l'integrazione sociale disciplina il coordinamento di azioni e mira a stabilizzare le identità dei gruppi; la socializzazione degli appartenenti al mondo della vita garantisce capacità individuali di interazione, prestazioni interpretative e motivazioni per azioni conformi alle norme.

⁵⁵ Riguardo i meccanismi della differenziazione sistemica, i media regolativi dei sistemi autopoietici, le procedure di riproduzione simbolica del mondo della vita si veda a J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*.

⁵⁶ A. Abignente, *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di J. Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003, pp. 30-33.

scorrimento delle informazioni e dei discorsi morali, de-eticizzato e reso cognitivamente autonomo⁵⁷.

Tuttavia ciò pare pregiudicato dal particolarismo delle immagini del mondo che animano i singoli processi riproduttivi dei molteplici mondi della vita, nei quali ciascuno è gettato e coattivamente trattenuto: il paradosso che si genera consiste dunque nel tentativo (discutibile a mio avviso) di omologare l'universalizzabilità dei precetti morali - esito indefettibile del formalismo etico - con il particolarismo delle molteplici narrazioni identitarie.

Asserire nelle more della coordinazione epistemica sin qui descritta, che “nel discorso morale la prospettiva etnocentrica di un determinato collettivo si allarga alla prospettiva complessiva d'una comunità illimitata – cioè di una comunità i cui i membri sappiano mettersi l'uno nella situazione dell'altro, assumendo su di sé la comprensione del mondo e la comprensione di sé coltivata da ciascun altro”⁵⁸ vale, a mio avviso, ad accordare alla totalità del ragionamento pratico generale lo statuto di una pretensività eurocentrica.

Il discorso pratico habermasiano⁵⁹ dunque, alle condizioni date, non adempie al progetto della universalizzazione “oltrepassante la prospettiva di una determinata civiltà”⁶⁰.

Habermas, infatti, osserva che la vita intellettuale europea è dipanata dal dilemma tra la conservazione delle categorie illuministiche e l'abbandono per intero delle

⁵⁷ Sarebbe certo appropriato definire questo profilo evinto di autonomia morale nei termini di “postconvenzionalità”, eppure, ai fini della chiarezza espositiva, sarà opportuno dover introdurre la terminologia e l'argomento postconvenzionale solo successivamente.

⁵⁸ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Edizioni Angelo Guerini e associati S.p.A., Milano 1996, pag. 193.

⁵⁹ Per quanto attiene alla specifica regimentazione del discorso morale, di quello giuridico, etico-politico e pragmatico si veda J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pp.159-230.

⁶⁰ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 123.

medesime, con la conseguente rottura del processo di razionalizzazione delle società moderne. Egli non denuncia alcuna titubanza nell'esprimere il convincimento della irrinunciabilità del progetto europeo della modernità, pure avvedendosi di talune devianze e aberrazioni colonizzatrici e predatorie che la storia gli ha tributato; in fondo, sostiene il nostro, alla civiltà europea vanno riconosciuti tutti meriti conseguiti sul campo delle scienze, della cultura, oltre che del diritto⁶¹.

3. Azione comunicativa e trascendentalismo. Il problema della razionalità

Mi pare opportuno puntualizzare alcune delle riflessioni avanzate in precedenza di guisa da assicurarle all'esposizione che qui mi propongo di condurre sino a luoghi esterni all'etica del discorso, sino ad una riformulazione correttiva ed integrativa che possa, tenuto fermo un qual certo onere comunicativo, condurre al faticoso superamento etico di prospettiva.

Gli oggetti di questa insistente chiarificazione saranno la pretesa controfattualità delle categorie dell'intesa e l'argomento del diniego di uscita dal mondo della vita. Intendo mostrare, ancora una volta, come ciò che Habermas caccia dalla porta finisce poi per rientrare dalla finestra: infatti quella trascendentalità espunta dall'ambito della situazione linguistica ideale, fa ritorno a dettare le condizioni dell'intendersi all'altezza dell'agire razionale comunicativo.

⁶¹ F. Dallmayr, Op.cit., *Dialogo tra le culture*, pp. 79-95.

Come abbiamo già avuto modo di vedere Habermas assume che il principio di universalizzazione sia implicato dai presupposti dell'argomentazione. Questi ultimi, largamente condivisi con Alexy, costituiscono una più o meno estesa mappatura normativa di regole dell'intesa pragmatica che parlanti razionali non possono omettere, ove si impegnino in una coordinazione discorsiva volta all'intesa. Tali regole sono le seguenti:

- Nessun parlante può contraddirsi.
- Ogni parlante, che applichi un predicato F a un oggetto *a*, deve essere disposto ad applicare F a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti rilevanti sia eguale ad *a*.
- Differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati differenti.
- Ciascun parlante può affermare soltanto quello in cui egli stesso crede.
- Chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto di discussione, deve fornire una ragione.
- Ogni soggetto capace di parlare può prendere parte a discorsi.
- Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione
- Non è lecito impedire ad un parlante, tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso, di valersi dei diritti fissati ai punti precedenti⁶².

A questo punto pare sufficientemente chiaro che queste regole vengono concepite con un intento meramente normativo, che soltanto si approssima a condizioni

⁶² J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pp. 97-99; inoltre R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, pp. 149-163.

ideali. Tali regole devono essere effettivamente seguite se si vuole porre in essere un discorso privo di errori. È altrettanto chiaro che queste e queste regole presuppongano e determinino il principio U, così che incorrerebbe in una contraddizione performativa chi fosse nell'atto di negarlo. “Dalle suindicate regole del discorso risulta infatti che una norma discussa può trovare consenso tra i partecipanti se “U” è valido, cioè se tutti possono accettare liberamente quelle conseguenze e quegli effetti secondari che si prevedono derivare, per la soddisfazione degli interessi di ciascun singolo individuo, da un'osservanza universale della norma discussa”.

Per questa via parrebbe fugato il carattere della fondazione ultima, e consolidato l'aspetto meramente ricostruttivo dei fondamenti razionali del conoscere e dell'agire. Sulla scorta di valutazioni analoghe a quelle che precedono, Abignente sostiene “che la teoria habermasiana, all'esito di un processo di de-trascendentalizzazione, viene radicata nell'esperienza pratica della interazione linguistica che assume come sua caratteristica, anzi le è ineludibile, una dimensione *contro-fattuale*”⁶³: di trascendentalità si potrà parlare al più in senso debole, nel senso di un'assunzione confutabile e non a priori, per l'appunto idealizzata.

Abignente afferma che lo stesso principio di discorso, che muove i processi dialogici dell'intesa nell'ambito del Lebenswelt, sia esso stesso un coefficiente normativo, da intendersi non alla maniera dell'a priori kantiano, ma come mera

⁶³A. Abignente, Op. cit., *Dalla parola perduta al discorso ritrovato*, pag. 6.

modalità controfattuale, che deve supporre in condizioni ideali di incontro intersoggettivo con l'altro⁶⁴.

Invero Habermas stesso asserisce - ciò che ho posto di voler ulteriormente chiarire - che allo scettico impegnato a confutare programmi etico-cognitivi si dovrà in ultima istanza prospettare un argomento insormontabile ovvero l'impossibilità d'uscita dal mondo della vita. Qui si tratterà allora di descrivere, seppure sommariamente, le coordinate dell'agire comunicativo e le sue trame riproduttive nell'orizzonte del mondo vitale, per verificare se in definitiva quest'argomento non reintroduca, come a me pare, un momento aprioristico da cui dipendano i corollari dell'eurocentricità del discorso pratico generale.

L'argomento del diniego opposto allo scettico avverso l'uscita dal mondo della vita è adoperato per neutralizzare la strategia dello scettico coerente, che piuttosto che cimentarsi in ardimentose dimostrazioni argomentative circa l'impossibilità di mettere capo a precetti morali validi, si sottragga d'un colpo dalla scena argomentativa non fornendo ragione alcuna. Tuttavia sostiene Habermas, "con il rifiuto dell'argomentazione, ad esempio, egli non può, nemmeno indirettamente, negare di condividere una forma di vita, di essere cresciuto in rapporti di agire comunicativo [...] in altre parole non può sbarazzarsi della prassi comunicativa quotidiana nella quale è continuamente costretto a prendere posizione con un sì o con un no.⁶⁵ Dunque non potendo i soggetti ricusare la loro propria natura comunicativa, dovranno orientarsi all'intesa in base a rivendicazioni differenziate di validità. Neppure è concesso loro di volgere incondizionatamente ad un agire

⁶⁴ J. Habermas, *La condizione intersoggettiva*, Roma-Bari 2007, pp. 41 ss.

⁶⁵ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 111.

strategico in vista di un fine egoistico, poiché questa opzione che pure si offre agli attori sociali, non è che una devianza individuale ed estemporanea la quale non potrebbe che condurre all'isolamento monadico, alla schizofrenia e al suicidio⁶⁶.

Ci spetta ora l'onere di una probatio, al fondo non così diabolica come ci si attenderebbe, atta a verificare il coefficiente di eurocentricità che il nostro ascrive alle categorie dell' agire comunicativo.

Bisognerà in parte anticipare, in parte soltanto accennare per esigenze di economia espositiva, i contesti di operatività dell'agire orientato all'intesa nell'ambito della razionalizzazione del mondo della vita. Posta a monte la distinzione tra agire strategico, cui compete la riproduzione funzionale dei sistemi autopoietici (denaro e potere) ed agire comunicativo, su cui gravano le aspettative di razionalizzazione e differenziazione delle strutture interne del lebenswelt (cultura, società, personalità), Häbermas descrive la divaricazione tra riproduzione simbolica e integrazione funzionale nei termini di una logica evolutiva ineluttabile, che trova nei progressivi aumenti di complessità sistemica inerenti ai rapporti produttivi, un movente della ridefinizione incessante del nuovo equilibrio complessivo di sistema⁶⁷.

Qui l'agire orientato all'intesa lavora come catalizzatore di razionalità sociale nell'ambito di un mondo di vita di per sé già razionalizzato o in via di razionalizzazione. Non va trascurato, infatti, che l'espedito usato per descrivere le dinamiche di implementazione sociale vengono tratte dalla teoria dell'evoluzione degli stadi della coscienza morale di Kohlberg, la quale scandisce

⁶⁶ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 115.

⁶⁷ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo II. Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 752-792.

tre differenti momenti di emancipazione morale del soggetto ovvero: uno stadio preconvenzionale, uno stadio convenzionale ed uno stadio postconvenzionale. A ciascuno di tali stadi è fatto corrispondere un momento della differenziazione sistemica: la parentela come istituzione totale, lo stato come ordinamento politico complessivo, il rapporto di complementarità tra stato e sistema economico⁶⁸.

Habermas afferma che “quanto più vengono differenziate le componenti strutturali del mondo vitale e i processi che concorrono al suo mantenimento, tanto più i nessi di interazione compaiono nelle condizioni di intendersi motivato razionalmente, quindi della formazione di un consenso che poggia in ultima analisi sull’ autorità dell’ argomento migliore”⁶⁹. Se ne potrebbe dedurre che l’ agire comunicativo, nella sua formulazione trascendentale, scopre sempre più nitidamente le sue carte: una modalità d’ azione funzionale alla riproduzione e differenziazione di cultura, società e personalità. A ben vedere tutto ciò non è privo di conseguenze per il percorso che mi sono prefissato di rischiarare ad anzi consente di portare, così mi auguro, nuova linfa al mio intendimento. Se infatti l’ agire orientato all’ intesa, lungi dall’ essere per dir così neutrale, guida i processi della razionalizzazione sociale affrancando gli individui da situazioni arcaiche e premoderne, e se ad esso si attribuisce la trascendentalità di cui ho detto, non si potrà non convenire che esso incorpori una aspettativa di razionalità emancipativa, di cui non può senz’ altro predicarsi l’ universalità, se non a patto di ritenere razionale che ciascun essere umano debba per natura affrancarsi da condizioni di preconvenzionalità sociale o morale.

⁶⁸ J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell’ agire comunicativo II*, pp. 765 ss.

⁶⁹ J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell’ agire comunicativo II*, pag. 739.

Ora non si vede più che posto possa riservarsi alla controfattualità. Poiché se tutta la teoria dell'agire orientato all'intesa riposa su questa determinazione di agire comunicativo, allora la stessa situazione discorsiva ideale ed il principio di universalizzazione che ne deriva, altro non saranno che estensioni discorsive del medesimo principio aprioristico che, caricato di aspettative illuministiche, tutte trae ad esistenza.

Un'ulteriore riflessione può esserci d'aiuto.

Se teniamo fede alle qualificazioni strutturali dell'agire atto all'intesa, ci imbattiamo in una determinazione piuttosto complessa di matrice pragmatica, niente affatto neutrale ad anzi interamente speculare al modello di razionalità che incorpora.

L'azione comunicativa consente un'applicazione del medium linguistico in una modalità tridimensionale, essa infatti fa riferimento a tre differenti concetti formali di mondo: oggettivo, sociale, soggettivo; in essa i parlanti avanzano pretese di validità criticabili che si realizzano riflessivamente mediante il riconoscimento operato con altri e da altri. Ciascun attore impegnato nella comunicazione avanza simultaneamente, in aderenza ai tre concetti formali di mondo, tre differenti pretese: di verità, di validità normativa, di veridicità. Il senso della validità consiste quindi nel meritare il riconoscimento, cioè nella garanzia che nelle circostanze appropriate un riconoscimento intersoggettivo può esser prodotto. Questa tripartizione dà luogo, infine, all'individuazione di tre atti linguistici puri: le azioni linguistiche constative; le azioni linguistiche normative; le azioni linguistiche espressive.

Tutto ciò presuppone, che ciascun parlante possa differire pacificamente le questioni d'un tipo da quelle dell'altro, e che ogni pretesa di validità abbia un suo luogo ed un suo oggetto specifico. Non è dunque ammissibile la sovrapposizione o l'indistinzione tra enunciati di discorso differenti. Ma in questa geometrica separazione di campo già è evidente una certa idea di mondo in cui gli attori sanno ben distinguere ciò che è naturale, da ciò che è soltanto normativo, ciò che è, da ciò che deve essere. In altre parole, il riferimento corre ad un individuo ampiamente secolarizzato che abbia rotto i ponti con l'autorità della tradizione, e che guardi alle stesse questioni di giustizia così come lo scienziato guarda alle vicende delle verità sperimentali.

L'aver assunto una corrispondenza, seppure non perfettamente simmetrica, tra il sapere scientifico o teoretico e quello critico emancipativo o pratico, assegna al secondo una natura non meno razionale del primo⁷⁰. Ciascuno dei saperi ha una sua propria autonomia: le scienze empiriche mirano a formulare accordi su interpretazioni del mondo atte a regolamentare azioni efficaci; le scienze ermeneutiche o critiche occorrono al raggiungimento dell'accordo e della comprensione tra soggetti. Ma entrambe, ciascuna nel proprio gioco linguistico, puntano a soddisfare pretese di validità, conoscitiva o normative poca importa, che colgono nella divaricazione tra soggetto e oggetto lo statuto di ogni competenza conoscitiva e razionale.

Habermas sostiene che le questioni di verità teoretica e quelle di validità pratica abbiano una qual certa continuità, rischiarata dalla medesima natura procedurale del "riscatto discorsivo", e una qual certa discontinuità asserita dal fatto di riferirsi

⁷⁰ J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.

a due differenti idee di mondo, “mondo oggettivo” per le prime, “mondo sociale” per le ultime⁷¹.

La funzione della giustificazione di passaggi logicamente successivi da una asserzione all'altra è svolta, in entrambe, da un “principio ponte” che metabolizzando la complessità dei fatti e dei contributi produce asserzioni universali.

In questa prospettiva il principio di universalizzazione svolge in seno all'argomentazione pratica un ruolo non dissimile da quello che il principio di induzione adempie nell'ambito del discorso teoretico⁷².

Per concludere, si potrà vedere l'agire comunicativo come una categoria etnocentrica, poiché contiene quella cifra di razionalità che sinora abbiamo conosciuto soltanto nell'ambito delle moderne società occidentali capitalistiche. Infatti al suo cospetto le società arcaiche non ancora differenziate – che cioè non abbiano affrontato il decentramento delle immagini del mondo - non possono che apparire sistemi primitivi e irrazionali.

Soltanto in seno alle nostre società moderne, è possibile scorgere la distinzione tra agire comunicativo ed agire strategico, poiché in esse si è consumata la differenziazione tra mondo della vita e sistemi autopoietici.

È ovvio dunque che l'agire orientato all'intesa è il medium di regolazione di un mondo del quale comprende la medesima cifra di razionalità e che mal si adatta a schema della cooperazione tra attori afferenti a mondi della vita differenti.

⁷¹ J. Habermas, Op. Cit., L'inclusione dell'altro, pp. 48-53.

⁷² J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975, pag. 119.

3.1. Mondo della vita e mondi della vita. Atomica delle“Etiche del discorso”

Di rilievo, ai fini della nostra trattazione, l'analisi di R. Alexy circa l'atteggiarsi della situazione linguistica ideale: egli osserva, infatti, che la presunta relazione di equivalenza tra la verità delle proposizioni empiriche e la correttezza delle enunciazioni normative sia asimmetrica, e che la situazione linguistica ideale non contenga alcun criterio di verità⁷³. Invero, Alexy lavora nel tentativo di destrutturare il fondamento trascendentale della teoria del consenso conferendole, invece, una base più opportunamente ricostruttiva e marcatamente controfattuale: “ Il fatto di seguire regole prodotte e di utilizzare le forme argomentative descritte aumenta certamente la probabilità di arrivare ad un accordo nelle questioni pratiche, ma non fornisce né la garanzia che possa essere raggiunto l'accordo su ogni questione, né che l'accordo raggiunto sia definitivo e incontestabile. Ciò dipende dal fatto che soprattutto le regole di ragione [...] sono realizzabili solo in modo imperfetto, dal fatto che non tutti i passaggi sono determinati, e dal fatto che ogni discorso deve essere collegato ad ideali normativi storicamente dati e quindi mutevoli”⁷⁴.

Alexy ritiene che il problema centrale della teoria dell'argomentazione sia quello di ricostruire il nesso che collega la regola di giustificazione di un enunciato normativo con la regola che la precede e la giustifica e sua volta: “ così il

⁷³ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, pp. 82-109.

⁷⁴ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, pag. 164.

comando C “ A deve restituire 50 marchi a B alla fine della settimana” può essere giustificato con il fatto (D), che B ha prestato ad A 50 marchi fino a quella scadenza, in virtù della regola (W): “i prestiti devono essere restituiti entro i termini stabiliti”. Questa stessa regola (W) deve essere di nuovo giustificata, ad esempio attraverso il riferimento a conseguenze primarie e secondarie del rispetto della norma (B). [...] La forza dell’argomento dipende allora dall’accettabilità del passaggio da B a W”⁷⁵. In base all’approccio di teoria del discorso cui si aderisca la giustificazione di norme di secondo, terzo grado e via così assume una connotazione differente. Alexy distingue quattro diverse modalità di giustificazione: il discorso tecnico, empirico, definitorio e pragmatico-trascentale. Il primo concepisce le regole tecniche come mezzi in vista di determinati scopi: “ l’idea della razionalità strumentale [*Zweckrationalität*] forma quindi il fondamento dell’etica costruttivista. Ciò significa che le regole dell’argomentazione razionale sono vincolanti solo per colui che accetta lo scopo dell’etica”⁷⁶. Dunque questa forma argomentativa, elaborata da Lorenzen e Schwemmer, presta bene il fianco all’obiezione di incompletezza nella misura in cui lo scopo stesso resta a sua volta ingiustificato. Ad ogni modo, seppure non si riesca per tale via a giustificare tutte le regole, essa vale almeno a giustificare quelle regole che si pongono a valle della predeterminazione di scopi limitati. Il discorso empirico fa dipendere gli enunciati normativi da premesse razionali. Qui il concetto di razionalità è desunto dall’osservazione dei fatti della prassi quotidiana, tale che gli enunciati che si pongano in continuità con la protasi non

⁷⁵ R. Alexy, Op.cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*. pp. 63-74.

⁷⁶ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pag 112.

possono non dirsi veri o falsi. “ In questo contesto denominare “empirici” argomenti di questo genere si giustifica per il fatto che gli enunciati che descrivono quei fatti non sono normativi, bensì sono enunciati che descrivono norme e risultano di conseguenza empirici”⁷⁷. Ancora una volta però va respinta la pretesa totalizzante di completezza metodologica, pur apprezzandosi l’opportunità pragmatica di servirsi degli esiti del processo di fondazione empirica in via sincronica, ovvero limitata al tempo dell’accettazione del pregresso sostrato normativo.

Altro sistema giustificativo è quello cosiddetto definitorio. Esso muove in direzione dell’argomentazione di Popper, nel tentativo di definire le verità sperimentali attraverso regole metodologiche o convenzioni falsificabili, che necessitano di continua verifica. In tal caso l’atteggiamento razionalista che presiede alle stipule delle regole generali si pone come mero atto arbitrario, alla cui sola spettanza è dato falsificare regole ed esperienze.

Anche in tal caso Alexy non manca di riconoscere una qual certa virtù cognitiva all’argomento, infatti “ esso permette di costruire sistemi di regole completamente nuovi”⁷⁸.

In ultimo il tipo della giustificazione pragmatico-trascendentale di Habermas ed Apel consiste nel mostrare, come abbiamo ampiamente anticipato, la validità delle regole del discorso in dipendenza dalle condizioni di possibilità della comunicazione linguistica e dell’agire orientato all’intesa. In quest’ultimo caso è possibile notare una presupposizione trascendentale di delle regole che presiedono

⁷⁷ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pag. 144, nota 19.

⁷⁸ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pag. 146.

alla giustificazione. Osserva Alexy che il principio di universalizzabilità habermasiano deve supporre la verifica di una genesi critica dei bisogni. “Una norma è capace di generalizzazione se le sue conseguenze primarie e secondarie per il soddisfacimento dei bisogni *chiunque* possono essere accettate da *tutti*. Questa regola deve potersi formulare nel modo seguente: le conseguenze di una norma per il soddisfacimento dei bisogni di chiunque devono poter essere accettate da tutti”⁷⁹. Qui il problema si pone in relazione alla cernita dei bisogni da ritenersi rilevanti per i partecipanti alla comunicazione. Habermas propone che i bisogni vengano sottoposti al procedimento della genesi critica, elaborata da Lorenzen e Schwemmer, sulla cui scorta l’origine storica e individuale dei sistemi normativi venga sottoposta anch’essa a giustificazione discorsiva. In ciò è evidente una manifesta circolarità, quella per cui la razionalità argomentativa dovrebbe correggere un suo aspetto problematico, appunto la difficoltà di rinvenire nella complessità un bisogno che sia accettabile da tutti, mediante il ricorso alla sua propria virtù razionalizzante⁸⁰.

Ad ogni modo delle regole trascendental-pragmatiche, Alexy ritiene di dover tenere ferme da una parte le regole di ragione⁸¹, dall’altra le intenzionalità di cui sono depositarie le regole di giustificazione⁸².

Dunque Alexy sostiene che la preferenza per un modulo discorsivo piuttosto che per l’altro deve essere lasciata alla scelta libera di ciascun singolo parlante e conclude che “Non è irrazionale procedere anche sulla base di regole non

⁷⁹ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pag. 106.

⁸⁰ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pp. 89-109.

⁸¹ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pp. 152-155.

⁸² R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pp. 160-162.

giustificate. Infatti poiché non è possibile procedere solo sulla base di regole giustificate e poiché è razionale iniziare comunque a discutere, è anche ragionevole iniziare in un primo momento sulla base di regole non giustificate”⁸³. Di ciò v’è traccia nella predisposizione delle cosiddette *regole di transizione*⁸⁴, le quali dispongono che:

- Ad ogni parlante è in ogni momento possibile passare ad un discorso teorico (empirico).
- Ad ogni parlante è in ogni momento possibile passare ad un discorso di analisi del linguaggio.
- Ad ogni parlante è in momento possibile passare ad un discorso di teoria del discorso.

Esse disciplinano per l’appunto i casi in cui problemi dell’argomentazione, alla luce delle regole che ci è dati, non risolvono i dilemmi pratico-morali di cui si vorrebbe una risoluzione non violenta. In tal caso l’irriducibile relatività delle regole del discorso pratico, nelle sue varianti ed ipotesi giustificative, vengono assunte in chiave di formulazione argomentativa come a ricomprendere la natura meramente controfattuale e normative delle disciplina.

4. Stock of knowledge e costruzione culturale

⁸³ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pp. 148.

⁸⁴ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pag. 163.

Osserva Bruner che le categorie costituiscono lo strumentario di cui dispongono gli uomini per “interpretare e per organizzare le realtà”⁸⁵ e dunque per costruire narrazioni. “Le categorie sono regole mediante le quali costruiamo la nostra conoscenza della realtà. Le categorie sono il prodotto di una “costruzione culturale” ed a loro volta sono il principale strumento di costruzione della realtà...”⁸⁶. Un esempio interessante riguarda il problema della causalità nell’ambito del processo: qui ben si evince che il così detto nesso di causalità sia un modello mentale, utilizzato per ricomprendere coerentemente le relazioni tra accadimenti in natura, piuttosto che uno schema cognitivo irrelato⁸⁷. Dall’impiego che di esso si faccia nell’ambito del processo scaturiranno differenti narrazioni dei fatti di causa, differenti possibilità di scorgere il nesso che tiene avvinti o meno gli eventi e le condotte degli agenti.

Ciascuno dei nostri atti mentali, con i quali produciamo la realtà in cui siamo situati, vivono e traggono alimento nell’ambito di un mondo socio-culturale,

⁸⁵ M. Taruffo, *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Editori Laterza, Bari 2009, pag. 54.

⁸⁶ Le “categorie” bruneriane costituiscono la via d’accesso al mondo, esse sostituiscono le forme pure o apriori kantiane, trasmutate dai luoghi della trascendentalità a quelli del costruttivismo. Bruner ritiene provengano dall’immaginazione umana culturalmente informata. F. Di Donato, *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel “processo”*, Franco Angeli, Milano 2008, pag. 31.

⁸⁷ E’ interessante notare l’approccio della dottrina e giurisprudenza penalistica impegnate a definire il problema del nesso di causalità; sono sorte infatti numerose dottrine, della quale nessuna interamente definitoria: teoria condizionalistica; teoria della causalità adeguata; teoria della causalità umana e teoria dell’imputazione obbiettiva dell’evento. La stessa teoria condizionalistica orientata secondo il modello della sussunzione sotto leggi scientifiche, presenta notevoli difficoltà, vi è incertezza infatti sul come applicare il criterio condizionalistico: la Cassazione sez.un. con sentenza 12 luglio 2002, ha definito la probabilità logica, in virtù della quale un evento può dirsi causato da una specifica condotta, come un parametro al contempo empirico e logico. “ Ai fini della prova della causalità, decisivo non è il coefficiente percentuale più o meno elevato[...] di probabilità frequentista desumibile dalla legge di copertura utilizzata; ciò che conta è potere ragionevolmente confidare nel fatto che la legge statistica in questione trovi applicazione anche nel caso concreto oggetto di giudizio, stante l’alta probabilità logica che siano da escludere fattori causali alternativi”, G.Fiandaca, E. Musco, *Diritto penale*, Zanichelli Editore, Bologna 2007, pag. 233.

costruito e ricostruito incessante tramite processi di negoziazione entro relazioni intersoggettive. “Nella prospettiva culturalista-interazionista il “mondo” dunque non è dato una volta per tutte, ma è costruito, o meglio co-costruito dagli esseri umani nel corso delle loro relazioni. In tal senso viene definito “mondo” non la realtà *tout-court*, ma il significato che gli esseri umani le attribuiscono”⁸⁸. In questa prospettiva individuo e società si costituiscono in una circolarità ermeneutica di guisa che l’uno trae forma dalle pratiche culturali del mondo entro cui è gettato, e l’altro viene modellato indefinitivamente nelle negoziazioni e scambi simbolici che nella intersoggettività si danno.

La costruzione di una narrativa è dunque culturale, “categorie, linguaggio e costruzioni sociali sono parte della cultura di ogni narratore”⁸⁹; nel narrare si utilizzano strumenti culturali di cui assai spesso non si ha contezza, i quali sono “molto più espliciti che impliciti”⁹⁰ ed informano grandissimamente l’esito dei discorsi costituendone il magma denso di senso.

Ciò è estremamente importante per le problematiche connesse all’etica del discorso, poiché ci ammonisce circa la possibilità di confidare nell’articolazione di una metrica morale formale ed autonoma, nella quale ciascun individuo sia pienamente presente a se stesso, capace cioè di discernere qualitativamente ciascuna pretesa discorsiva di validità dall’altra, di differire discorsi morali e discorsi etici, di disarticolare aspetti valorativi da questioni di giustizia.

Habermas invece sostiene che l’etica del discorso possa a buon diritto dichiararsi formale, di guisa da non indicare alcun criterio di contenuto. Qui gli oggetti e

⁸⁸ F. Di Donato, Op. cit., *La costruzione giudiziaria del fatto*, pag. 34.

⁸⁹ M. Taruffo, Op. Cit., *La semplice verità*, pag. 58.

⁹⁰ F. Di Donato, Op. cit., *La costruzione giudiziaria del fatto*, pag. 38.

problemi del mondo della vita costituiscono un antecedente, quello della situazione di partenza, che entra nel discorso pratico e lo informa fintantoché non avvenga una problematizzazione della situazione d'azione, entro la quale essi appaiono come coefficienti situati di parzialità normativa. “Allora i soggetti partecipanti possono prendere le distanze da norme e sistemi normativi, che vengono messi in rilievo partendo dal contesto globale della vita sociale, solamente nella misura in cui ciò è necessario per assumere verso di essi un atteggiamento ipotetico”⁹¹. Il principio dell'etica del discorso trascende le convenzioni locali, ad esso ciascun parlante in atteggiamento performativo non può sottrarsi, “la storia dei diritti fondamentali negli Stati costituzionali moderni fornisce una gran copia di esempi per dimostrare che le applicazioni dei principi, una volta che questi siano riconosciuti, non oscillano affatto da situazione a situazione, ma seguono un corso orientato”⁹². Nelle more del discorso la codificazione normativa dei mondi della vita impallidisce a cospetto della rivendicazione di validità regolativa, di guisa che il la situazione d'azione viene moralizzata e “ciò che fino a ora era stato considerato indiscutibile come fatto o come norma, ora può anche accadere o non accadere, essere valido o non valido”⁹³. Si consuma quindi una scissione tra prospettiva etica e prospettiva morale. La prima diviene ora soltanto un residuo mancato all'opera d'ipotizzazione, una sfera di abitudini concrete di vita che si alimentano di certezze situate. Si scorge una divaricazione profonda tra norme, intese come determinazioni razionali di principi di giustizia universalizzabili e valori,

⁹¹ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag 115.

⁹² J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 116.

⁹³ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 118.

assunzioni di certezze depositate di vita buona accessibili soltanto dall'interno di uno specifico mondo di vita di ciascun avveduto parlante può sbarazzarsi.

Taruffo, mette bene in evidenza il radicamento di taluni aspetti valorativi nei processi dell'apprendimento e della riproduzione simbolica della idee, definisce l'insieme delle costruzioni sociali adoperate nell'ambito delle narrazioni come *stock of knowlwdge*, e precisa si tratti di un insieme di cose estremamente vago ed indeterminato, di cui è difficile se non impossibile dare una descrizione compiuta. In Questa *soup* rientrano pregiudizi, trame o *scripts* , stereotipi e generalizzazioni di senso comune.

I *pregiudizi* di cui è intriso il senso comune sono di diverso ordine, razziali, etnici, religiosi, politici e costituiscono opinioni, assai spesso prive di ogni fondamento, radicate al fondo delle culture con una persistente e convincente tensione alla coerenza narrativa.

Le *trame* rappresentano modelli normali di comportamento che governano le aspettative dei soggetti circa il contegno che è prevedibile ed auspicabile si tenga nell'ambito della vita quotidiana. “Dunque le trame esprimono l'idea di normalità che esiste in una data cultura”⁹⁴, che viene evocata per ricondurre ad unità eventi ed accadimenti dissimili di guisa che possano confluire in una lettura organica e tranquillizzante delle cose del mondo. Ciò che è normale è dunque anche buono. Le trame rispondono ad una immediata richiesta di giustizia, che oltre a descrivere la bontà dei contegni personali s'ammanta della autorità per prescriverli e condizionarli.

⁹⁴ M. Taruffo, Op. Cit., La semplice verità, pag. 59.

Gli *stereotipi* sono fondati su generalizzazioni sommarie al più prive di fondamento. Sono utilizzati in riferimento a persone e a comportamenti al fine di rendere agevole una classificazione tipologica, molto spesso orientata e tenere ferme certe categorie di giudizio. Sono espressioni come: “il terrorista islamico” o “il contrabbandiere sudamericano” a ravvivare la categoria ed esporre il racconto alla “fallacia narrativa”, ogni qual volta se ne faccia un uso descrittivo che allontana i le descrizioni dagli accadimenti reali⁹⁵.

Le *generalizzazioni di senso comune* sono quegli elementi che avvincono in un nesso inferenziale le informazioni e i fatti. “ Queste generalizzazioni possono avere una base statistica valida, e in questo caso possono avere un grado apprezzabile di attendibilità. Nella maggior parte dei casi esse non hanno un fondamento statistico attendibile e sono fondate soltanto sul senso comune”⁹⁶. Esse esprimono una certa confusione tra la generalità o universalità e la generalizzazione dei casi: è ciò che accade nell’ambito della dottrina e del processo in molti paesi continentali a proposito del ricorso all’*id quod plerumque accidit*. Si assume una inequivocabile medesimezza tra ciò che di certo è in dipendenza di un contegno o di un evento e ciò che in base soltanto a massime d’esperienza si vorrebbe avvinto nell’inferenza. Non differiscono di molto dallo statuto appena descritto le *quantificazioni statistiche o probabilistiche*, allorquando le probabilità che esprimono la verificabilità di un accadimento siano congeturate senza tener conto della complessità irriducibile del mondo e ridotte a mere massime d’esperienza.

⁹⁵ M. Taruffo, Op. Cit., La semplice verità, pag. 60.

⁹⁶ M. Taruffo, Op. Cit., La semplice verità, pag. 60.

Dunque “non esiste una mente al di fuori della cultura”⁹⁷. Le narrazioni entro cui vivono gli individui conferiscono un senso compiuto a ciò che accade, codificano il mondo materiale e sociale, di modo da produrre racconti coerenti delle esperienze quotidiane. Ciò evidentemente non sempre depone per il meglio, non sempre la narrazione di cui si appropria l’autobiografia individuale è una narrazione corretta.

Spesso accade che siano le ideologie ed i movimenti nazionalisti ad impugnare la penna che scrive i racconti collettivi di ciascuno e di un popolo⁹⁸, evidentemente questo produce distorsioni e dequota la sincerità narrativa a criterio ipotetico. Dal riduzionismo culturale pertanto occorre prendere le distanze, lavorare all’introduzione di parametri normativi di stabilizzazione delle opportunità di inclusione nella trama del racconto, del discorso, che oppongano alla mira coerentista delle narrative identitarie la svolta verso il rispetto universale e la reciprocità egualitaria.

⁹⁷ C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, New York 1983.

⁹⁸S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell’identità culturale*, pp. 27-28.

5. Epitaffio della post-convenzionalità

L'universalizzazione del precetto morale e la operazionalizzazione del preceduralismo pratico prescrivono una infrastruttura etico-culturale neutra (diversamente sovrabbondante nell'orizzonte della "lebenswelt")⁹⁹, un disinformato portato di immagini del mondo dal quale il discorso precettivo risulti sufficientemente emancipato. "Non si può entrare in discorsi morali se non recedendo dalla contingenza di tutti i contesti normativi esistenti di fatto. I discorsi morali richiedono condizioni comunicative che rompano le certezze del mondo della vita, più precisamente un atteggiamento ipotetico nei confronti delle norme d'azione [...] volta per volta tematizzate"¹⁰⁰.

Del discorso morale dunque devono irrimediabilmente predicarsi – stante l'impianto cognitivo trascendental-pragmatico descritto - universalità, reversibilità, prescrittività ed imparzialità¹⁰¹. Habermas utilizza all'uopo le categorie dell'evoluzione degli stadi morali di Kohlberg per ovviare al relativismo etico, insito nella parzialità cognitiva dei giudizi di valore.

⁹⁹ J.Habermas, Op.cit., *Fatti e Norme*, pp. 160-230. Si badi al peso specifico qui attribuito ai discorsi etici o di auto comprensione della forma di vita, ed alla dignità di penetrazione ad essi riconosciuta nel discorso giuridico-politico.

¹⁰⁰ J.Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 194-195. "Il categorico dover-essere degli imperativi morali si rivolge alla volontà autonoma..., questa volontà autonoma si è liberata dai tratti eteronomi caratterizzanti casualmente interessi e orientamenti di valore, particolari forme di vita culturali e tradizionali modelli d'identità".

¹⁰¹L. Kohlberg, *Justice as Reversibility*, In *Essays on Moral Development*.

Lawrence Kohlberg, come già ho avuto modo di anticipare, distingue tre stadi dell'evoluzione della coscienza morale.

Nello stadio pre-convenzionale o dell'infanzia, il fanciullo obbedisce letteralmente alle regole dell'autorità, al mero scopo di evitare punizioni. In questa fase è giusto seguire regole che siano nel mero interesse individuale, strumentale del singolo individuo.

Nella fase della convenzionalità o dell'adolescenza, il concetto di giustizia cui si conforma l'agire morale è orientato alla relazione con gli altri ed alle istituzioni sociali entro le quali è data l'intersoggettività. Prima fra tutte la famiglia poi la società nel suo complesso. Il giusto sta nello occuparsi degli altri e dei loro sentimenti, nel sostenere i diritti basilari, valori ed i contratti legali di un società, anche se in conflitto con le regole e le leggi concrete del gruppo.

Al livello dello stadio post-convenzionale l'individuo adulto è completamente affrancato dalle etiche particolaristiche dei mondi di vita, ed orientato a principi etici universali; si agisce giustamente quando ci si impegna nel perseguirli e portarli a compimento¹⁰². “Con il passaggio allo stadio post-convenzionale dell'interazione l'adulto si affranca dall'ingenuità della prassi quotidiana. Si lascia dietro le spalle quel mondo natural-spontaneo nel quale era entrato con il passaggio allo stadio convenzionale”¹⁰³.

Nella fase post-convenzionale sono scosse al fondo le certezze del mondo della vita e le istituzioni si emancipano da convenzioni locali e storiche proprie di ciascuna forma di vita. “Nella misura in cui il mondo sociale viene distaccato dal

¹⁰² L. Kohlberg, Op. cit., *Justice as Reversibility*, In *Essays on Moral Development*, pp. 409 ss.

¹⁰³ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 172.

contesto di una forma di vita abituale, ma presente alla maniera di una certezza di sfondo, e viene tenuto a distanza da chi partecipa al discorso in atteggiamento ipotetico, i sistemi normativi privati del loro terreno, hanno indubbiamente bisogno di un *altro* fondamento”. Qui i principi universalizzabili entrano come medium regolativo sia delle dispute morali che come momenti informatori delle istituzioni sociali. Habermas infatti assimila la scala evolutiva del sapere pratico morale all’evoluzione dei sistemi sociali, al ruolo via via diversificato della morale, dell’etica e del diritto nell’ambito delle società capitalistiche moderne¹⁰⁴.

La teoria dello sviluppo degli stadi evolutivi descrive dunque una gerarchia evolutiva di guisa che le strutture dello stadio superiore contengono e superano quelle dello stadio precedente.

Questa scelta, rinvigorisce sul piano formale il proceduralismo etico ed ascrive ad esso una solidità epistemologica di tutto rispetto. Nulla quaestio dunque, se non fosse per la reiterata prospettiva etico-culturale, che contraddicendo la matrice proceduralista, emerge nella sua dirompente interezza allorquando si sfiorino i temi dell’attualità problematica del dialogo interculturale e religioso¹⁰⁵.

Inoltre l’argomento dell’affrancazione ultima, nelle more dello stadio postconvenzionale, del mondo sociale rispetto alle ovvietà culturali del mondo della vita, non pare mitigare l’asprezza del biasimo per il sospetto di etnocentrismo eurocentrico, per almeno tre ordini di motivi:

¹⁰⁴ J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell’agire comunicativo* II, pp. 752 ss.

¹⁰⁵ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2006; si veda anche J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

- la logica evolutiva che configura la progressione degli stadi morali, da quello preconvenzionale sino a quello postconvenzionale, è convenibile anch'essa all'accusa di etnocentrismo. In virtù di questa logica – la cui genealogia non prescinde dal decentramento delle immagini del mondo¹⁰⁶ - allo stadio progressivamente più avanzato è rinvenibile un livello di razionalizzazione assente allo stadio precedente; in essa, spinte valorizzanti segnano il passaggio ad un livello più complesso delle condizioni del conoscere, attestando una svalutazione categoriale rispetto allo stadio precedente. Il discernimento tra mondo oggettivo, sociale e soggettivo, è un'acquisizione dello stadio evolutivo della lebenswelt moderna, che vincendo la reificazione delle immagini del mondo dei sistemi arcaici, promuove meccanismi di confronto e apprendimento costanti. Tale incipiente movimento trae origine dal decentramento di una comprensione del mondo plasmata in modo egocentrico ed avviata alla differenziazione sistemica¹⁰⁷. Una dinamica di evoluzione/involuzione, valore/disvalore traccia così una mappa qualitativa degli orizzonti di senso razionalizzati e di quelli razionalizzanti alla luce della comprensione occidentale del mondo, ponendo i primi in una posizione di superiorità con i secondi;
- c'è da chiedersi, inoltre, se lo stadio post-convenzionale sia un luogo reale o piuttosto un luogo controfattuale, se la post-convenzionalità sia un

¹⁰⁶ J Piaget, *Introducion a l'epistemologie génétique*, Paris 1950, (trad. it. *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari 1971).

¹⁰⁷ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalizzazione nell'azione e razionalizzazione sociale*, Società editrice il Mulino, Bologna 1984, pp. 134-143.

predicato del mondo della vita occidentale oppure sia ascrivibile anche alle società orientali (a quelle nord africane o al mondo indiano e cinese ad esempio). E se no, quale il rapporto, in forza delle argomentazioni addotte alla logica degli stadi evolutivi, tra mondi della vita post-convenzionalizzati ed altri non ancora differenziati? Sarebbe pensabile una pressione del mondo occidentale volta ad emancipare processi di razionalizzazione ed affrancazione dei mondi vitali pre-convenzionali e convenzionali dai contesti tradizionali dei rispettivi ambiti socio-culturali? E se si, quale la misura legittima della ingerenza?

- Infine, la garanzia della neutralità etico-culturale nello stadio post-convenzionale non è per nulla ancora conclamata. L'agire comunicativo è, infatti, un processo circolare nel quale l'attore è al contempo due cose " l'iniziatore, che padroneggia situazioni tramite azioni responsabili; ma [...] anche il prodotto di tradizioni in cui si trova, di gruppi solidaristici ai quali appartiene e di processi di socializzazione nei quali cresce"¹⁰⁸. Pure la teorizzazione di una sfera sociale emancipata dal mondo della vita non scinde il legame di continuità tra personalità, società e cultura, ovvero lo svolgimento di processi d'intesa sullo sfondo della risorsa cognitiva del lebenswelt.

¹⁰⁸ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 144.

6. Il volto bifronte del trascentalismo habermasiano

La coordinazione epistemica gioca un ruolo decisivo nella strutturazione del discorso pratico-morale, nella soglia di pretensività di cui lo si carica, nella capacità funzionale che gli si attribuisce.

L'attribuzione di una di una chiusura trascendentale, forte o debole, al discorso pratico generale equivale alla sua universale ipostasi, ovvero alla blindatura dell'impianto etico-morale definito nelle sue coordinate essenziali. Asserire, difatti, la trascendentalità dell'intesa, vale ad identificare la dialogicità ad essa sottesa nei termini di una qualificazione indefettibile ed inalienabile, la cui inottemperanza è esclusa del novero delle ipotesi di verifica.

Non è esperibile, dunque, l'alienazione dai contesti dell'agire orientato all'intesa, non è verificabile l'agire orientato al conflitto, non è sussumibile lo scontro sotto nessuna delle voci categorizzate all'ombra del discorso.

Segnatamente nella direzione pragmatico trascendentale debole, che fa difetto della totalità sistematica connessa all'argomento delle "contraddizioni performative" apeliiane¹⁰⁹, la defezione allo stereotipo pragmatico discorsivo è, invece, prevista e severamente regimentata: essa degradata a fatto meramente

¹⁰⁹ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 91 ss..

individuale, riprovevole nella misura in cui lo sono per la morale borghese il suicidio e la follia¹¹⁰.

L'iscrizione dello statuto discorsivo all'alveo della controfattualità – rinvenibile nella teoria dell'argomentazione di Alexy – vale, per contro, a identificare le regole dello stesso come affatto ricusabili e soggettivamente disponibili.

La defettibilità, assunta a declinazione del controfattuale, pertanto, detta la cifra di una preferenza valoriale ed opzionale, che il parlante può operationalizzare prendendo parte al gioco linguistico o disconoscere, senza che lo stesso statuto ontologico del discorso ne sia travolto: è in tutto irrisorio infatti, ai fini della enunciazione di un ordine di regole valide del discorso razionale, che i singoli soggetti se ne avvalgano o meno, se ne servano diffusamente piuttosto che eccezionalmente.

Il pregio della controfattualità, mi pare di poter dire, è di far camminare il discorso sulle gambe dei parlanti anziché sopra le loro teste.

Ciò è senza dubbio vantaggioso, ma è pur vero che tale duttilità è il precipitato geometrico della scarsa pretensività connessa al disimpegno che si legge nelle more della controfattualità: essa è assunta a criterio “ipotetico negativo”¹¹¹, orientativo, ergo non prescrittivo e trascendente.

La stessa operationalizzazione del principio di universalizzabilità è impegnata, alle due differenti latitudini, in modo assolutamente asimmetrico, esigendo solo nel primo caso il “superamento della prospettiva d'una determinata civiltà”¹¹², ed

¹¹⁰ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 110-111; J. Habermas, *Discorso filosofico sulla modernità*, pp. 241-269.

¹¹¹ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, pp. 154.

¹¹² J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 123.

assumendo dichiaratamente nell'altro l'insormontabilità normativa d'una prospettiva storico-sociale data, di guisa che “non si possono mai giustificare tutte le regole, alcune vanno comunque accettate”¹¹³.

Per quanto concerne la pragmatica trascendentale habermasiana, ne abbiamo sinora evidenziato le giacenze problematiche, alla luce dell'ampiezza degli obiettivi che proclamava e proclama di acquisire, sostanziandone il doppio volto bifronte, o natura bifasica, in ragione degli elementi che lo costituiscono:

- l'impossibilità d'uscita dal mondo della vita;
- l'assunzione dello stadio della postconvenzionalità dei mondi della vita.

Mi preme evidenziare come tale doppiezza ontologica, ben aldilà delle incertezze generate da ciascuno degli argomenti indicati e già in precedenza fatti oggetto di riflessione critica, si inserisca in un plesso antinomico e per nulla lineare, di enunciati tra loro in competizione.

La collocazione del discorso a ridosso del mondo della vita post-secolare¹¹⁴, è difatti in tutto incompatibile con la proclamazione della postconvenzionalità, inteso come meccanismo dell'intesa tra prospettive di civiltà. Indicizzare il post-secolare nei termini di categoria deontica delle società moderne, ovvero reclamare la legittimità della inclusione dei contributi religiosi al centro dei processi di input della sfera pubblica, vale a istaurare una relazione agonistica insolubile con il postulato della post-convenzionalità.

Il volto bifronte del trascendentalismo del discorso pratico-generale habermasiano, difatti entra in crisi non appena lo si sottoponga al test della

¹¹³ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, pp. 157-160.

¹¹⁴ Cfr. J. Habermas, *Perché siamo post-secolari*, in “Reset”, Luglio-agosto 2008, n. 108.

multiculturalità, allorquando si tratti di tessere la trama dell'intesa, mediata dal discorso, tra enunciati prodotti da soggetti afferenti a mondi della vita dissimili. Non è affatto inopportuno scorgere questa incertezza nel fatto che il diritto debba surrogare i processi dell'intesa, mediando esso stesso le relazioni tra orizzonti sociali sgravate dall'onere dell'intesa, giuridificandole ed assoggettandole, pertanto, alla forza.

Si perviene così indirettamente a legittimare l'utilizzo della perlocuzione giuridica negli interstizi delle culture, proprio a ridosso di quelle vicende che, come descrive Seyla Benhabib, attengono alla condizione delle donne, alla dimensione nella quale esse sono precipitate in taluni ambiti socio-culturali¹¹⁵.

Mi pare di poter affermare, in conclusione, che il sovraccarico di aspettative alimentate intorno alla possibilità di una intesa universalizzabile ad ogni latitudine, non vinca la reificazione dell'accusa etnocentrica, dalla quale dichiaratamente voleva affrancarsi.

7. Lo spettro del fonocentrismo nella metafisica della presenza

Nelle *Ricerche logiche* Husserl si adopera per la definizione di una scienza pura, di un involgere epistemico tendente alla riduzioni di ciascun a-priori psicologico e

¹¹⁵ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, pp. 117 ss.

genetico, premendo sulla ricasazione di ogni sapere costituito e sulla assenza di presupposizioni¹¹⁶. Egli difende la sfera della pura coscienza, ove il significato assurge alla sua idealità, sgravato dalla mondanità della significazione. “L’indice” e “l’espressione” saranno dunque i referenti di questa riduzione fenomenologica che si snoda nell’universo della presenza. Invero, se ne darà di conto, Derrida dirimerà più scrupolosamente l’ambito operativo della “significazione” chiedendosi se “ la necessità fenomenologica, il rigore e la sottigliezza dell’analisi husserliana, le esigenze alle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere, non nascondano tuttavia una presupposizione metafisica? ”¹¹⁷.

Derrida taccia di logocentrismo la tendenza della filosofia, in specie di quella occidentale, a rimuovere le condizioni di possibilità del proprio metro epistemico. Ciò fa sino al segno di dequotare, in un ontologismo radicale proiettato al di là della metafisica, i capisaldi del sapere occidentale, alla cifra di progetto della modernità illusorio e mistificato.

Nelle meditazioni husserliane, Derrida scorge la mera sostituzione di un intenzione metafisica, quella fenomenologica, in luogo dell’altra, quella in senso abituale, al segno di una ipostatizzazione iperuranea della presenza vivente. La onnitemporalità degli oggetti della coscienza ed il disconoscimento della temporalizzazione del senso (dell’intervallo che insinua lo spazio nell’interiorità assoluta guadagnandole una uscita fuori di sé), conduce ad una filosofia della

¹¹⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. *Ricerche logiche*, Milano 1982.

¹¹⁷ J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2001, pag. 33.

presenza che trova nel potere della *phoné* la garanzia di una prossimità assoluta a se stessi e dunque la chiusura del cerchio.

La pretesa unità di pensiero e logos accomuna, ben oltre la critica ad Husserl, tutto il fronte della “tradizione razionalista occidentale”¹¹⁸, ovvero di quanti assumano il rapporto tra soggetto e oggetto come una relazione insistente nella “verbalità”¹¹⁹, mediata dalla verità/falsità di enunciati linguistici. In tal senso è doveroso richiamare la riduzione tassonomica che J. R. Searle elabora circa la qualificazione della tradizione razionalista occidentale, evidenziando all’uopo:

- l’idea che scopo della scienza consista nella produzione di affermazioni vere, “almeno approssimativamente corrispondenti a una realtà indipendente e supposta come preesistente”¹²⁰;
- che la realtà esista indipendentemente dalla rappresentazione linguistica;
- che i fatti “istituzionali” dipendano dall’accordo tra esseri umani¹²¹;
- che la verità attenga alla accuratezza della rappresentazione e che la conoscenza sia oggettiva, al più intersoggettiva, ma pur sempre razionale;

¹¹⁸ J. R. Searle, *Occidente e multiculturalismo*, Luiss University Press, Milano 2008. L’autore contrappone la tradizione razionalista occidentale avverso la subcultura del post-modernismo. In quest’ultima rientrano di pieno diritto i decostruzionisti, “quali Derrida, ispirati da Nietzsche e dalle ultime opere del filosofo tedesco Martin Heidegger, che credono di poter decostruire l’intera tradizione razionalista occidentale”.

¹¹⁹ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 112.

¹²⁰ J. R. Searle, Op. cit., *Occidente e multiculturalismo*, pag. 14. “In questa tradizione rientrano elementi quali la consapevolezza della difficoltà di raggiungere accuratezza e oggettività nella descrizione”. Nella prefazione al testo di Enrico Caniglia e Andrea Spreacifco vi è una potente sintesi dell’approccio dell’autore al tema dell’ universalismo.

¹²¹ J. R. Searle, Op. cit., *Occidente e multiculturalismo*, pag. 11. “ I fatti “bruti” sembrerebbero esistere indipendentemente dalle nostre rappresentazioni... i fatti “istituzionali” sono invece dipendenti dall’accordo tra gli esseri umani e richiedono, per la loro esistenza, istituzioni umane...L’intenzionalità tramite il linguaggio arriva a creare realtà istituzionale. Sono gli uomini che rendono reali i fatti e le strutture sociali in seguito a convenzioni stabilite tra loro... e al ruolo del linguaggio... attraverso i quali si produce e riproduce l’esistenza di istituzioni interrelate come il danaro, i governi, la proprietà privata, la famiglia, cui viene riconosciuta la propria funzione dai singoli che ne fanno parte o ne sostengono la creazione, in un processo di intenzionalità collettiva”.

- che la logica e la verità siano formali¹²².

Nella ricognizione delle condizioni di possibilità del “voler dire” Derrida contrappone la “traccia” alla diade “indice ed espressione”, la scrittura al potere affabulatorio della voce, la non presenza del soggetto e dell’oggetto alla presenza del presente. Ma vediamo meglio.

Husserl associa alla parola “segno” due predicati divergenti: quello di “espressione” e quello di “indice”¹²³. Quest’ultimo a differenza della prima, è in tutto privo della capacità di “voler dire”¹²⁴, ciò detta la cifra della sua propria mondanità e vale a confermare la priorità assiologica dell’espressione. L’indice degrada nella subordinazione valoristica in cui le idee precedono le parole, cui è sempre associata una intenzione viva, ed infine appunto i segni, cui non si accompagna mai una intenzione. Essi hanno il valore della mera indicazione, sono privi di ogni animazione spirituale, ipostatizzano la non presenza della coscienza e dunque la morte. L’espressione è segno puramente linguistico, che sebbene incameri un piano indicativo, assolve, essa sì, alla trasmissione di senso. È da notare che la fissità assiologica husserliana è messa all’opera senza mai problematizzare l’antecedente logico della significazione, complessivamente intesa, il segno e la traccia per l’appunto.

È proprio questa partigianeria al piano delle scelte normative, cui Derrida darà il nome di logocentrismo o fonocentrismo, che egli addebita alla tradizione fenomenologica e più in generale alla teoria metafisica occidentale che in Platone

¹²² J. R. Searle, Op. cit., *Occidente e multiculturalismo*, pp. 42-45.

¹²³ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 26-26.

¹²⁴ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pp. 47- 56. “ Si potrebbe dunque, senza forzare l’intenzione di Husserl , forse definire, se non tradurre *bedeuten* con *voler dire*”.

come in Hegel ascrive al segno il potere negativo dell'occultamento dell'anima, e che conferisce alla significazione scritta la cifra della mera "scrittura fonetica"¹²⁵. Questa assenza di domanda sulle coordinate essenziali della riduzione fenomenologica, dissimula la prospettiva del segno, difatti si chiede Derrida: "il segno non è forse la sola cosa che, non essendo una cosa, non cade sotto la domanda che cos'è?"¹²⁶.

La significazione indicativa nell'ambito della riflessione fenomenologica non sostanzia mai la dimostrazione di verità di ragione, innervandosi a ridosso della motivazione che ammantava il passaggio tra una conoscenza attuale ad una inattuale; l'indice cade dunque ben al là della verità e dell'oggettività ideale.

Husserl fa coincidere l'interiorità con l'oggettività, "da questo momento varrà per l'oggetto ciò che valeva per il soggetto: la vera presenza si configura non come realtà esterna, bensì come interiorità"¹²⁷.

L'espressione, mediata dalla parola, trasforma un segno in un voler dire, mirando ad un certo fuori, l'oggetto ideale, che è già in un certo dentro: il discorso infatti non esige per esser tratto ad esistenza d'esser proferito. L'intenzione che anima la voce si offre già interamente nella "vita solitaria dell'anima", non v'è espressione senza una esteriorizzazione volontaria di un soggetto che anima il segno, ergo l'espressione vitalizza una voce che può in tutto sostanziare il "soliloquio" ed anche esso soltanto¹²⁸. Se l'espressione veicola ad ogni presso un voler dire, una

¹²⁵ J. Derrida, *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 395-411.

¹²⁶ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 55.

¹²⁷ M. Ferraris, Op. cit., *Introduzione a Derrida*, pag. 31.

¹²⁸ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pp. 63-80.

intenzionalità, la comprensione di essa non può che realizzarsi nell'ambito del discorso orale, dal cui solco è espunta la segnalazione mondana ed il gesto¹²⁹.

Nella gerarchizzazione husserliana in tema di significazione pesa, lo vedremo meglio tra breve, la presunzione della presenza a sé della coscienza vivente, alla cui ombra giacciono l'indice e la corporeità stessa dell'espressione, ovvero quello strato di mondanità che orbita intorno alla parola comunicata, di guisa che "soltanto quando la comunicazione è sospesa la pura espressività può apparire"¹³⁰.

Nella vita solitaria dell'anima, ove le rappresentazioni sono vissute nel medesimo istante dalla coscienza presente a sé, la comunicazione è sospesa; sarebbe, infatti, ultroneo il racconto di un atto psichico che la coscienza facesse a sé stessa.

La filosofia della presenza, che è in verità la storia dell'occidente, nel gioco del tutto o niente dequota il segno a fatto impuro della mondanità, proprio perché estraneo alla presenza a sé del presente vivente, pontificando l'idealità della rappresentazione e dell'espressione.

La stessa fase ritenzionale del ricordo si offre, alla luce della onnitemporalità della coscienza fenomenologica, come mera condizione di possibilità del presente piuttosto che come differenza e traccia temporalizzata¹³¹.

Nella comunicazione che presiede alla trasmissione di senso, al di là del soliloquio, l'espressione pura necessita di un medium improduttivo, che

¹²⁹ Si veda anche J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalizzazione dell'azione e razionalizzazione sociale*, pp.169-178. Qui Habermas degrada a tutta prima dal piano dell'agire sociale i movimenti corporei. Egli distingue i movimenti con i quali un soggetto esprime un significato da quelli per mezzo dei quali interviene nel mondo. In entrambe le circostanze i movimenti producono mutamenti fisici nel mondo, rispettivamente di ordine semantico e di ordine causale. Il movimento corporeo è soltanto il movimento di un'azione ma non è un'azione.

¹³⁰ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 69.

¹³¹ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pp. 99-105.

restituisca la totalità del senso, così come esso è dato all'intuizione: ecco intersecarsi la filosofia della presenza con la *phonè*.

L'oggetto ideale "non è nulla fuori dal mondo, esso deve essere costituito, ripetuto ed espresso in un medium che non intacchi la presenza e la presenza a sé degli atti che lo prendono di mira: un medium che preservi nello stesso tempo la presenza dell'oggetto davanti all'intuizione e la presenza a sé, prossimità assoluta degli atti a se stessi"¹³².

Ma "la presenza a sé del presente deve prodursi nell'unità indivisa di un presente temporale per non avere nulla da farsi sapere per la procura del segno", dunque "se la puntualità dell'istante è un mito, una metafora spaziale o meccanica, un concetto metafisico ereditato o tutto questo nello stesso tempo... allora tutta l'argomentazione di Husserl è minacciata nel suo principio"¹³³.

Orbene se ora assumiamo, argomenta Derrida, che il tempo sia un flusso di non-presenze, una continuità di adombramenti, possiamo allora concludere che l'unità della presenza è rotta e con essa la disistima della traccia. Possiamo anzi e meglio attestare l'originarietà della traccia in luogo dell'espressione, la trascendentalità del segno come priorità ontologica e condizione di possibilità del presente vivente.

¹³² J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 113.

¹³³ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pp. 95-96.

7.1. Assenza e iterabilità nella scrittura. La negazione del performativo in Jacques Derrida

La voce, nella accezione discussa, parrebbe ricusare la mondanità e presidiare la contiguità tra significato e significante, garantendo una condizione di totale prossimità con il presente, di guisa da farsi ascoltare dal medesimo soggetto che la proferisce: “ le mie parole sono vive perché sembrano non lasciarmi: non cadere fuori di me, fuori dal mio respiro”¹³⁴.

È niente affatto secondario rilevare, sulle orme dell’indagine decostruzionista, che il concetto fenomenologico della pienezza di presenza rinvia ad una dimensione di razionalità del logos da una parte, di fusione necessitata di “intuizione” ed “intenzione” nel linguaggio dall’altra¹³⁵. Ciò equivale ad affermare la continuità fenomenologica di soggetto ed oggetto nel solco della verbalità, e ad insinuare la sempre piena intenzionalità ambientale dei parlanti rispetto ai contesti d’azione¹³⁶.

Possiamo ora capitalizzare questa consapevolezza, operazionalizzandola sul terreno della interversione dell’ordine scrittura/voce, meglio ancora performatività/ non performatività del discorso.

Derrida denuncia in Husserl, al pari che nella tradizione razionalista occidentale, l’uso strumentale della scrittura, in particolare la sua riduzione alla specie della

¹³⁴ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 114.

¹³⁵ J. Derrida, Op. cit., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, pp. 411-424.

¹³⁶ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 145. “ E contrariamente a ciò che la fenomenologia - che è sempre fenomenologia della percezione – ha tentato di farci credere, contrariamente a ciò che il nostro desiderio non può non essere tentato di credere, la cosa stessa si sottrae sempre”.

“scrittura fonetica”: essa costituirebbe un ordine di simboli vuoti nei quali, di volta in volta, viene ad incarnarsi una parola, un fonema.

Si tratterebbe di un corpo inanimato, gettato nella spazialità del tempo, perciò sottratto alla presenza della coscienza e sfornito di una intenzionalità propria.

La determinazione della significazione indicativa all’alveo della “scrittura fonetica” corrisponde alla mistificazione della “rottura di presenza”¹³⁷ che falsifica la lacerazione dell’orizzonte della comunicazione delle coscienze, apprestando una tranquillizzante rappresentazione della estensione comunicativa della voce. Gli uomini sarebbero perciò in grado di comunicare prima e dopo la scrittura, assicurando quest’ultima soltanto l’assenza di soluzione di continuità comunicativa nello spazio e nel tempo¹³⁸.

L’assenza dell’emittente e degli emissari¹³⁹ è declinata a predicato qualificante la scrittura in luogo della comunicazione orale, sol perché il concetto di assenza qui gioca come differimento e ritardo piuttosto che come non-presenza.

Derrida radicalizza il concetto dell’assenza nella scrittura affermando che la natura iterabile della significazione scritta, ovvero la sua leggibilità e riproducibilità indefinita, equivale alla rottura violenta di presenza, non più sussumibile alla mera degradazione di presenza.

¹³⁷ J. Derrida, Op. cit., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, pag. 404.

¹³⁸ J. Derrida, Op. cit., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, pag. 399. “Gli uomini, una volta in grado di comunicarsi i pensieri con i suoni, sentirono la necessità d’inventare nuovi segni adatti a perpetuarli e a farli conoscere a persone assenti”.

¹³⁹ J. Derrida, Op. cit., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, pp. 401 ss.

La specificità della significazione scritta starebbe dunque nell'essere orfana dalla coscienza, nel sottrarsi all'orizzonte semantico ed ermeneutico che l'ha originata e nel generare una diffusa polisemia¹⁴⁰, in un termine nella "iterabilità"¹⁴¹ del segno. Ecco dunque riaffiorare la decostruzione della significazione in chiave di priorità ontologica della traccia e della scrittura¹⁴². Derrida precisa che la privazione del referente e del significato – già predicati qualificanti la comunicazione scritta – informano ogni sorta di linguaggio, anche e soprattutto di quello orale (ridotto per contro dalla metafisica razionalista occidentale alla contiguità con l'oggetto e sottratto all'equivocità e alla polisemia).

Orbene, la iterabilità del segno non può che destrutturare la supposizione di un contesto linguistico, normativo e culturale entro il quale sia dato ai parlanti di intendersi sul senso del referente comunicato, poiché la significazione indicativa comporta una rottura ineludibile del contesto entro il quale l'enunciato è prodotto, derivando tale rottura dalla sottrazione sistemica del significato al significante fonetico.

A ridosso della decostruzione del concetto di contesto ed adoperando la categoria, qui ampiamente illustrata, del carattere mistificatorio della interiorità della vita

¹⁴⁰ J. Derrida, Op. cit., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, pag. 405.

¹⁴¹ J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 81-93; Derrida J., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, pag. 406, "...si può sempre prelevare un sintagma scritto dalla concatenazione in cui è preso o dato, senza fargli perdere ogni possibilità di funzionamento, se non appunto, ogni possibilità di comunicazione. Si possono eventualmente riconoscerli delle altre inscrivendolo o innestandolo in altre catene. Nessun contesto può racchiuderlo. Né alcun codice, essendo qui il codice ad un tempo la possibilità e l'impossibilità della scrittura, della sua iterabilità essenziale".

¹⁴² Si veda a riguardo quanto detto a conclusione del paragrafo precedente circa la priorità del segno e della traccia come determinazioni sottratte alla semplicità di un presente interamente vissuto a partire dalla vita interiore; si veda inoltre J. Derrida, Op. cit., *La voce e il fenomeno*, pag. 123- 124.

presente a sé, viene giuocoforza travolto l'assunto illocutivo della performatività ed intenzionalità della azioni linguistiche.

Alla latitudine degli *Speech Acts*¹⁴³, la forza illocutiva dell'enunciato risiede nella performatività del verbo che lo esprime, ovvero nella intenzionalità che i parlanti proiettano nell'atto linguistico e per mezzo della quale gli attori sociali sollevano pretese di validità criticabili. La performatività consente, dunque, di disallineare la corrispondenza oggettiva fatto-verità catalizzandola nella comunicazione, assurta ad azione essa stessa¹⁴⁴.

Habermas, raccogliendo ed implementando la tradizione di pensiero di Austin e Searle, costruisce le categorie di una pragmatica-trascendentale entro la quale si danno espressioni, e non mere frasi. Le frasi sono insiemi di meri enunciati linguistici, mentre le espressioni sono vere e proprie unità della pragmatica linguistica. In esse non rileva il mero aspetto logico-semantico, ma la competenza comunicativa di parlanti nell'atto di effettuare discorsi possibili. Tenuto conto della distinzione tra dire e fare è infatti possibile discernere negli atti linguistici una componente proposizionale, con la quale i parlanti fanno riferimento a qualcosa che si dà nel mondo, ed una componente illocutiva, formulata con l'ausilio di verbi performativi, con la quale ciascun parlante solleva una pretesa di validità verificabile intersoggettivamente. "Mentre le azioni sono giochi linguistici, in cui le pretese di validità degli atti linguistici vengono tacitamente riconosciute. Nei discorsi invece vengono tematizzate le pretese di validità

¹⁴³ J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, trad. It. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2009.

¹⁴⁴ J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti editore, Milano 1987.

divenute problematiche, e se ne verifica la fondatezza. Nelle azioni non si pone la questione se la proposizione asserita con un atto linguistico sia vera, o se sussiste il fatto ivi espresso, cioè sia un fatto [...] Non appena le informazioni vengono messe in dubbio, cioè non appena ci si interroga sulla verità della proposizione che è stata usata per la trasmissione dell'informazione, è abbandonato l'ambito dell'azione e ci si trova nell'ambito della comunicazione, del discorso"¹⁴⁵.

Su queste assunzioni riposa la possibilità di articolare una trama di relazioni linguistiche orientate all'intesa motivata e dunque all'accordo razionale. Habermas ritiene che nella comunicazione gli attori avanzino tre differenti pretese di validità (di verità, di veridicità, di giustizia normativa) oltre ad una pretesa di comprensibilità che tutte le anticipa e rende possibili. Entro l'atto linguistico il catalizzatore d'intesa è rappresentato proprio dalla componente illocutiva o performativa, gli atti perlocutivi infatti danno origine infatti a mere pretese di potere, che esprime l'azione che si compie comunicativamente¹⁴⁶.

Di contro Derrida osserva che la validazione della performatività impone due condizioni di cui non può farsi a meno: la predeterminazione esaustiva del contesto in cui gli attori sono gettati e da cui muovono alla comunicazione, ed ovviamente l'intenzionalità della azione linguistica posta in essere dai parlanti. Abbiamo però già visto confutate dall'autore entrambe le premesse, e tanto basta a declinare ogni soluzione di presenza e partecipazione cosciente dei partecipanti alla dimensione comunicativa. “La *différance*, l'assenza irriducibile dell'intenzione o dell'assistenza dell'enunciato performativo, l'enunciato più

¹⁴⁵ R. Alexy, Op. cit., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, pp. 86-87.

¹⁴⁶ Si veda anche J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalizzazione dell'azione e razionalizzazione sociale*, pp. 379-456.

evenemenziale che ci sia, è ciò che mi autorizza, tenuto conto dei predicati che ho appena ricordati, ad affermare la struttura grafematica generale di ogni comunicazione”¹⁴⁷.

8. Contestualismo ed emancipazione razionale

Una vicenda che corre parallela ai nostri motivi, a chiarire ancor meglio le cose di cui sinora ho detto è rinvenibile nella polemica tra Habermas e Gadamer sviluppatasi nel corso negli settanta e raccolta nel testo *Ermeneutica e critica dell'ideologia*.

Qui il problema dell'autorità della tradizione è messo lucidamente a cantiere dagli autori. Sebbene specificamente riferimento alla capacità riflessiva della critica dell'ideologia nell'ambito delle scienze sociali, mi pare testimoni assai bene del senso della presunta capacità emancipativa delle categorie razionali riguardo ai processi di disvelamento delle ideologie e delle forze perturbative del discorso. Di esso è importante dar conto ove si voglia acclarare la perpendicolarità del concetto di rigetto e superamento della tradizione nell'ambito del pensiero habermasiano, di contro alla sua incondizionata affermazione che ha luogo nell'opera di Gadamer, cui in definitiva mi sento di dar credito. La riconoscenza nei confronti dell'opera gadameriana è tuttavia “urbanizzata”. Essa occorre ad innervare i profili critici nei riguardi dell'etica del discorso già in precedenza evidenziati, così da concludere la impossibilità di un discorso pratico in tutto emancipato dalle

¹⁴⁷ J. Derrida, Op. cit., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, pag. 420.

contingenze storiche dei rispettivi orizzonti vitali. Tuttavia, come avrò modo più avanti di illustrare, tenterò di spingere la mia riflessione oltre i punti d'approdo della pragmatica universale e dell'ermeneutica ontologica, sino a puntualizzare il tessuto normativo di un'etica discorsiva universale, aliena dal dubbio dell'etnocentrismo.

I motivi della contesa tra i due autori si innestano nella distanza tra due orizzonti filosofici differenti, quello dell'ermeneutica filosofica da una parte, e quello della scuola di Francoforte dall'altro e bene si lascia compendiare dalla domanda: "il pensiero, alla sua radice, è sempre condizionato dagli effetti storici, per cui non può non concretizzarsi se non in un comprendere che è insuperabilmente segnato dalla finitezza, o è capacità critica incessantemente attiva contro "la falsa coscienza", che, attraverso la riflessione, smaschera dietro la comunicazione distorta l'esercizio di un dominio e di una violenza?"¹⁴⁸.

La vicenda fatta oggetto di riflessione, ovvero il problema del fondamento delle scienze storiche e sociali, trascende i suoi propri intendimenti per investire il luogo filosofico assai più ampio della potenzialità emancipatrice dell'uomo insediato nella sua realtà storico sociale. Qui il concetto di emancipazione diviene referente di una divaricazione teorica piuttosto ampia. In Habermas infatti l'interesse emancipativo espresso dalle scienze sociali tende alla rottura dei nessi di tradizione entro cui si inscrivono forme pre-linguistiche di dominio e potere sociale, alle quali è necessario porre argine poiché di contro alle mistificazioni

¹⁴⁸ G. Ripanti, Editoriale alla trad. ital. di *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Editrice Queriniana, Brescia 1992, pag. 9.

contenute nella riproduzione simbolica è opportuno osservare che “il linguaggio è anche ideologico”¹⁴⁹.

Per Gadamer invece, il senso dell’emancipazione è il metro stesso dell’ermeneutica, la dialettica di domanda e risposta che si insedia nella storicità del comprendere, in una nell’universalità dell’ermeneutica stessa. In questa prospettiva di ontologizzazione del linguaggio infatti è riusata radicalmente la prospettiva critica che implichi di guardare le realtà fuori della realtà, come la critica dell’ideologia assumerebbe di fare.

Habermas e Apel adoperano una versione dell’ermeneutica critica che tenta di disvelare agli attori sociali la consapevolezza per cui ciò che credono può essere falso o sbagliato, essi “si servono della psicoanalisi, poiché è in questa disciplina che il *significato distorto* viene interpretato in riferimento all’intera storia della vita di un paziente e ad un sistema teorico che può essere usato per spiegare la nascita di specifiche patologie”¹⁵⁰.

8.1. La critica dell’ideologia

Habermas ritiene che le scienze empirico-analitiche non rappresentino l’unica forma di sapere valido, ad esse altre possibilità del conoscere vanno affiancate. Egli tiene ferma la diversificazione tra *theoria* e *praxis* di matrice aristotelica, assegnando alla seconda una pari dignità cognitiva. Da Hobbes in avanti si registra un mutamento di paradigma che vede le forme di sapere teorico

¹⁴⁹ AA.VV., Op. cit., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 67.

¹⁵⁰ J. Bleicher, *L’ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986, pag. 179.

fagocitare, in virtù del rigorismo efficientista che le ammantava, le forme di sapere pratico, la razionalità scientifica diviene, o parrebbe divenire, l'unica forma di sapere valido. Invero osserva il nostro, ben si possono scorgere due forme di agire razionale, una in cui ci si serve delle tecniche scientifiche per realizzare i fini voluti, l'altra in cui le finalità dell'azione si fanno oggetto di opzione e di scelta. Infatti la riduzione dell'agire razionale all'agire tecnico non contempera l'esigenza, pure avvertita e praticata nell'ambito della ricerca scientifica, in ragione della quale le acquisizioni teoriche vengono sottoposte al confronto argomentativo di esperti nell'ambito della comunità scientifica. “ Vi è quindi almeno una modalità d'azione, quella del discorso argomentativo – di cui il discorso tra gli scienziati è un esempio – che non si lascia ridurre ad agire tecnico e che può quindi fornire la traccia per una riscoperta, nelle nuove condizioni, della classica distinzione tra *praxis* e *poiesis*”¹⁵¹.

L'interesse che dirige le teorie delle scienze sperimentali è costituito dalla disposizione tecnica su processi oggettivati, ovvero dalla capacità di dominare i processi naturali. Habermas respinge sia il razionalismo critico, che liquida le questioni della *praxis* come mere valutazioni decisionali del soggetto, sia la visione marcusiana, entro la quale gli imperativi della tecnica si danno come strumenti del dominio sociale¹⁵², per accordare rilevanza al carattere pratico o strumentale del sapere teoretico. Le scienze empirico-analitiche consentono di formulare previsioni di eventi del mondo oggettuale, ma la loro validità esige l'anticipazione di un elemento non teoretico, quale l'interesse al controllo tecnico

¹⁵¹ S. Petrucciani, Op. cit., *Introduzione ad Habermas*, pag 30.

¹⁵² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi editore, Torino 1991, pp. 158-182.

dei processi naturali. Entro l'ambito definito da quest'interesse le scienze empiriche possono produrre conoscenze valide: “Vengono considerati empiricamente veri tutti gli assunti che possono guidare un agire controllato dal suo risultato, senza essere stati finora problematizzati da insuccessi tentati sperimentalmente”¹⁵³.

Le scienze empirico-analitiche, quindi, non rappresentano l'unica modalità di sapere valido, nello stesso percorso della ricerca scientifica, come abbiamo accennato, si impone agli scienziati l'esigenza di pervenire ad un accordo, quantomeno sui coefficienti di validità da attribuire alla teoria di guisa da considerarla generalmente attendibile nella comunità scientifica. Al fondo gli stessi partecipanti della comunità scientifica hanno l'esigenza di comprendersi ed orientare di comune accordo il lavoro di ricerca.

Le scienze empirico-ermeneutiche, appunto, assumono nella sua massima estensione l'interesse pratico, rivolto alla comprensione del senso ed alla corretta comunicazione intersoggettiva. Compito dell'ermeneutica deve esser “l'interesse al mantenimento e all'estensione dell'intersoggettività di una possibile intesa che orienti l'azione”¹⁵⁴.

L'interesse per l'emancipazione, infine, costituisce il referente delle scienze sociali critiche. Qui l'interesse operazionalizzato tende all'autoriflessione come metro dell'autoliberazione del soggetto. In tal senso lavorano le discipline della critica dell'ideologia e della psicoanalisi, tentando di avviare un processo di riflessione-trasformazione individuale e collettiva della relazioni di dipendenza

¹⁵³ J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1971, pag. 143.

¹⁵⁴ J. Habermas, Op. cit., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, pag. 11.

ideologicamente raggelate. “ Questo interesse per l’emancipazione, che Habermas chiama autoriflessione liberante il soggetto dalla dipendenza, è l’interesse per la *Selbständigkeit*, l’autonomia, o il mondo adulto kantiano, libero dall’autorità e dalla tradizione”¹⁵⁵.

La connessione tra conoscenza e interesse è necessaria per descrivere le funzioni delle differenti discipline conoscitive. La filosofia critica tramite la critica dell’ideologia e la psicanalisi indica la via di una complessa liberazione che passa per lo smascheramento del dominio politico e del potere sociale cui processi distorti di agire strumentale ed agire comunicativo hanno danno luogo. Essa indica all’agire strumentale (*theoria*) ed a quello pratico (*praxis*) la via per liberarsi da tale costrizioni, affrancandosi dal dominio e dal potere¹⁵⁶.

Habermas sostiene, come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza, che la riproduzione dei sistemi sociali passi per la riproduzione materiale (lavoro), guidata da processi di agire strumentale, oltre che per la riproduzione simbolica (comunicazione), operazionalizzata dall’agire comunicativo. In essi, lavoro e linguaggio, si annidano rapporti di dominio e di potere sociale, cui soltanto l’ermeneutica del profondo tramite la riflessione critica può porre rimedio, rintracciando i contenuti di senso incongruenti, irrazionali o dogmaticamente bloccati di una comunicazione sistematicamente distorta¹⁵⁷. L’ermeneutica critica dunque tende a smascherare la falsa coscienza cui tutti sono inconsapevolmente soggiogati, rompendo i blocchi comunicativi e dissimulando i reali rapporti di

¹⁵⁵ AA.VV., Op. Cit., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag 17.

¹⁵⁶ J. Habermas, *La pretesa di universalità ermeneutica*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pp. 131-167.

¹⁵⁷ J. Habermas, *Su “Verità e Metodo” di Gadamer*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 67 ss.

dominio. Nell'ambito del sistema capitalistico infatti l'ideologia fornisce una rappresentazione dell'esistenza sociale falsificata, che nega la realtà dei rapporti di dominio che una classe sociale impone sull'altra. "Poiché agiscono sotto l'influenza di una *falsa coscienza*, i membri della classe subalterna generalmente subordinano i propri interessi alla continuazione di un sistema sociale ingiusto, che nasconde le proprie contraddizioni dietro il velo di spiegazioni pseudo-scientifiche e di appelli emotivi a qualche entità mitica o *ideale culturale*".¹⁵⁸

Il caso paradigmatico di scienza critica è quello della psicoanalisi la quale, intervenendo sui sintomi patologici delle nevrosi, ricostruisce i momenti della biografia del soggetto rendendo manifesti quei luoghi dell'inconscio entro i quali le situazioni traumatiche del processo di formazione individuale restano rimosse ed escluse dalla comunicazione¹⁵⁹.

Habermas critica dunque l'ermeneutica filosofica di Gadamer in quanto in essa v'è un fortissima riabilitazione del pregiudizio, dell'autorità della tradizione ed il rigetto della funzione critico-emancipativa dell'ermeneutica¹⁶⁰. Gadamer non vede come la riflessione dispieghi il suo potenziale emancipativo nell'ambito della tradizione, come scuota al fondo le certezze dogmatiche di cui la prassi di vita è piena. Il pregiudizio, da mera struttura del comprendere, diviene elemento della trasmissione del senso, fattore di riconoscimento dell'autorità della tradizione da cui non è dato

¹⁵⁸ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 199.

¹⁵⁹ S. Petrucciani, Op. cit., *Introduzione ad Habermas*, pag. 58.

¹⁶⁰ J. Habermas, Su "Verità e Metodo" di Gadamer, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pp. 60-70.

affrancarsi: “ Il pregiudizio di Gadamer in favore dei pregiudizi legittimati dalla tradizione disconosce la forza della riflessione, che pure si dimostra nella capacità che questa possiede di respingere le pretese delle tradizioni”¹⁶¹; ove invece si riconoscesse il ruolo autoritario delle grammatiche dei giochi linguistici “ l’autorità può essere privata di ciò che in essa era puro dominio ed essere risolta nella coazione che non comporta violenza del giudizio e della decisione razionale”

¹⁶².

Dunque l’ermeneutica gadameriana sarebbe un’ autoriflessione mutilata che “non riconosce la forza trascendente della riflessione che opera anche in essa”¹⁶³.

Effettuando, heiddegerianamente, la riduzione di tutto a linguaggio espunge la relazione-dipendenza che la comunicazione e i processi di comprensione tangono saldi con i rapporti sociali, al punto da disconoscere il ruolo ideologico di mistificazione dedotto in forme di comunicazione distorta. In ciò s

“E’ giusto concepire il linguaggio come una sorta di meta istituzione, da cui dipendono tutte le istituzioni sociali; infatti l’agire sociale si costituisce solo nella comunicazione del linguaggio corrente. Ma questa metaistituzione del linguaggio come tradizione è a sua volta dipendente da processi sociali che non si esauriscono in rapporti normativi. Il linguaggio è anche uno strumento di dominio e potere sociali. Esso serve a legittimare l’organizzazione dei rapporti di potere [...] il linguaggio è anche ideologico”¹⁶⁴. L’ermeneutica dovrebbe dunque

¹⁶¹ J. Habermas, *Su “Verità e Metodo” di Gadamer*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 64.

¹⁶² J. Habermas, *Su “Verità e Metodo” di Gadamer*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 65.

¹⁶³ J. Habermas, *Su “Verità e Metodo” di Gadamer*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 66.

¹⁶⁴ J. Habermas, *Su “Verità e Metodo” di Gadamer*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 67.

secondo Habermas trascendere il livello ermeneutico stesso e porsi in forma critica nei confronti del linguaggio sociale e dell'autorità dogmatica, così come la psicoanalisi nei confronti del linguaggio individuale.

Sia la psicoanalisi che la critica dell'ideologia "hanno a che fare con oggettivazioni della lingua d'uso in cui il soggetto che produce queste espressioni di vita non riconosce le proprie intenzioni. Queste espressioni si possono concepire come parti di una comunicazione sistematicamente deformata"¹⁶⁵. La coscienza ermeneutica classica si mostra inadeguata a scorgere i casi di comunicazione deformata, allorchè non oltrepassi la soglia dei confini della normale comunicazione d'uso, cui pure s'è imposta di attenersi. Qui molto è giocato dal concetto heiddegeriano, urbanizzato e ripreso da Gadamer secondo cui il "linguaggio è la casa dell'essere" e nulla è posto oltre e al di là di esso. Osserva infatti Gadamer che la pretesa ermeneutica ingloba ogni attività significativa, dunque è impossibile assumere una posizione meta-ermeneutica, esterna all'impresa della comprensione poiché "dalla comunità di dialogo nulla è escluso, nessuna esperienza del mondo"¹⁶⁶.

Il progetto di ermeneutica del profondo, in conclusione, si orienta a scoprire che "nella dogmatica del contesto della tradizione si fa valere non solo l'oggettività del linguaggio in generale, ma la regressività di un rapporto autoritario, che deforma l'intersoggettività dell'intesa come tale e altera sistematicamente la comunicazione della lingua d'uso"¹⁶⁷.

¹⁶⁵ J. Habermas, *La pretesa di universalità ermeneutica*, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pag. 142.

¹⁶⁶ H.G. Gadamer, *Replica* in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pag. 289.

¹⁶⁷ J. Habermas, *La pretesa di universalità ermeneutica*, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pag. 162.

8.2. Autorità della tradizione e pretesa di universalità ermeneutica in Gadamer

Dilthey, nell'imponente progetto di separazione tra scienze della natura e scienze dello spirito, ha finito per asserire che l'oggettività e universalità rivendicata dalle prime sia propria anche delle altre. Egli ritiene che la comprensione storica debba e possa tendere alla medesima obbiettività delle scienze della natura e da ciò ne deduce, di contro all'intrusione soggettivistica, la validità universale dell'interpretazione come base operativa della certezza storica. In altri termini Dilthey teorizza un modello della riflessione storica " tesa a giustificare la coscienza pur storicamente condizionata della storia come un conoscere scientifico obiettivo"¹⁶⁸, che lo pone come capofila della corrente metodologica ed obbiettivistica dell'ermeneutica moderna.

Gadamer accusa l'ermeneutica storicistica di esser rimasta schiava del metodologismo proprio delle scienze della natura che, nel tentativo di inseguire il mito della oggettività, ha inteso la comprensione storiografica come un problema di metodo e l'oggetto della sua ricerca come un fatto di cui accertarsi, quasi si trattasse di un mero dato sperimentale; quasi fosse l'oggetto suo proprio altrettanto estraneo al soggetto, quanto l'oggetto della fisica per il ricercatore.

¹⁶⁸ H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 274.

Dunque lo storicismo nel difendere la storicità dell'oggetto, ha finito per trascurare la storicità del soggetto, apprezzando di poter affrancare il processo interpretativo dalla dimensione storico-particolaristica entro cui è dato, di liberarsi dai propri limiti cronologici ed affermarsi in ogni epoca. Gadamer di contro rileva la particolarità extrametodica di un sapere storico consapevole della propria storicità ed osserva che “ l'esperienza dell'arte si oppone infatti all'estraneazione storica delle scienze dello spirito rivendicando con ragione la contemporaneità che la caratterizza”¹⁶⁹.

L'arte secondo Gadamer rappresenta il caso tipico dell'esperienza extrametodica della comprensione.

L'esperienza del dominio del metodo delle scienze naturali dei moderni ha dequotato ogni esperienza conoscitiva che ecceda lo stretto ambito metodologico, e privato di valore veritativo l'arte, riducendola a mera evenienza estetica. Così facendo l'opera d'arte è stata separata irrimediabilmente dal suo contesto originario e assunta a mero oggetto di percezione estetica. La estraneazione storica dell'opera d'arte, azionata dalla differenziazione estetica, consente di vederla scissa dal suo contesto d'origine e fruibile atemporalmente ed astoricamente, sì da compiere lo sradicamento sociale dell'artista, l'universalità e simultaneità della percezione estetica.

Gadamer, invece, intende delineare una nozione di arte che ottemperi al portato storico dell'uomo ed alla rivendicazione di verità delle sue opere. La questione ermeneutica fondamentale non consiste nel riportare alla luce il mondo originario

¹⁶⁹ H.G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pag. 71.

dell'artista, impresa che sarebbe destinata al fallimento, ma nella mediazione dialettica e nell'incontro tra quest'ultimo ed il mondo dell'interprete.

L'arte è quindi conoscenza, un modo per comprendere il mondo intorno a noi, non un evento onirico ma un'esperienza nel mondo, "un'esperienza che esperisce realmente ed è essa stessa reale"¹⁷⁰. In essa si compie una trasmutazione in forma, un mutamento che "modifica radicalmente chi la fa", tanto quanto la realtà già conosciuta.

Nell'arte, come nel gioco, si registra il primato dell'opera d'arte rispetto ai suoi autori e fruitori, essa acquisisce una vita sua propria allorquando sia tratta ad esistenza, sì da trascendere le soggettività dei suoi protagonisti e giocatori. "In altre parole, il gioco rappresenta una totalità di significato che ha una sua dinamica propria, la quale trascende i singoli giocatori. Questa sorta di «primato del gioco sui giocatori» risulta chiaro non appena si pensa che ogni giocare è, in fondo un esser giocati e che [...] il gioco tende a configurarsi come «signore» del giocatore [...] In conclusione non è tanto il giocatore che dispone del gioco, ma il gioco che dispone del giocatore"¹⁷¹.

La contrapposizione illuministica tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto è in tal modo rotta: "occorre capire l'universo meglio di quanto non appaia possibile nell'ambito del concetto di conoscenza della scienza moderna"¹⁷².

Gadamer ritiene, dunque, di scorgere l'esistenza di specifiche zone di verità nell'ambito di esperienze come l'arte, il diritto, la letteratura che si collocano di là

¹⁷⁰ H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 401.

¹⁷¹ N. Abbagnano, Op. cit., *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea* Vol. 4*, pag. 500.

¹⁷² H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 21.

dalla mera conoscenza scientifica e che dimostrano l'insufficienza del metodo scienziato nei riguardi di taluni domini essenziali dell'attività umana.

In linea con i presupposti filosofico ermeneutici heiddegeriani, Gadamer accoglie il carattere ontologico della comprensione e del linguaggio che, come nell'esperienza artistica, trascende i soggetti, tutti ascrivendoli in esso. Osserva Gadamer che l'analisi heiddegeriana della temporalità ha dimostrato come "il comprendere non è uno dei atteggiamenti del soggetto, ma il modo d'essere dell'esistenza stessa come tale [...] Esso indica il movimento fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza nel mondo"¹⁷³.

In Heidegger l'esserci è identificato dalla comprensione dell'essere, ed il significato dell'essere lo si apprende solo a partire dalla comprensione preliminare dell'esserci: "Si può raggiungere il significato dell'essere solo mediante uno sforzo interpretativo: *l'ermeneutica* è quindi un concetto fondamentale dell'ontologia e fornisce la base per una indagine trascendentale"¹⁷⁴. Nell'ambito del circolo ontologico o esistenziale heiddegeriano, dunque, la comprensione è esistenziale dell'esserci, non è una mera cosa ma è l'essere in quanto esistere, "non si tratta quindi di acquisire nuove conoscenze; si tratta bensì di un processo nel quale il mondo, che era già compreso, viene ad essere interpretato"¹⁷⁵, in cui ogni percezione di ciò che ci circonda è preformata dalla nostra comprensione del mondo. "La circolarità argomentativa evidente nella concezione secondo cui l'interpretazione si svolge sempre all'interno della pre-struttura della

¹⁷³ H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 8.

¹⁷⁴ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 123.

¹⁷⁵ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 125.

comprensione – e quindi può solamente rendere esplicito ciò che è già compreso - è la caratteristica saliente del circolo ermeneutico (hermeneutic), o ontologico esistenziale [...] Questa circolarità è l'espressione della pre-struttura esistenziale dell'esserci, di un ente cioè che è interessato al proprio essere, al proprio essere-nel-mondo"¹⁷⁶.

Dunque in virtù della circolarità ermeneutica e del carattere ontologico della comprensione, a nessuno sarà dato intraprendere un'esperienza conoscitiva oggettiva e neutrale, aliena dai pregiudizi che descrivono la sua appartenenza ad un mondo sociale e culturale nel quale ci si trova ad esser gettati.

Se quindi il linguaggio è la modalità stessa dell'essere, e "l'essere che può venir compreso, è linguaggio"¹⁷⁷, se ne deduce che ogni rapporto di conoscenza è tessuto nella trama del linguaggio, nulla che si dia alla comprensione è fuori di esso. Il rapporto dell'uomo con il mondo si configura come una relazione di comprensione insediata nel linguaggio. A questa latitudine nulla sfugge al carattere universale del fenomeno ermeneutico, neppure quelle esperienze extralinguistiche come il dominio ed il lavoro, che costituiscono in Habermas i referenti della critica dell'ideologia¹⁷⁸.

A tale riguardo Gadamer obietta che il problema ermeneutico ingloba ogni attività significativa ed afferma incondizionatamente la sua pretesa di universalità, essa non è infatti disciplina ausiliaria delle scienze dello spirito ma la struttura stessa del comprendere e della comprensibilità¹⁷⁹. Le stesse scienze sociali, cui

¹⁷⁶ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 126-127.

¹⁷⁷ H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 542.

¹⁷⁸ J. Habermas, *Su "Verità e Metodo" di Gadamer*, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pp. 60-70.

¹⁷⁹ H.G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pag. 71 ss.

Habermas riconnette una pretesa riflessiva di emancipazione, sono profondamente inscritte nella onnicomprensività del fenomeno ermeneutico, nella universalità della linguisticità. “ Se la linguisticità è caratterizzata come modo di compimento della coscienza ermeneutica, è naturale riconoscere nella linguisticità come costituzione della socialità umana il valore *a priori* delle scienze sociali, partendo dal quale le teorie behavioristico-positivistiche, che considerano la società come una totalità di funzioni osservabile e manovrabile, sono ridotte *ad absurdum*¹⁸⁰ . Colui che osserva, anche nelle scienze sociali non può dunque proiettarsi al di là della circolarità ermeneutica che l'avvince, della situazione storico-effettuale nella quale vive: l'estraneamento metodico della critica dell'ideologia non può estraniarsi dall'esperienza ermeneutica che lo precede.

“Nel caso che il problema ermeneutico inglobasse ogni attività significativa, sarebbe impossibile argomentare da una posizione esterna ad esso, o addirittura contraria; in questo caso, non esisterebbe alcun punto di Archimede, poiché lo stesso tentativo di scardinare un corpus teorico richiede una base d'appoggio e, insieme ad essa, numerose presupposizioni e preconcetti che non possono essere chiariti tutti insieme”¹⁸¹. Così quegli elementi extralinguistici (lavoro e dominio) attenzionati da Habermas, che grandemente condizionerebbero sino a perturbare i processi della corretta comunicazione, vengono ricondotti nell'ambito dei limiti dell'intrapresa ermeneutica; questo non identifica, precisa Gadamer, un processo reazionario di assolutizzazione della tradizione culturale e dell'autorità dogmatica,

¹⁸⁰ H.G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pag. 80.

¹⁸¹ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 194-195.

come paventato da Habermas¹⁸², ma si limita a descrivere come sia possibile comprendere ciò che è possibile comprendere. “Ammettiamo che l’autorità eserciti un potere dogmatico in innumerevoli forme di strutture di dominio, dall’ordinamento educativo, passando per l’istituzione coattiva dell’esercito e dell’amministrazione pubblica, fino alla gerarchia di potere delle autorità politiche o dei depositari della salvezza eterna. Ma questa immagine dell’ubbidienza tributata all’autorità non potrà mai farci intendere perché tutti questi siano ordini e non il disordine dell’esercizio violento del potere. Mi pare sia convincente ritenere determinante il riconoscimento per i reali rapporti di autorità”¹⁸³. Secondo Gadamer la vigenza dell’autorità si verifica sol perché essa è liberamente riconosciuta e non perché essa ciecamente si impone alle parti. Dunque non è ammissibile la critica habemasiana secondo cui si dà vera comprensione sol quando si smascherino le false presupposizioni e si metta all’opera la forza emancipatrice dell’ermeneutica del profondo, poiché bisogna fare i conti la “finitudine dell’esistenza umana e il carattere che è essenziale della riflessione”¹⁸⁴. Il pensiero è alla sua radice sempre segnato dalla sua finitezza, dalla dipendenza irrimediabile dagli effetti storici, pertanto il progetto critico dell’ermeneutica del profondo e della critica dell’ideologia finisce impiccato all’albero della radicale storicità del soggetto comprendente e dell’oggetto compreso, d’altra parte “ Per quei teorici che ancora tengono ferma un componente interpretativa nella loro critica dell’ideologia, emerge un punto importante, che richiede chiarimenti: come

¹⁸² J. Habermas, *Su “Verità e Metodo” di Gadamer*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pp. 63 ss.

¹⁸³ H.G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 86.

¹⁸⁴ H.G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia*, in id. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, pag. 87.

fanno a giustificare il loro stesso punto d'osservazione e la loro pretesa di conoscere *meglio*? Devono evidenziare criteri per distinguere la conoscenza *vera* da quella *falsa*; non solo, ma la posizione che essi assumono, di arbitri delle concezioni altrui, contiene un'occulta tendenza elitaria su cui un approccio che avanza rivendicazioni su un interesse emancipatorio farebbe bene a riflettere"¹⁸⁵.

La stessa trasposizione della critica dell'ideologia sul piano della psicoanalisi sarebbe fuorviante poiché ancora una volta si pretenderebbe di collocare il terapeuta fuori della realtà del proprio oggetto, esso dovrebbe smascherare i tabù sociali che si insidiano nella coscienza del paziente, ma nel far questo lo psicoanalista deve fare appello alla consapevolezza sociale entro la quale anch'egli, come il suo paziente, possono comprendersi¹⁸⁶.

Dunque i pregiudizi, lungi dal cagionare la falsa coscienza o deformare la realtà come illuminismo e post-illuminismo asseriscono, assumono il carattere possibilitante della ragione. Il rifiuto di essi presuppone il rigetto della finitudine storica dell'individuo, e della determinazione storico-sociale entro la quale la ragione è chiamata ad operare: "l'ideale di una ragione assoluta non costituisce una possibilità per l'umanità storica. La ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica; il che significa che essa non è padrona di se stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro le quali agisce"¹⁸⁷. Avverso il recupero dell'autorità della tradizione che consegue alla consapevolezza ermeneutica del ruolo del pregiudizio, muove l'accusa di conservatorismo

¹⁸⁵ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 179.

¹⁸⁶ H.G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in id. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, pag. 94.

¹⁸⁷ H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 324.

habermasiana che incrocia il principio illuministico kantiano dell'autonomia della ragione, secondo la quale i concetti di autorità e ragione non possono che diametralmente configgere. Infatti come denuncia habermas la sottomissione alla tradizione conduce alla distorsione dei processi comunicativi ed alla affermazione di una falsa coscienza dalla quale occorrerebbe emanciparsi.

In vero osserva Gadamer, l'autorità non implica obbedienza cieca e riconsunzione della ragione, ma rappresenta il legame stesso entro il quale è dato agli individui di riconoscersi ed al contempo liberamente riconoscere la superiorità in giudizio della ragione stessa incarnata nella tradizione. Tale riconoscimento non è coatto ma libero e spontaneo: "il riconoscimento dell'autorità è sempre connesso all'idea che ciò che l'autorità dice non ha il carattere dell'arbitrio irrazionale, ma può essere in linea di principio compreso. L'essenza dell'autorità che rivendica l'educatore, il superiore, lo specialista, consiste proprio in questo"¹⁸⁸.

"Appellandosi ai legittimi pregiudizi Gadamer riabilita l'autorità della tradizione, negandone l'opposizione alla ragione. Ma come possiamo separare i pregiudizi legittimi da quelli arbitrari, e qual è la loro fondazione?"¹⁸⁹

A quest'interrogativo Gadamer risponde per il tramite dei concetti di lontananza temporale, storia degli effetti, coscienza della determinazione storica e fusione degli orizzonti. L'ermeneutica muove infatti dal legame, inscritto nella tradizione, che il soggetto interpretante ha con la cosa oggetto di interpretazione. Nella tradizione la cosa parla all'interprete, poiché entrambe appartengono alla medesima storia; si genera un rapporto, che è la base della precomprensione

¹⁸⁸ H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 328.

¹⁸⁹ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 137.

stessa, grazie al quale l'interprete e la cosa entrano in comunicazione. Gadamer espone a riguardo i concetti di vicinanza e lontananza, familiarità ed estraneità: interprete ed interpretandum sono simultaneamente promissimi l'uno all'altro ed al contempo distanti. Prossimi nella medesimezza della storia e tradizione comune; distanti poiché separati da un intervallo temporale e conseguentemente fatti oggetto di domanda e di ricerca. Proprio nell'intervallo temporale che divide risiede la forza riflessiva dell'ermeneutica: la distanza temporale consente infatti di distinguere i pregiudizi veri da quelli falsi, questa distanza "non è un abisso spalancato davanti a noi, ma è riempito dalla trasmissione e dalla tradizione, nella cui luce si mostra tutto ciò che è oggetto di comunicazione storica"¹⁹⁰.

Entro la coscienza storica è possibile trarre in evidenza, assumendone coscienza, i pregiudizi che determinano il nostro comprendere, sì da sospenderli e poterli mettere in gioco.

Dunque il pensiero storico deve esser consapevole della propria storicità, poiché la storia degli effetti, la storia cui appartengono i fenomeni, agisce già da sempre su ciascuno. Nell'impresa ermeneutica ogni attore si trova in una situazione di familiarità con l'oggetto, di pregiudiziale comprensione del fenomeno. L'interpretazione di un testo o di un evento è possibile proprio in ragione della coappartenenza di soggetto ed oggetto al medesimo orizzonte storico, che entrambe tiene insieme e trascende. La storicità e finitezza della comprensione, bandisce dunque ogni pretesa di imparziale oggettivismo, ed afferma la coscienza della determinazione storica dell'impresa conoscitiva. Ma gli orizzonti storici non sono ermeticamente conchiusi, essi anzi si muovono con gli interpreti, si allargano

¹⁹⁰ H.G. Gadamer, Op. cit., *Verità e metodo*, pag. 329.

di volta in volta che l'intrapresa ermeneutica pone un nuovo oggetto all'attenzione dell'interprete¹⁹¹. Questa dinamica elevazione del soggetto e dell'oggetto ad una dimensione più alta di generalità è detta da Gadamer fusione di orizzonti¹⁹². In polemica con la metodologia storicistica, afferma che l'interprete non può semplicemente trasferirsi nell'orizzonte altro che è preso ad indagare, ma vi si traspone senza mai prescindere da se stesso, senza mai denegare i limiti della propria storicità. "Il compito dell'interprete però non consiste nell'inserirsi in quest'ultimo orizzonte; ma nell'allargare il proprio orizzonte affinché possa integrare l'altro"¹⁹³.

¹⁹¹ F. Viola, *Ermeneutica filosofica, pluralismo e diritto*, in *Etica e Politica*, 2006, 1, pp. 5-10.

¹⁹² J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 140 ss.

¹⁹³ J. Bleicher, Op. cit., *L'ermeneutica contemporanea*, pag. 140.

II CAPITOLO

Per un'etica della comunicazione interculturale

Introduzione

Una riflessione seria sulla dinamica di differenziazione pluralistica nell'ambito delle nuove città democratiche esige, così da ricalibrare buona parte della discussione sinora condotta, una riconsiderazione a tutto campo, che qui mi propongo di formulare, di una metodologia riduzionista della cultura, che ha spesso ispirato le politiche integrazionistiche conducendole al congelamento delle differenze tra gruppi etnici ed etici. Al contempo mi propongo di rimodulare il concetto di universalismo etico, tenendo ferma la ragione dialogico-comunicativa habermasiana, ma depurandola da quella forma, che spero di avere dimostrato, di trascendentalismo più o meno forte entro il quale si innerva la matrice etnocentrica del pensiero razionalistico occidentale, e che mantiene l'intesa ad un livello di realizzazione alto a tal punto da renderla un'intrapresa impossibile ed escludente.

L'obiettivo delle pagine che seguono è dunque mostrare come sia possibile un accrescimento reciproco tra l'universalismo forte ed il relativismo culturale, tra esigenze morali ed esigenze etiche, senza che alcuno dei campi finisca per colonizzare l'altro. In questo tentativo si iscrive anche un intento di riconciliazione tra la prospettiva della critica dell'ideologia, tendente all'

emancipazione riflessiva e quella ermeneutica-ontologica, volta a scandire le note del coro relativistico.

Mi pare infatti, che lavorando su coordinate dichiaratamente normative e non più trascendentali, l'etica del discorso possa meglio prestarsi ad una lettura universalistica in grado di rendere ragione di quella dimensione vernacolare, irrisolvibile alla latitudine dei discorsi interculturali¹⁹⁴, sì da acquisire e metabolizzare per intero le richieste di riconoscimento che s'affacciano nell'ambito delle relazioni interindividuali prima, e giuridiche poi¹⁹⁵.

Le coordinate sulle quali mi soffermerò nelle pagine che seguono si snodano lungo le seguenti direttrici: la costruzione etica di un universalismo storicamente illuminato aperto all'inclusione di ragioni vernacolari nell'ambito degli esiti discorsivi; l'abbandono di una sociologia riduzionista della cultura e l'approdo ad una prospettiva narrativa delle costruzioni culturali.

La relazione biunivoca di queste due risorse metodologiche mi pare riesca ad offrire una intelaiatura sufficientemente compiuta dei processi normativi di interculturalità. Mi riferisco ad una ragione dialogante, aperta alla contaminazione, all'ibridismo culturale ed etico, che senza rinunciare alla validità universale di principi regolativi e normativi, sappia radicarli nelle strutture cognitive dei soggetti in campo¹⁹⁶, validandone via via le rispettive richieste di riconoscimento. Non si può, infatti, non includere, da un lato, "accanto alle forme di riconoscimento dell'amore e di una relazione giuridica moderna, anche dei

¹⁹⁴ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*.

¹⁹⁵ A. Honneth, Op. Cit., *Lotta per il riconoscimento*.

¹⁹⁶ G. Cacciatore, *Etica interculturale e universalismo critico*, in *Interculturalità. Tra etica e politica*, Cacucci editore, Roma 2010, pp. 29-42.

valori sostanziali potenzialmente in grado di generare una forma post-tradizionale di solidarietà¹⁹⁷.

Va oltremodo ottimizzato in questo senso il portato relativo all'ibridismo culturale, poiché costituisce il terreno franco nel quale la conversazione si spoglia del manto della intraducibilità ed incommensurabilità radicale.

1. Oltre l'essentialismo culturale

Buona parte della politica culturale contemporanea presume che ciascun gruppo umano possieda una determinata forma culturale, perimetrata quasi geometricamente entro confini fissi e facilmente rintracciabili. I conservatori asseriscono che è compito prioritario la preservazione e promozione degli specifici orizzonti culturali, di modo da evitare pericolose forme di ibridismo che causerebbero instabilità sociale o scontro tra gruppi. Samuel Huntington, avvalora la via dell'essentialismo culturale, sostenendo esistano otto forme specifiche di civiltà e che solo gruppi omogenei con culture affini possano incontrarsi senza che da ciò scaturisca lo scontro¹⁹⁸.

D'altro canto i progressisti ritengono che i mondi culturali di senso vadano preservati al fine di evitare tentativi di soggiogamento e offesa ai danni di popolazioni vessate. Per tanto anche coloro che obiettano lo scontro delle civiltà possono inconsapevolmente consolidarne il fondamento: “ La consolante fede

¹⁹⁷ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993, pag. 45.

¹⁹⁸ S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2008.

nell'esistenza di un sostrato d'amicizia e concordia fra persone appartenenti a civiltà diverse naturalmente è cosa ben diversa dal deprimente pessimismo di chi vede fra di esse solo conflitti e tensioni. Ma entrambe gli approcci condividono la stessa, riduzionistica convinzione che gli esseri umani di tutto il mondo possano essere interpretati e caratterizzati prevalentemente in base alle diverse civiltà a cui appartengono”¹⁹⁹.

Dunque sia conservatori che progressisti finiscono per sostenere una dimensione epistemica essenzialistica della cultura niente affatto corretta. Infatti “ogni visione delle culture come totalità chiaramente descrivibili è una visione esterna, la quale genera coerenza allo scopo di comprendere e controllare”²⁰⁰. I sostenitori della visione riduzionistica della cultura concordano nel ritenere:

- “che le culture costituiscano totalità nettamente descrivibili”;
- “che sussista un rapporto di rispondenza tra esse e i gruppi di popolazione, e che sia possibile una descrizione incontrovertibile della cultura di un gruppo”
- “che persino quando non si dia un'assoluta corrispondenza, che persino laddove sia presente più d'una cultura all'interno di un gruppo o più d'un gruppo depositario dei medesimi tratti culturali, ciò non ponga problemi di rilievo per la politica o l'ambito delle decisioni e dei provvedimenti amministrativi”²⁰¹.

Tale prospettiva rischia, per via dell'oggettivazione culturale, di aggravare processi repressivi di conformismo e di indurre ad una coartata identificazione

¹⁹⁹ A. Sen, *Identità e violenza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, pag. 43.

²⁰⁰ Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag 23.

²⁰¹ Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag. 22.

identitaria, che come vedremo, diviene causa essa stessa dell'intolleranza e dello scontro²⁰².

Questa visione riduzionista si innerva su di una deteriore consapevolezza della storia che omette la intrinseca diversità interna delle culture e delle civiltà, ed il ruolo catalizzatore delle iterazioni e delle ibridazioni culturali nell'ambito della riproduzione degli orizzonti simbolici.

Seyla Benhabib sostiene per contro la posizione del costruttivismo sociale, nell'ambito della quale la prospettiva narrativa delle azioni e della cultura gioca a costruire il punto di vista dell'agente sociale, di colui che partecipa dei processi socio-culturali esperendo rituali e simboli della propria tradizione e rifuggendo la visione onnicomprensiva e totalizzante dell'osservatore esterno. Quest'ultimo, il cui ruolo nell'orbita dell'essenzialismo riduzionistico è prioritario, conferisce una maglia omologante alla fluidità culturale, imbrigliandola nella descrizione più o meno incisiva che dall'esterno possa coerentemente tessersi. “ Un esempio straordinario di creazione di unità culturale mediante disparati interventi discorsivi esterni è fornito dall'usanza indù della sati, in osservanza alla quale la vedova s'immola sulla pira funeraria del marito”. La ricostruzione di come questa pratica presso la comunità indù sia divenuta rilevante trova una spiegazione nel passato coloniale inglese in India. Gli amministratori coloniali inglesi “ presero in esame l'importanza della sati in quanto «pratica religiosa», supponendo che se avesse avuto una sanzione religiosa, sarebbe stato imprudente abolirla [...] Accertare se un usanza avesse avuto o meno fondamento religioso significava poi individuarne la giustificazione nei testi sacri. Ritenendo che nell'induismo si desse un rapporto

²⁰² A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*.

tra testi sacri e pratiche religiose analogo a quello rinvenibile nella cristianità, le autorità coloniali britanniche fecero affidamento sulle descrizioni contenute nei documenti prodotti dai *pandit* (studiosi delle religioni) indiani²⁰³, senza avvedersi che l'induismo mancava di testi sacri paragonabili alle sacre scritture della cristianità.

Così ritenendo si trattasse di una pratica religiosa, ebbero a convalidarla, mossi “dalla lezione della tolleranza religiosa praticata negli stati laici dell'Europa moderna”²⁰⁴. In tal modo l'amministrazione coloniale britannica finì per avvalorare una usanza minoritaria della sola comunità indù, al punto ch' essa divenne ben presto nella consapevolezza di ciascuno una tradizione indiana rilevante.

Le culture si rappresentano, dunque, per mezzo di narrative controverse, e ciò accade per due ragioni di fondo: noi identifichiamo ciò che facciamo attraverso le descrizioni che di volta in volta utilizziamo; inoltre, noi utilizziamo atteggiamenti valutativi per decretare la bontà o la cattiveria degli intrecci narrativi con i quali ci descriviamo, “ Human beings live in an evaluative universe”²⁰⁵.

Dunque, “le culture, si formano attraverso opposizioni binarie perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo”²⁰⁶, e ciò implica la fragilità delle linee di demarcazione con le quali i gruppi incessantemente si ridefiniscono. “ We should view human cultures as the constant creation, recreation, and negotiation of imaginary boundaries between *us* and *them*, *we* and the *other(s)*. The *other* is

²⁰³ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag. 24.

²⁰⁴ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag. 32.

²⁰⁵ S. Benhabib, *The struggle over culture: equality and diversity in the european public sphere*, in *Multiculturalismo*, Post-filosofie, Cacucci, Bari 2006, pag. 81.

²⁰⁶ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag. 25.

always also within us and is one of us. The *self* is a self only because it distinguishes itself from an imaginary *other*²⁰⁷.

In questo processo di costante ridefinizione dei significati simbolici si collocano le lotte per il riconoscimento che individui e gruppi portano avanti per affermare la propria identità, per vedersi tributare dignità, rispetto e stima sociale²⁰⁸.

Dunque, occorre partire da un modello dinamico delle identità dei gruppi umani, nell'ambito del quale ciascuno, con la propria narrazione individuale, contribuisce a rigenerare la narrazione collettiva entro la quale si è trovato gettato.

Se si guarda alle narrazioni individuali ed quelle collettive come internamente scisse e discordi, prive di un proprio fuoco culturale omogeneo, allora si può senza indugio denegare validità alle descrizioni del sé inteso come unità interamente socializzata, ed alle totalità culturali dei gruppi umani come referenti assoluti delle richieste di riconoscimento sociale e politico²⁰⁹.

L'individuo è sempre inserito in reti di interlocuzioni o narrative che lo precedono. In esse non si sceglie di vivere, ma ci si trova gettati, al punto che la nostra capacità di operare descrizioni, sostanziare valutazioni e raccontare la nostra autobiografia vi è irrimediabilmente radicata. “Esistono però molti modi in cui un codice culturale può venire modificato [...] e così è anche sempre possibile disporre di scelte alternative nel raccontare una biografia”²¹⁰.

²⁰⁷ S. Benhabib, Op. cit., *The struggle over culture: equality and diversity in the european public sphere*, pag. 82.

²⁰⁸ Cfr. A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*.

²⁰⁹ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Op. Cit., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli 2002.

²¹⁰ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag 36.

Queste modalità differenti di raccontare se stessi, sebbene incardinate nelle narrazioni familiari, culturali o sociali, possono pur sempre cadere fuori della stretta cornice di senso della socializzazione, ed allargare al contempo l'orizzonte biografico e quello collettivo.

Tutto ciò rinvia alla deposizione dell'argomento, centrale nella riflessione del multiculturalismo forte, delle culture come totalità invalicabili di senso, entro cui meramente si replicano biografie individuali, e che la sfera politica deve curarsi di preservare onde scongiurare il rischio della destabilizzazione e della deriva sociale.

1.1. Prigionieri di civiltà

Il riduzionismo culturale, l'idea di una identità unica ed immutabile, è di frequente occorso a produrre e tributare identità svilenti o a cagionare isterismi identitari, causa di atroci persecuzioni e lutti. Spesso è accaduto che leader politici o personaggi settari abbiano trasformato in pochi attimi vecchi amici in nuovi nemici, facendo divampare terribili contese etniche, come nel caso degli scontri tra indù e musulmani nell'India degli quaranta, quelli tra tutsi e hutu nel Ruanda, tra serbi ed albanesi in Europa, per non dire delle persecuzioni tristemente note degli ebrei durante la seconda guerra mondiale. “Un utilizzo di questa immaginaria unicità identitaria è visibile nel concetto di classificazione elementare che fa da sfondo intellettuale alla dibattutissima tesi dello «scontro di

civiltà», che recentemente trova molti sostenitori, in particolare dopo la pubblicazione del saggio di Samuel Huntington, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*²¹¹.

Come sostiene Amartya Sen, il problema di questo approccio consiste nel lasciare indiscusso il criterio di classificazione delle civiltà, in virtù del quale la univocità-totalità delle culture dinamizza irreversibilmente processi di scontro.

In vero, occorrerebbe dare ragione della molteplicità dei criteri di classificazione che raccontano la nostra esistenza, dalla nazionalità alla classe sociale, dalla lingua alla fede religiosa, dalla posizione lavorativa all'appartenenza politica.

Eppure l'assunzione criteriologica che muove la differenziazione delle civiltà nel pensiero di Huntington, ma anche in quello di molti politologi contemporanei – a ciò indotti probabilmente dagli avvenimenti dell'undici settembre - resta incontrovertibilmente il criterio religioso. In questa chiave va letta ad esempio la tensione, tra mondo occidentale e mondo islamico, tra civiltà induista e civiltà buddista, che tutti precetta ad una chiamata alle armi, che non ammette forme di diserzione alcuna.

Questa visione delle civiltà come blocchi contrapposti ed in lotta fra loro, rende impossibile leggere in trasparenza gli eventi sanguinosi delle faide contemporanee, poiché mistificandone la materialità e storicità, tutte le proietta in una dimensione ancestrale.

Così ad esempio si omette di vedere la responsabilità della politica coloniale e postcoloniale europea rispetto ai conflitti locali, soprattutto africani, ritenendo si tratti di una irresolubile conflittualità etnica o religiosa.

²¹¹ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 12.

Ma occorre mettere bene in chiaro come talune formule definitorie, talune narrative deteriori, finiscano per confinare ed imprigionare le persone tra sbarre molto spesse, ed a consegnarle ad una vita di cattività: “Descrivendo l’India come una «civiltà induista»,[...] Huntington minimizza il fatto che l’India ha più musulmani di qualsiasi altro paese del mondo con eccezione dell’Indonesia e, di stretta misura, del Pakistan”²¹². Tutto ciò misconoscendo per altro che il buddismo proprio in India ha avuto origine, ed è stato religione dominante per oltre un millennio, e che comunità cristiane ed ebraiche vivono in India sin dal IV secolo. “E’ evidente che la classificazione dell’India come «civiltà induista» operata da Huntington presenta molti limiti descrittivi”²¹³. Ma ciò che maggiormente sconcerta è il fatto che questa narrazione fuori misura della storia e della contemporaneità dell’India, sia il cemento propagandistico del partito Hindutva che predica la visione di un India interamente induista.

Tale approssimazione non difetta neppure all’orizzonte descrittivo della civiltà occidentale. Infatti v’è una certa autoevidenza nel rilevare la contraddizione che corre tra l’attribuzione della libertà e della tolleranza come fatto grandemente descrittivo della civiltà occidentale, e la degenerazione dei non risalenti processi coloniali e razziali, l’intolleranza della dominazione portoghese, francese o britannica in Africa ed Asia, oltre all’aberrante barbarie nazista in Germania.

Lo stesso processo di costituzionalizzazione europea ha messo in evidenza una certa incapacità degli europei ad autodefinirsi. Faccio riferimento alla più volte

²¹² A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 48.

²¹³ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 49.

ostentata identità giudaico-cristiana, poi scomparsa dal preambolo della carta, osteggiata dalla stessa tradizione europea di laicità delle istituzioni pubbliche.

Come osserva Dallmayr la “religione cristiana - o altra che sia – non può essere semplicemente risolta nella civiltà o nella cultura senza che ne avanzi qualcosa: al massimo si può dire che la civiltà occidentale è stata toccata, in vari modi, dagli insegnamenti cristiani o giudaico-cristiani”²¹⁴.

D'altronde assumere la cristianità ad emblema della civiltà occidentale vale a sottacere l'influenza che il pensiero e la cultura greca e romana hanno avuto rispetto alla costruzione di un universo di saperi e conoscenze.

Si può anzi affermare che la civiltà occidentale abbia tratto alimento proprio dalla tensione tra gli intendimenti del pensiero greco-romano e quelli giudaico-cristiano: “Nei primi anni i rapporti tra Roma e il cristianesimo furono tesi e ostili, punteggiati da persecuzioni violente. [...] Nei secoli successivi, il cristianesimo e la civiltà romana – nonostante le dispute entrarono in una sorta di simbiosi o scomoda alleanza. La chiesa occidentale, in seguito chiamata «Chiesa cattolica romana», era strutturata, e continua ad esserlo, sul modello dell'impero romano. Dopo l'incoronazione di Carlo Magno (800 d.c.), nell'Europa occidentale si compirono sforzi decisivi per riaffermare esplicitamente la continuità con la civiltà romana, sforzi che diedero origine all'istituzionalizzazione del «Sacro romano impero» diretto contemporaneamente da due autorità

²¹⁴ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pag. 40.

(l'imperatore e il papa) in quanto sovrani delle «due città». In una curiosa svolta storica, la cosmologia romana venne posta al servizio dell'escatologia cristiana²¹⁵.

La medesima tensione contribuì ad illuminare quelle dinamiche di reversione della cultura occidentale che furono da una parte il rinascimento, dall'altra la riforma. Il rinascimento rinvigorì le acquisizioni della civiltà greco-romana (non bisogna dimenticare che al declino dell'impero romano d'occidente nel 476 d.C., la filosofia greca venne oscurata e cadde nel dimenticatoio. Fu soltanto grazie ai pensatori e filosofi arabi dell'impero romano d'oriente che se ne preservarono la memoria e le sorti); mentre la riforma tentò di rinvigorire le mura della città celeste redimendola dalle pretese di potere mondano.

Infine con l'illuminismo, un ulteriore elemento di discontinuità venne ad ibridare una già complessa vicenda storica e culturale. Infatti l'ascesa trionfante della scienza empirica e della tecnologia costituirono una faglia non poco profonda tra gli intendimenti della tradizione cosmologica e teleologica greco-romana, nonché con i propositi fideistici della religione cristiana²¹⁶.

E' inoltre importante rilevare come la stessa scienza occidentale, attinga ad un patrimonio globale di conoscenze ed esperienze: il sistema decimale, ad esempio, "evolutosi in India nei primi secoli dopo la nascita di Cristo, arrivò in Europa alla fine del millennio, tramite gli arabi"; così lo sviluppo della stampa, "che Francis Bacon mette fra le invenzioni che «hanno cambiato l'intero aspetto e stato delle cose del mondo», fu fortemente influenzato dal lavoro di monaci buddisti Cinesi,

²¹⁵ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pag. 43.

²¹⁶ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pp. 40-46.

Giapponesi e Coreani, impegnati a propagandare universalmente le loro idee di fede, e che diede origine nell'869 d.C. alla pubblicazione del primo libro stampato. Ne va adombrata la paternità cinese nella scoperta della polvere da sparo e della bussola che, enormemente hanno segnato la storia espansionistica europea, soprattutto nella conquista del nuovo mondo.

Analoghe valutazioni non riduzionistiche merita, forse più d'altre la narrazione islamica, che a cagione dell'emotività suscitata dai fatti del terrorismo internazionale, assai spesso è fatta oggetto di mistificazioni e fraintendimenti. Ancora una volta il criterio assoluto di classificazione religioso si impone a discapito delle identità multiple e plurali con le quali i cittadini dei paesi islamici quotidianamente si autocomprendono. "Il principale limite di questo approccio è l'incapacità di distinguere tra le diverse affiliazioni e fedeltà che possiede un individuo di fede musulmana e la sua identità islamica. L'identità islamica può essere una delle identità che l'individuo considera importanti, [...] ma questo non significa che si debba negare l'esistenza di altre identità, che possono essere anche importanti"²¹⁷. Infatti può accadere, ed accade, che persone differenti, seppure tutte di fede islamica, attribuiscono importanza diversa a valori politici, economici, sociali, culturali, filosofici, eccetera.

È facile imbattersi in vistose contraddizioni sol che si presti lo sguardo alle divergenti modalità in cui si sostanzia l'usanza del velo nei diversi paesi islamici: in Turchia ad esempio "il velo è raro e i codici d'abbigliamento sono spesso assai simili a quelli delle donne europee"²¹⁸, mentre in Arabia Saudita o in Afghanistan

²¹⁷ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 61.

²¹⁸ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 63.

i codici d'abbigliamento sono assai più severi e maggiormente è marcato il radicamento tradizionalista.

Si pensi al Pakistan, un paese dove l'islam è religione di stato, e dove tale radicamento religioso giunge sino ad escludere che un non musulmano possa divenirne presidente, seppure abbia conseguito la maggioranza dei voti. Eppure il Pakistan conosce una vitalità intellettuale laica conclamata, dalla stampa indipendente, all'impegno dei dissidenti politici, alla presenza di una larga fascia della magistratura e dell'opinione pubblica attente alle violazioni dei diritti umani e delle libertà politiche. “Ad esempio il Pakistan possiede una Commissione per i diritti umani molto attiva, e sotto diversi aspetti efficace, che non fa riferimento solamente ai diritti garantiti dall'islam, ma anche a definizioni più ampie dei diritti umani. Anche se [...] la Commissione pachistana non ha uno status legale o costituzionale (formalmente in pratica non è niente più di una Ong), sotto la direzione di importanti e illuminati esponenti della società civile [...] ha fatto molto per le libertà delle donne, delle minoranze e di altre categorie minacciate”²¹⁹. Neppure bisogna dimenticare quanto forti siano le tensioni nel regime iraniano degli ayatollah, che da anni oramai vive sotto la fortissima pressione che dissidenti civili, studenti e studentesse universitari esercitano nei confronti l'opinione pubblica mondiale.

Bisognerebbe, dunque, imparare a considerare i musulmani, non più prevalentemente per la loro fede religiosa, ma per le numerosissime affiliazioni cui partecipano quotidianamente, dagli interessi scientifici alle passioni letterarie, dagli obblighi professionali alle molteplici affiliazioni politiche.

²¹⁹ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 73.

Convengo con Amartya Sen che questa presa di coscienza sia imprescindibile per la comprensione dei fenomeni reali, oltre che opportuna a contenere la spinta crescente verso la politicizzazione fondamentalistica della religione, non soltanto di marca islamica, la quale sempre più sta catalizzando le intenzioni di movimenti politici in alcune aree del globo, come in Indonesia e in Malaysia.

Assumere consapevolezza della natura plurale delle affiliazioni individuali, denegando la prigione dell'identità unica occorre, inoltre, ad imprimere una svolta decisiva alla guerra al terrorismo internazionale, troppo spesso vittima di un approccio epistemologicamente deteriore: “La suddivisione del mondo in base a criteri religiosi produce una visione profondamente fuorviante degli abitanti del pianeta e dei differenti rapporti esistenti tra di essi, e ha per giunta l'effetto di ingigantire un particolare tipo di distinzione fra le persone, escludendo tutti gli altri aspetti rilevanti”²²⁰.

La classificazione unica conferisce un ruolo primario ai discutibili personaggi delle gerarchie religiose, assolutizzandone la capacità direttiva.

Facendo dei mullah gli interlocutori privilegiati delle politiche di pace, si sminuisce il valore delle iniziative civiche che gli individui musulmani, in virtù delle identità multiple di cui dispongono, possono intraprendere in vista della risoluzione di problemi sociali e politici. “Inoltre questi sforzi acquiscono il sentimento di distanza fra i membri di comunità religiose differenti, mettendo l'accento sulle loro differenze religiose, spesso a danno di altre identità (tra le

²²⁰ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 74.

quali quella di cittadino del paese in questione), che potrebbero avere un ruolo più unificante”²²¹.

In Afganistan come in Iraq si paventa una insidia analoga, rilanciata dal tentativo britannico ed americano di localizzare i referenti del dialogo nelle assemblee dei leader tribali e religiosi piuttosto che nella germinale società civile. Così facendo però si sta amplificando oltre misura la voce degli esponenti del clero, e tacitando proprio quella società civile sulla quale maggiormente dovrebbero pesare gli sforzi per allargare la base d’intesa delle politiche generali di pacificazione.

1.2. La mentalità del colonizzato

Occorre dunque rifuggire dal riduzionismo e dall’essentialismo culturale, rimeditando il riconoscimento delle identità multiple dell’individuo, al fine di massimizzare la via della comunicazione interculturale, ed al contempo meglio calibrare le politiche di contenimento del terrorismo internazionale. L’idea della totalità delle narrazioni culturali rischia di svellere la pretesa del dialogo tra persone afferenti a mondi vitali diversi e comprometterne gli intendimenti di pace. V’è un fenomeno, a mio avviso significativo, che nasce a ridosso dell’essentialismo radicale e per reazione ne amplifica gli effetti. Faccio riferimento alla dialettica della “mentalità del colonizzato”²²².

La percezione delle culture come totalità in traducibili, accompagnata dall’arroganza con la quale l’occidente ha veicolato la propria immagine nel

²²¹ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 79.

²²² A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 85 ss.

mondo hanno prodotto un fenomeno assai pervicace di retorica antioccidentale, che ha portato all'intransigente difesa dei valori asiatici in Asia orientale, ed all'ostentato orgoglio dei così detti ideali islamici, in buona parte dei paesi arabi. Tale processo di reazione alle politiche coloniali e post-coloniali dell'occidente ha mobilitato una identità reattiva che s'è concretata o in una ossessiva intransigenza antioccidentale, o in un servile appiattimento alle politiche ed ai valori predominanti.

Amartya Sen, definisce la dialettica della mentalità del colonizzato come un processo di autopercezione per reazione, nell'ambito del quale assai spesso si finisce per ricusare ogni idea occidentale o presunta tale, ed avvalorare la prospettiva del fondamentalismo religioso e settario.

L'ostilità trae origine dalle atrocità commesse dai dominatori coloniali in Africa ed Asia, dall'aver imposto un sentimento di profonda umiliazione ed inferiorità nelle popolazioni soggiogate, e dall'aver ridotto in catene la fierezza di popoli millenari.

“Tale eredità non include soltanto la devastazione delle vecchie istituzioni e la mancata edificazione di istituzioni nuove, ma anche la distruzione della fiducia sociale, da cui dipendono moltissime altre cose”.

Il continente maggiormente vessato dalle scorribande imperialistiche è senza dubbio l'Africa. Qui nella seconda metà del novecento la fine degli imperi britannico, francese, portoghese e belga ed il conseguente processo di decolonizzazione hanno sistematicamente tradito ogni aspettativa di progresso e sviluppo democratico. In buona parte del continente si è registrato il tracollo delle

attese democratiche e la rottura dell'ordine civile, la devastazione delle politiche di sanità e d'istruzione, l'esplosione di spaventose epidemie di Aids o malaria, la progressiva ascesa di una turbolenta conflittualità etnica e lo scoppio di sanguinose guerre civili.

Non soltanto le ben note vicende coloniali, ma lo stesso neocolonialismo successivo ha tenuto ed ancora tiene il continente africano nella morsa della povertà e della conflittualità dilagante. Basti pensare che i costi della stessa guerra fredda sono stati riversati interamente sul suolo africano, il quale ha rappresentato lo scacchiere privilegiato delle alleanze e delle avanzate dell'una e dell'altra corazzata.

“Signori della guerra come Mobutu Sese Seko, in Congo, o Jonas Savimbi, in Angola, o altri come loro hanno devastato l'ordine sociale e politico (e in ultima analisi anche economico) in Africa, lo hanno fatto potendo contare sul sostegno o dell'Unione Sovietica o degli Stati Uniti e dei loro alleati, a seconda delle loro alleanza militari. Un militare che usurpava il potere esautorando le autorità civili con la forza ha sempre avuto dietro di sé l'appoggio di un superpotenza militarmente alleata con lui”²²³.

Non bisogna inoltre dimenticare che ancora oggi, l'occidente continua a foraggiare le conflittualità che la guerra fredda ha insinuato in terra d'Africa, rifornendo d'armi i signori della guerra.

Basti considerare che i principali fornitori d'armi nel mondo sono i paesi del G8 (si calcola che l'84 per cento delle armi vendute a livello mondiale tra il 1984 ed il 2003 provenga dagli otto paesi più industrializzati del mondo, con esclusione del

²²³ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 98.

Giappone). I soli Stati Uniti producono e vendono a paesi africani i due terzi degli armamenti di cui essi dispongono.

Le potenze mondiali portano il peso di un enorme responsabilità per aver contribuito, negli anni della guerra fredda, a sovvertire le democrazie in Africa. Vendendo e incoraggiando l'acquisto di armi, hanno contribuito costantemente all'escalation dei conflitti militari odierni, in Africa e altrove.

Quest'ultima osservazione richiama ad una responsabilità ineludibile del mondo occidentale democratico a ripensare le proprie politiche commerciali, e rivedere talune relazioni diplomatiche.

I paesi economicamente più avanzati potrebbero incidere fortissimamente sulla redistribuzione della ricchezza mondiale, e sugli aiuti ai paesi poveri.

Essi potrebbero ad esempio facilitare le esportazioni di merci ed utensili da paesi in via di sviluppo, ridurre considerevolmente il gravoso debito pubblico che ne attanaglia le economie, ripensare la legislazione esistente in materia di brevetti, soprattutto farmaceutici (almeno per quei medicinali che si somministrano una sola volta, e per i quali i paesi poveri non riescono a pagare il prezzo di mercato)

²²⁴.

Ciò detto, e senza indugiare oltre su aspetti che forse esulano da questa ricerca, mi preme evidenziare come il sistema complesso delle azioni e delle omissioni dei popoli occidentali nei confronti di altre popolazioni, abbia indotto in esse una ossessione per l'occidente, che assume le sembianze tanto del risentimento quanto dell'ammirazione, ed abbia radicato nella mente del colonizzato un'autopercezione per reazione. Infatti "una delle peculiarità del mondo post-

²²⁴ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pp. 122-150.

coloniale è il modo in cui molti non occidentali tendono a pensare a se stessi come all'«altro» per eccellenza [...] I non occidentali tendono a definire la propria identità prevalentemente in termini di *diversità* dagli occidentali”²²⁵.

Un atteggiamento di tal fatta rischia di aggravare ulteriormente l'espropriazione da parte dell'occidente della libertà di autodeterminarsi dei popoli non occidentali. Assai spesso accade che nel tentativo di affrancarsi dal giogo coloniale, i popoli africani o asiatici enfatizzano la ricerca di una visione non occidentale, difforme dai canoni della visione imperialistica. Un esempio di ciò è ravvisabile nella politica sanitaria del Sudafrica postapartheid, ove la sfiducia nei confronti della scienza medica controllata ed amministrata dai bianchi e la paura di dover ammettere un'epidemia, che avrebbe potuto rilanciare taluni stereotipi razziali, indusse ad una politica di inattività nei confronti della crescente epidemia di Aids. Secondo Sen, la dialettica della mentalità del colonizzato ha determinato e continua a determinare una sorta di avversione da parte dei paesi asiatici, nei confronti dei diritti umani e delle libertà individuali. Così si spiegherebbe la posizione che nell'ambito della Conferenza mondiale sui diritti umani di Vienna del 1993, vide il ministro degli esteri di Singapore avanzare dubbi sulla universalità dei diritti umani, e la delegazione cinese enfatizzarne le differenze regionali al punto da volere fosse messa agli atti, in ossequio alle priorità asiatiche, una dichiarazione con la quale si sancisse la priorità dei diritti dello Stato nei confronti dei diritti individuali.

È evidente, in conclusione, che gli avvenimenti deprecabili della storia coloniale europea e dalle politiche postcoloniali del secondo novecento, tanto quanto

²²⁵ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, pag. 92.

l'atteggiamento egoistico ed arrogante dei paesi ricchi nel disconoscere un pari accesso alle risorse ed una politica redistributiva di maggiore impatto, costituiscano un elemento di profonda diffidenza nei confronti dei così detti valori occidentali, ma è altrettanto evidente che la dialettica della mentalità del colonizzato tragga alimento proprio dal riduzionismo culturale, dalla convinzione che le culture siano totalità di senso da avversare o da rigettare integralmente. Proprio questa consapevolezza imbriglia quel processo di decolonizzazione ideologica, che da una parte impedisce ai popoli non occidentali di mettere mano a quelle acquisizioni di cui oggi dispone l'occidente, democrazia compresa, e dall'altra fomenta il fondamentalismo ed il terrorismo internazionale.

2. Un universalismo storicamente illuminato: compromesso e ragioni vernacolari

Il paragrafo precedente illustra la datità incontrovertibile dell'ibridismo culturale, ma bisogna affrontare ora ciò che maggiormente è messo a frutto grazie ad esso, ovvero il superamento della teoria dell'incommensurabilità radicale degli orizzonti di senso.

Liotard asserisce che i regimi frasali, costituiti da un insieme specifico di regole, siano plurali ed al contempo eterogenei, cioè incomparabili nella loro diversità. Ciò corrisponde ad una visione dei mondi culturali come universi conchiusi di senso e perciò intraducibili l'uno rispetto all'altro; questa determinazione

costituisce la natura di ciò che Lyotard chiama dissidio e trova iconograficamente espressione nella chiosa per cui “parlare è combattere”²²⁶. Infatti egli afferma che “le specie linguistiche come le specie viventi, hanno fra loro dei rapporti, e questi sono ben lontani dall’essere armoniosi”²²⁷, anzi la relazione possibile tra essi è quella dell’assoggettamento coatto del vincitore al vinto.

Devo, invece, d’accordo con quanto sostiene Benhabib, registrare come la posizione dell’intraducibilità netta degli orizzonti simbolici trovi fondamento nella lettura delle culture come totalità, la quale tradisce, come abbiamo visto, la vitale capacità rigenerativa dei percorsi culturali e la loro innegabile promiscuità. La stessa filosofia ermeneutica gadameriana attesta la mescolanza dei generi nella fusione degli orizzonti: il dialogo, infatti, partendo dai pregiudizi sedimentati dei partecipanti ai mondi socializzati si proietta nei territori non familiari dell’alterità, nella prospettiva di un allargamento progressivo degli orizzonti²²⁸. Dunque la complessità della civiltà, il tessuto intricato e complesso delle sedimentazioni stratificate di profili storici, avvalorata l’incontro di civiltà come fatto della storia, di cui prendere consapevolezza, e a valle del quale costruire la trama del dialogo interculturale. In Gadamer il dialogo procede attraverso «la struttura della domanda e della risposta» fino a definire massimali d’espansione sempre più ampi e senza limiti di tempo. “Nelle parole di Gadamer, l’indagine ermeneutica si fonda sulla polarità tra familiarità ed estraneità, per il fatto che una persona che entra in dialogo deve esser disposta a subire domande, anche di tipo radicale. Quindi [...]

²²⁶ J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2007, pag 51.

²²⁷ J.F. Lyotard, Op. cit., *La condizione postmoderna*, pag 51

²²⁸ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pp. 46 ss.

la comprensione dialogica come vero *lucus* dell'ermeneutica è sempre sospesa nel mezzo: tra sé e l'altro, familiarità ed estraneità, presenza e assenza²²⁹.

Vale la pena, però, di sottolineare come la conversazione ermeneutica sia lungi dall'essere egualitaria e dall'assicurare domini pacifici di apprendimento culturale. Infatti “ guerre, conquiste e saccheggi avvicinano le culture tanto quanto le *doux commerce* e altri pacifici scambi umani. Vi sono conversazioni che sono confronti, e i confronti possono essere più o meno violenti, tali in ogni caso, da poter impedire ogni *Verschmelzung*, ogni fusione vicendevole delle parti, vincitori e vinti, in cui optare per un linguaggio e uno schema interpretativo può richiedere l'esclusione dell'altro²³⁰.

Vinta la teoria dell'incommensurabilità radicale, occorre ora tracciare le coordinate di quell'universalismo storicamente illuminato, che era nel mio intendimento portare ad evidenza.

D'altronde lo sviluppo dell'economia e della comunicazione, la globalizzazione del capitale e del lavoro già impongono, prima ancora di ogni valutazione sociologica o filosofica, l'evidenza di una nuova comunità conversazionale di interdipendenza che, come nel caso dei disastri ecologici, sempre più di frequente è investita su scala mondiale dagli effetti di attività locali. Viviamo infatti in uno spazio conversazionale, in una comunità morale di interdipendenza entro la quale non è emendabile la nostra contemporaneità morale, poiché “non solo ciò che diciamo e pensiamo, ma anche ciò che mangiamo, bruciamo, produciamo o

²²⁹ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pag. 48.

²³⁰ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag. 60.

dissipiamo, ha ripercussioni su altri dei quali possiamo non sapere nulla, ma le cui vite sono investite dal nostro operato”²³¹.

Se ci si risolve per un contegno morale, e non è detto che ciò accada poiché bene potrebbe immaginarsi che prevalgano atteggiamenti di ostilità e disinteresse all’apprendimento morale, bisognerà affrontare le questioni, di volta in volta problematizzate, nell’ambito di procedure dialogiche inclusive, alle quali sia dato a tutti di prendere parte.

Occorre, al fine di distinguere le conversazioni morali da processi di mera assimilazione, fondati sul potere e la violenza, definire le condizioni normative, cui ragionevolmente deve darsi credito nell’ambito della conversazione interculturale: faccio riferimento ai due principi del “rispetto universale” e della “reciprocità egualitaria”²³².

Essi comportano il riconoscimento del diritto alla pari partecipazione alla conversazione da parte di ciascun interlocutore interessato ad essa o investito dalle sue possibili conseguenze, ed inoltre affermano che chiunque possa proporre argomenti di conversazione ed introdurre sempre nuovi punti di vista.

V’è invero in essi un espresso rinvio al principio di discorso habermasiano. Qui il principio D, detrascendentalizzato e sgrossato dell’arroganza eurocentrica, può ora rivendicare il ruolo assoluto di catalizzatore pratico nell’ambito dei discorsi morali.

Si tratta di due elementi fondativi dell’etica interculturale, dei quali va precisata preliminarmente la natura. Infatti, se attribuissimo ad essi la medesima

²³¹ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell’identità culturale*, pag. 61.

²³² S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell’identità culturale*, pp 63 ss.

categorizzazione trascendentale che abbiamo denunciato nell'etica della comunicazione habermasiana, non andremmo molto lontano da dove siamo partiti. Dovremmo ancora una volta denunciarne l'eurocentricità, dovremmo dissimulare le ragioni della loro gestazione, dovremmo in definitiva verificarne i limiti funzionali, senza che ciò sia per noi affatto producente.

Occorre, dunque, mettere immediatamente al riparo gli intendimenti quesiti dal dubbio che ci ha divorati finora, quello etnocentrico.

Seyla Benhabib sostiene che i principi morali possano rivendicare validità soltanto alla luce di un universalismo storicamente illuminato, ovvero a partire dal disvelamento di esperienze storiche nelle quali la partecipazione a comunità di conversazione morale si pone come esigenza controfattuale, ricusabile da ciascuno e nondimeno essenziale e necessaria affinché sia possibile il raggiungimento di un consenso ragionato: "Per esempio, laddove non si mostrasse pari rispetto verso i partner della conversazione, laddove non vi fosse un'eguale assegnazione del diritto di parlare, porre domande e proporre alternative, sarebbe arduo chiamare l'accordo raggiunto alla fine di una conversazione equo, razionale e libero. Ciò non significa che queste condizioni non autorizzino di per sé l'interpretazione, la divergenza di opinioni e la disputa, né che siano radicate nella struttura profonda della coscienza umana"²³³.

La rivendicazione di una natura controfattuale o trascendentalmente debole, come la definisce la Benhabib²³⁴, vale a segnare una notevole distanza tra la proposta

²³³ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag. 64.

²³⁴ L'utilizzo della locuzione "trascendentalismo debole" è la medesima utilizzata da Habermas per definire le condizioni possibilitanti dell'etica del disaccordo, ritengo che tale medesimezza formale tradisca un approccio ontologico decisamente differente, meglio espresso dal concetto di "universalismo storicamente illuminato".

qui analizzata e quella habermasiana, per la quale a nessuno è dato di uscire dal mondo della vita e dunque dalla conversazione morale.

A questa latitudine, infatti, si è determinati alla conversazione morale “non perché sia necessario appellarsi a una qualche teoria filosofica essenzialista della natura umana, ma perché la condizione di interdipendenza planetaria ha creato una situazione di scambio, influenza e interazione reciproci di portata mondiale”²³⁵.

Possiamo adesso con maggiore contezza massimizzare le utilità derivanti da ulteriori due profili, per così dire applicativi o di svolgimento, che difettavano all’orbita dell’etica della comunicazione habermasiana. Mi riferisco all’inclusione della ragioni vernacolari entro i processi di apprendimento etico ed all’acquisizione del compromesso nell’alveo delle argomentazioni morali.

Per ciò che concerne quest’ultimo aspetto può dirsi in certa misura “illusorio che la forza del miglior argomento prevalga sempre e per le medesime ragioni”²³⁶ nell’ambito dei processi dialogico discorsivi così come teorizzati da Habermas. Quest’ultimo sostiene che ciascun parlante debba addivenire alla medesima determinazione dell’altro, come se le ragioni che inducono al consenso su di un enunciato normativo possano e debbano essere esattamente le stesse per ognuno, ed affida tale consapevolezza al dettato del principio di universalizzazione per cui: “ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e le norme secondarie 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”²³⁷.

²³⁵ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell’identità culturale*, pag. 62.

²³⁶ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell’identità culturale*, pag. 188.

²³⁷ J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pag. 74.

Nel far ciò assume che la validità dei giudizi normativi non possa ridursi alle ragioni geografiche dei parlanti, poiché in tal modo si sarebbe indotti surrettiziamente al *compromesso* tra ragioni incommensurabili piuttosto che all'*intesa* ed all'accordo morale.

Il requisito indicato da Habermas di un accordo raggiunto per mezzo di un consenso che dovrebbe persuadere *tutti* sulla base delle *medesime* ragioni costituisce, pertanto, una condizione troppo ardua per valutare gli esiti di deliberazioni morali, le quali il più delle volte sostanziano approcci discorsivi differenti di ragionamento morale, strategico ed etico.

Meglio, dunque, contravvenire al precetto habermasiano dell'esclusione di talune modalità discorsive dall'alveo dei ragionamenti normativi, e provvedere speditamente ad includere il *compromesso* tra i processi legittimi di apprendimento morale, sì da offrire una descrizione del concreto svolgimento di discorsi morali decisamente più prossima alla realtà, più idonea a rendere conto della storicità degli accadimenti umani.

Tutto ciò ci introduce all'ultimo elemento, a più riprese invocato, ovvero l'ascrizione delle ragioni vernacolari nel novero degli esiti dei procedimenti di apprendimento morale.

Fred Dallmayr, con il quale in buona sostanza convengo, esprime un giudizio piuttosto severo intorno all'esclusione compiuta da Habermas di quelle voci, idiomi, pratiche, credenze vernacolari, che non siano in sintonia con la razionalità di stampo occidentale.

Nell'assoggettare il consenso a criteri razionalistico-illuministici, infatti, egli cade nell'errore di nascondere la conversazione morale dietro una pretesa assimilatoria, attraverso una strategia di appropriazione²³⁸. Più opportunamente bisognerebbe convenire che “ Il punto centrale di una conversazione di questo tipo non è dominare, manipolare o indottrinare gli altri «dall'alto», ma prenderli sul serio nei loro mondi vitali come membri della comunità globale. Detto in altri termini, oggi l'urgenza non è tanto razionalizzare o controllare diversi mondi della vita, quanto piuttosto aiutare le persone nei contesti in cui vivono in tutto il mondo”²³⁹. Habermas, facendo delle pretese di validità il tessuto intrascendibile della intersoggettività comunicativa, finisce per marginalizzare ed escludere tutti quei domini dell'esperienza umana non riconducibili ad essa come l'arte, l'amicizia, l'estetica, od anche privi della medesima capacità emancipativa, come le forme di razionalità comunicativa preconvenzionali e convenzionali.

Non occorre, dunque, immaginare spazi di consenso cartesiani epurati di ragioni storiche e biografiche particolari, per ridurre l'opposizione tra linguaggio universale e la molteplicità dei giochi linguistici²⁴⁰, ma assumere che nel processo di incessante ridefinizione dei significati simbolici e morali, nel percorso di iterazioni illimitate, si verifichi una acquisizione di familiarità rispetto alle ragioni dell'altro, e non una mera assimilazione a modelli di intesa geometricamente perfetti.

Ancora una volta il modello delle identità dinamiche dei gruppi ed il diniego della immensurabilità radicale delle culture viene a rischiarare le condizioni di ingaggio

²³⁸ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pag. 24.

²³⁹ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pag. 75.

²⁴⁰ F. Dallmayr, Op. cit., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, pag. 65.

della comunicazione interculturale. Infatti, se cessiamo di assumere gli orizzonti culturali come universi di senso conchiusi e totali, per riconoscere valore alla intrinseca complessità e contraddittorietà degli stessi, potremmo finalmente leggere le profonde differenze che tra questi pure vi sono, non nei termini di una invalicabile intraducibilità, ma in quelli di una divergenza positiva da assumere nell'ambito di processi di *acquisizione di familiarità*²⁴¹.

Nei processi di apprendimento morale noi non possiamo presumere di comprendere e tradurre le rivendicazioni dell'altro in un linguaggio neutrale mediano, ma semplicemente acquisire via via familiarità con esso, tributando attenzione e rispetto alle rivendicazioni di riconoscimento che i nostri contemporanei morali avanzano nell'infinita intrapresa del conoscersi.

²⁴¹ S. Benhabib, Op. cit., *La rivendicazione dell'identità culturale*, pag. 182.

III CAPITOLO

Neutralità dell' idea di giustizia: pluralismo e diritto

Introduzione

John Rawls porta al centro della dibattito filosofico politico il tema della giustizia sociale, che prospettive altre di tipo soprattutto realistico²⁴² avevano espunto dall'agone dibattimentale. L'imbastitura concettuale che alimenta la sua *Teoria della Giustizia* muove da un orizzonte valorativo morale che solo più tardi, assunta la consapevolezza del pluralismo di fatto, subirà la "ragionevole" torsione politica²⁴³.

Lo stesso Habermas, non molto diversamente dal Rawls del *Liberalismo Politico*, si propone di tracciare le coordinate della distanza geografica tra le prospettive politica e morale, ascrivendo a tale distanza il senso di una profonda differenziazione e di una esaudiente emancipazione guadagnata dal discorso democratico in luogo del discorso pratico generale²⁴⁴.

Lo sviluppo della teoria rawlsiana che si compie nel *Liberalismo Politico* riscrive la pagina della fondazione morale, di chiara ascendenza kantiana, che aveva governato l'idea della giustizia come equità: se si tiene debitamente in conto il pluralismo, la datità della pluralità di immagini del mondo che affollano le società postmoderne, non si potranno più semplicemente declinare i principi di giustizia

²⁴² J. A. Schumpeter, *Capitalismo socialismo democrazia* (1954), trad. it. Etas Libri, Milano 1984.

²⁴³ J. Rawls, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

²⁴⁴ J. Habermas, *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1996.

e cooperazione sociale come fossero ermeticamente iscritti in una dottrina comprensiva, quand'anche morale.

Rawls dunque, bonifica i luoghi della diversità delle dottrine comprensive dalle insidie metafisiche e ne disarticola la conflittualità proiettandola nella sfera pubblica politica. Qui e ora si compie quel processo di giustificazione puramente politica²⁴⁵ che esula da ciascun piano d'azione morale, religioso o ideologico, e che impegna le persone ragionevoli in un percorso pubblico di argomentazione e cooperazione democratica.

L'estromissione delle dottrine comprensive dalla sfera pubblica garantisce lo svolgimento di un "consenso per intersezione" che guadagna l'adesione sia dei liberali, sia di quanti giungano, lasciandosi alle spalle le rispettive dottrine comprensive, alla condivisione politica dei principi della giustizia²⁴⁶.

Habermas rimodula l'assunto di una certa priorità del giusto rispetto al bene, articolando una semantica normativa procedurale, non del tutto sostanzialistica, a ridosso delle categorie discorsive. L'autore tedesco sostiene che occorra distinguere le norme morali dalle norme giuridiche, e che entrambe traggano origine in seno al "principio di discorso": "sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali"²⁴⁷.

Mentre le norme morali, come abbiamo visto in precedenza, si avvalgono di un principio di universalizzazione che realizza discorsivamente ed in modo sincronico le aspettative di ciascun attore, le norme giuridiche devono, invece,

²⁴⁵ S. Maffettone, *Sostiene Rawls...*, in "Filosofia e questioni pubbliche", I (1995) n. I, pp. 79-92.

²⁴⁶ S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2003, pag. 213.

²⁴⁷ J. Habermas, *Op.cit.*, *Fatti e norme*, pag. 131.

legittimarsi nelle more di un processo democratico: “possono pretendere validità legittima solo le norme approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito”²⁴⁸.

Dunque il principio democratico legittima soltanto quelle norme giuridiche prodotte a valle di una procedura rigorosamente formalizzata.

Habermas scorge nella circolarità democratica il bilanciamento tra libertà individuali e sovranità popolare, la cooriginarietà e complementarità di autonomia pubblica e privata, ed in essa iscrive un modello assai esigente di dinamismo democratico che non può non presupporre una architettura minima incentrata da prima sul “sistema dei diritti” ed in seguito in una dimensione normativa della democrazia deliberativa.

La riflessione rawlsiana lascia sostanzialmente indeterminata la questione della definizione di ciò che è ragionevole, ovvero delle condizioni ragionevoli da ascrivere alle argomentazioni pubbliche affinché abbiano piena cittadinanza politica. Di guisa che “ se i confini del ragionevole vengono stabiliti sullo stesso terreno del ragionevole, allora lo scotto che si paga per rispettare il pluralismo delle dottrine comprensive è la rinuncia a una costruzione teorica che possa dirsi basata su solidi fondamenti razionali; se invece i confini del ragionevole fossero determinati da una precisa teoria filosofica, allora la politica verrebbe di nuovo a dipendere da una dottrina comprensiva, e si ricadrebbe nella posizione che il Rawls del *Liberalismo Politico* voleva superare²⁴⁹.

²⁴⁸ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 134.

²⁴⁹ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 241.

Sotto il profilo della affrancazione della teoria morale dalla teoria politica, pure la prospettiva habermasiana, che al pari di quella del filosofo americano vorrebbe i principi della giustizia politica ben affrancati dall'orizzonte valorativo del bene morale, a ben vedere lascia scoperta una irrisolta tensione tra fatticità e normatività, che si colloca in seno alla subordinazione gerarchica delle norme giuridiche rispetto al principio etico di discorso.

Lo scopo di queste pagine è dunque quello di ritessere la trama dei rapporti tra concezioni pluralistiche del bene e della giustizia sociale, all'ombra della quale gravita la pretesa di neutralità e terzietà del diritto.

Se la legittimità degli ordinamenti giuridici consta della capacità di esercitare un'attrazione performativa nei confronti delle sottostanti e plurali dottrine comprensive che governano lo spazio conteso della polis democratica, allora la chiave di volta della validità degli ordinamenti giuridici non può non iscriversi nello spazio mediano che tutte lega le dimensioni del bene, entro le quali ciascun cittadino narra la propria esistenza.

In continuità con quanto sono andato argomentando nei capitoli precedenti, mi propongo di scorgere, alla luce della riflessione sul ruolo del diritto e della legittimità democratica, le condizioni possibilitanti di una prospettiva di pacifica implementazione democratica, non prima di aver rischiarato i cieli del diritto dalle nubi della pioggia eurocentrica e dal dubbio di parzialità cognitiva che ad ogni piè sospinto viene avanzato a motivo della sua illegittimità²⁵⁰.

²⁵⁰ Si veda a riguardo *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di *Alessandro Ferrara*, Editori Riuniti, Roma 2000.

1. John Rawls: posizione originaria e velo d'ignoranza.

I propositi di John Rawls sono volti alla riabilitazione della cifra normativa della teoria politica, con la *Teoria della giustizia* infatti, l'approccio normativo applicato alla discussione filosofico politica riemerge dalle trame del realismo e del marxismo che ne avevano occultato il potenziale espansivo. Rawls si chiede quali siano le norme e le istituzioni che una società politica può e deve adottare, non ancora alla luce di una concezione del bene comune, ma nell'ambito di una mera dimensione della giustizia inerente le istituzioni di base della società. Vi è in ciò il "passaggio da un'etica sostanziale (in cui i principi fondamentali sono dati nella natura o nella ragione) ad un'etica procedurale (i principi fondamentali vanno costruiti e giustificati tramite un'apposita procedura di scelta)"²⁵¹, ed inoltre la dequotazione di un profilo etico teleologico o utilitarista in favore di un "etica deontologica o neocontrattualista (che mira a costruire una concezione del giusto oggettiva o almeno intersoggettiva, condivisibile anche da chi sostenga diverse concezioni del bene)"²⁵².

L'impianto di pensiero rawlsiano pare richiamare taluni spunti del contrattualismo normativo roussoniano, affermando di voler edificare una teoria delle istituzioni politiche giuste a partire da come gli uomini effettivamente sono, sì da concepire "una teoria che dia indicazioni per il cambiamento e non sia appiattita sul reale, ma che sappia anche tenere conto dei limiti e delle caratteristiche costitutive della

²⁵¹ M. Barberis, *Breve storia della filosofia del diritto*, Il Mulino 2004, pag. 34.

²⁵² M. Barberis, *Op.cit.*, *Breve storia della filosofia del diritto*, pag. 35.

psicologia umana, così come dei fatti fondamentali dell'economia e della sociologia"²⁵³.

In Rousseau, la questione del contrattualismo viene sostanzialmente rinegoziata alla luce della constatazione della realtà universale del dominio. Il contrattualismo hobbesiano, infatti, partendo dalla assunzione della uguale libertà degli uomini nello stato di natura aveva poi finito per legittimare una miseranda condizione di oppressione dei cittadini nell'ambito dello stato civile²⁵⁴. Rousseau intende rovesciare radicalmente tale determinazione, elevando il patto sociale a categoria normativa e controfattuale, in grado di rompere i ceppi posti ai piedi di persone originariamente libere ed eguali²⁵⁵.

“L'idea fondamentale alla base di questa concezione è che il patto sociale, per essere vincolante, debba assicurare l'assenso spontaneo dei cittadini, che non possono essere costretti ad aderirvi dal ricatto, dalla forza e dalla violenza; questa condizione si traduce nell'idea che il patto debba essere stipulato tra persone che si riconoscono come eguali, trascendendo le circostanze empiriche e storiche che possono rendere impari la loro forza contrattuale"²⁵⁶.

Non diversamente in Rawls, la scelta dei principi di giustizia si configura come un'utopia realistica che non può non tenere in conto delle circostanze reali entro cui la giustizia umana si dà o è opportuno si dia.

I concetti di società bene ordinata e di persone morali libere ed eguali, tanto quanto, i processi di apprendimento morale all'interno della famiglia e negli altri

²⁵³ V. Ottonelli, *Leggere Rawls*, Il Mulino 2010, pag. 18.

²⁵⁴ H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè Editore, Milano 1965, pp. 236-242.

²⁵⁵ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 102 ss.

²⁵⁶ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 13.

ambiti di socializzazione, costituiscono infatti condizioni imprescindibili di avvio ed elementi di stabilità della teoria della giustizia.

La struttura deontologica della teoria rawlsiana non è da intendersi nei termini di una apologia di una concezione specifica del bene, ma nella massimizzazione dei rapporti di equità tra cittadini, nella distribuzione dei pesi e contrappesi, degli oneri e dei benefici della cooperazione sociale.

“I beni così distribuiti (beni primari) non esprimono alcuna concezione specifica del bene, ma sono semplicemente risorse onnivalenti messe a disposizione di ogni cittadino affinché possa perseguire il proprio piano di vita”²⁵⁷.

Rawls dunque ricusa l'utilitarismo (teoria morale dominante nei paesi anglofoni al momento in cui egli scrive *Una teoria della giustizia*) poiché, se da una parte rende ragione di una risolutezza espositiva dei principi dell'etica pubblica, dall'altro accentua il carattere teleologico della massimizzazione di un qualche bene sociale, e misconosce la separatezza delle persone, ovvero le modalità con le quali il raggiungimento di una quota di benessere individuale può esser realizzato a cagione delle sofferenze altrui.

Il principio di utilità esige, infatti, che le istituzioni sociali massimizzino il saldo netto di utilità, cosicché “il principio di scelta per un'associazione di uomini è interpretato come un'estensione del principio di scelta per un singolo uomo”²⁵⁸.

Le teorie teleologiche considerano il bene come definito indipendentemente dal giusto, e quest'ultimo come quota della massimizzazione del primo. In tal modo si espunge la distribuzione dall'alveo della giustizia, per intenderla come un bene tra

²⁵⁷ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 19.

²⁵⁸ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009, pag. 43.

i beni: “la caratteristica più sorprendente della tesi utilitaristiche sulla giustizia è che il modo in cui questa somma di soddisfazioni è distribuita tra gli individui non conta più, se non indirettamente, del modo in cui un singolo individuo distribuisce le proprie soddisfazioni nel tempo.”²⁵⁹

Questa concezione della società considera gli individui come divisi l’uno dall’altro, ciascuno impegnato nella efficiente realizzazione dei propri personalissimi bisogni, come si trattasse di imprenditori decisi a massimizzare il profitto, o consumatori intesi a perfezionare la soddisfazione di un acquisto.

Rawls per contro, nel definire i vincoli della sua teoria della giustizia assume tra le determinazioni prodromiche l’idea che i cittadini siano persone morali libere ed eguali, che vivano in una società cooperativa bene ordinata e regolata da rapporti di equa ripartizione dei beni e delle risorse.

Tutto ciò vale a definire il referente della giustizia come equità, il contenente rispetto al contenuto, la materia da cui muovere alla ricerca dei principi catalizzatori della giustizia sociale.

“Perciò, nel formulare una teoria della giustizia, dobbiamo specificare la sua concezione sottostante in un modo particolare, sebbene comunque astratto. La giustizia come equità fa questo mettendo insieme alcune caratteristiche generali di qualsiasi società nella quale sembra che riflettendoci adeguatamente, si vorrebbe vivere e che si vorrebbe che plasmasse i nostri interessi e il nostro carattere”²⁶⁰.

La società occorre sia considerata come un equo sistema di cooperazione che si fonda su di una ripartizione degli oneri ed anche dei benefici della cooperazione

²⁵⁹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 45

²⁶⁰ J. Rawls, *Reply to Alexander Musgrave*, in V. Ottonelli, Op.cit., *Leggere Rawls*, pag. 40.

alla luce di una concezione pubblica della giustizia. Bisognerà fare affidamento, quindi, su di una nozione di società entro la quale:

- “Ciascuno accetta, e sa che gli altri accetteranno, gli stessi principi (la stessa concezione) della giustizia”.
- “Le istituzioni sociali fondamentali e il loro assetto in uno schema complessivo (la struttura di base di una società) soddisfano questi principi, e tutti credono con ragione che essi li soddisfino”.
- “La concezione pubblica della giustizia è fondata su credenze ragionevoli che sono state stabilite attraverso metodi di indagine generalmente accettati”.

Si dovrà inoltre ritenere che i membri di una società siffatta siano persone morali libere ed eguali, ovvero che:

- “Essi sono individualmente dotati, e si vedono come dotati, di un senso di giustizia (il cui contenuto è definito dai principi della concezione pubblica) che è normalmente effettivo (il desiderio di agire in base a questa concezione determina la loro condotta per la maggior parte)”
- “Essi sono individualmente dotati, e si vedono come dotati, di scopi e interessi fondamentali (una concezione del proprio bene) in nome dei quali è legittimo rivolgersi rivendicazioni reciproche nella progettazione delle loro istituzioni”.
- “Essi sono individualmente dotati, e si vedono come dotati, di un diritto all’eguale rispetto e considerazione nel determinare i principi in base ai quali deve essere regolata la struttura di base della loro società” ²⁶¹.

²⁶¹ J. Rawls, Op.cit., *Reply to Alexander Musgrave*, in id. V.Ottonelli, *Leggere Rawls*, pag. 41.

Evidentemente la nozione di società bene ordinata, tanto quanto la tesi della persona morale, si propongono come elementi sui quali possa convenire, dopo adeguata riflessione, anche chi sia incline a differenti concezioni della giustizia.

Invero non potrà neppure escludersi una defezione più radicale od un rigetto di queste stesse condizioni prodromiche, ed un conseguente disconoscimento del valore della teoria della giustizia come equità.

Va, in fine, sottolineato come le divergenze tra gli individui nella determinazione dei propri interessi e fini, sommati all'esistenza di condizioni di scarsità moderata delle risorse, impongano l'esigenza di pensare uno schema cooperativo delle istituzioni pubbliche, delle strutture di base della società, alla luce di una concezione della giustizia pubblica e condivisa.

A questi interrogativi risponde la ricerca rawlsiana dei principi di giustizia in base ai quali organizzare la struttura fondamentale della società e provvedere alla ripartizione dei benefici della cooperazione sociale.

La strada scelta da Rawls rinvia all'idea del contratto sociale, alle teorie contrattualistiche di Locke, Kant e Rousseau, sebbene da queste si differenzi in quanto non preordina alle dinamiche contrattuali lo stato di natura: i principi di giustizia sono infatti quelli cui i soggetti perverrebbero nell'ambito di un accordo originario, quelli sui quali converrebbero agenti liberi e razionali orientati a perseguire i propri interessi.

Occorre precisare che i principi di giustizia non scaturiscono da un accordo concluso tra uomini reali portatori di dotazioni differenziate, ma tra soggetti

assunti come eguali entro una situazione ipotetica originaria, circostanziata specificamente da due coordinate essenziali: il velo d'ignoranza e l'equità²⁶².

Non potrebbero considerarsi giusti quei principi scaturiti da un accordo concluso in un ipotetico stato di natura tra soggetti differenziati per forza fisica, intelligenza o abilità, poiché “il contratto che le parti sottoscriverebbero non potrebbe non risentire delle ineguaglianze di partenza, e quindi non potrebbe essere definito giusto”²⁶³.

“Naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale [...], Va piuttosto considerata una condizione meramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia. Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe, il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumendo anche che le parti contraenti non sappiano nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche”²⁶⁴. In ultimo, le parti non conoscono a quale generazione appartengono e sono loro vietate informazioni sulla disponibilità di risorse naturali e sul livello delle tecniche produttive.

Queste ultime restrizioni sono importanti perché prevengono l'insorgere di problemi di giustizia sociale tra generazioni diverse, relative ad esempio alla

²⁶² J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pp. 38 ss.

²⁶³ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 206 ss.

²⁶⁴ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 33.

conservazione delle risorse naturali e dell'ambiente, od alla opportunità di tenere coefficienti più o meno elevati di risparmio della spesa pubblica²⁶⁵.

Dunque i principi di giustizia scelti sotto il velo d'ignoranza assicurano che nessuno venga vessato da statuizione inique e che nessuno tragga da esse inopportuno vantaggio, poiché l'imparzialità garantita nelle more contrattuali avvalorava l'imparzialità dell'accordo e l'equità dei principi su cui verte l'accordo, oltre alla tutela degli interessi di ciascuno.

“Lo scopo della descrizione della posizione originaria consiste nel mettere insieme in una stessa concezione l'idea di equità e le condizioni formali espresse dalla nozione di società bene ordinata, e quindi nell'usare questa concezione per aiutarci a scegliere fra principi della giustizia alternativi”²⁶⁶, infatti l'idea della posizione originaria scaturisce propria dell'esigenza di regolamentare equamente una società bene ordinata, e non qualsiasi società, cosicché “ Se accettiamo i valori espressi da questi vincoli, e perciò i valori formali incorporati nella nozione di società bene ordinata, l'idea di equità e tutto il resto, dobbiamo accettare anche le limitazioni alla concezione della giustizia che ne risultano e rifiutare quei principi che ne sono esclusi”²⁶⁷.

La nozione di velo di ignoranza consente l'unanimità nella scelta dei principi di giustizia, ai quali le parti razionalmente determinate, stante le restrizioni all'informazione di cui abbiamo detto, giungono irrimediabilmente. Se, infatti, ammettessimo un numero illimitato di conoscenze particolari l'unanimità

²⁶⁵ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pp. 142 ss.

²⁶⁶ J. Rawls, Op.cit., *Reply to Alexander Musgrave*, in id. V.Ottonelli, *Leggere Rawls*, pag. 46.

²⁶⁷ J. Rawls, Op.cit., *Reply to Alexander Musgrave*, in id. V.Ottonelli, *Leggere Rawls*, pag. 44.

diverrebbe un luogo irraggiungibile, se non per un numero limitatissimo di determinazioni.

Il concetto di posizione originaria non va considerato, dunque, come un'assemblea tra contemporanei in un dato momento della storia, piuttosto come un esperimento ipotetico, una simulazione alla quale tutti, in qualsiasi momento possono partecipare, accettandone le condizioni restrittive. In tal modo l'accordo stipulato sui principi resterà identico a se stesso nel tempo.

Rawls ritiene che il nostro senso di giustizia sia ben rappresentato da un attento processo di riflessione e bilanciamento intorno ai principi generali che induce alla determinazione di ciò che è giusto e di ciò che invece non lo è'; la giustizia come equità può essere, infatti, intesa come una teoria i cui principi generali, di cui tra breve diremo, corrispondono ai nostri giudizi ponderati assunti in equilibrio riflessivo²⁶⁸.

I giudizi ponderati "sono introdotti come quei giudizi in cui è più facile che le nostre capacità morali appaiano senza distorsioni. Perché quando decidiamo di quali dei nostri giudizi dobbiamo tener conto, possiamo ragionevolmente accettarne alcuni ed escluderne altri. Per esempio, possiamo scartare quei giudizi che sono stati dati in modo esitante, o quelli in cui abbiamo scarsa fiducia.

Allo stesso modo, possono essere lasciati da parte quelli formulati quando si è agitati o spaventati, o quando ci si aspetta un vantaggio personale. Tutti questi giudizi possono risultare facilmente sbagliati o influenzati da un'eccessiva preoccupazione per i nostri interessi"²⁶⁹.

²⁶⁸ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 63 ss.

²⁶⁹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 65.

Dunque, i giudizi ponderati non hanno una natura arbitraria ed esprimono, o tentano di farlo, una teoria della giustizia in condizioni di equilibrio riflessivo, sgrossando il nostro atteggiamento morale della tara eteronoma, di modo che “si potrebbe sostenere che la giustizia come equità è l’ipotesi secondo la quale i principi che verrebbero scelti nella posizione originaria si identificano con quelli che corrispondono ai nostri giudizi ponderati, esprimendo così il nostro senso di giustizia”²⁷⁰.

Dunque, la miglior teoria morale è quella che una persona assume dopo averne verificato la tenuta, in base ad una serrata comparazione con concezioni differenti, corrispondente ad un giudizio espresso in equilibrio riflessivo.

L’enfatizzazione della condizione di autonomia, quale requisito della giusta stipula dell’accordo in posizione originaria, rinvia espressamente al principio di autonomia dell’etica kantiana, al punto da determinare Rawls ad affermare che “la nozione di velo di ignoranza sia implicita nell’etica di Kant”²⁷¹.

La posizione originaria può essere intesa nei termini di una interpretazione procedurale della concezione kantiana dell’autonomia e dell’imperativo categorico, infatti l’ignoranza imposta alle parti sotto il velo di ignoranza può essere considerata come “una trasposizione figurata dell’idea kantiana della relazione tra autonomia e moralità”²⁷².

Per Kant i principi che definiscono la legge morale sono espressione di scelta razionale tra uomini liberi ed uguali, ciò che ne determina la natura pubblica e l’universale accettabilità: “Credo che Kant abbia sostenuto che una persona agisce

²⁷⁰ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 65.

²⁷¹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 146.

²⁷² V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 16.

autonomamente, quando i principi della sua azione sono scelti come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale libero ed uguale. I principi in base ai quali agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita di volere"²⁷³. Colui che agisse in tal modo, sarebbe indotto all'azione, irrazionalmente motivato al contegno assunto, agirebbe in definitiva in modo eteronomo, in base ad un imperativo ipotetico. L'agire in base ai principi di giustizia, denegando gli scopi particolari, invece assume una marcata corrispondenza con l'imperativo categorico, di modo che il precetto kantiano della razionalità e libertà che circostanzia la nozione di autonomia, trova pieno riscontro nel ridotto regime di informazione cui vanno soggette le parti sotto il velo di ignoranza.

1.2. Equità e principi di giustizia

I contraenti in posizione originaria, sottoposti al velo di ignoranza, stabiliranno due principi per la regolazione dell'intrapresa sociale, da una parte quello di eguali libertà, dall'altro il principio di differenza, che conferisce legittimità a quelle ineguaglianze che possano apportare un beneficio alla condizione complessiva, tenendo fermo il criterio della uguaglianza delle condizioni di accesso a cariche e posizioni.

Le parti dunque, ignorando le dotazioni, le virtù e le abilità di cui disporranno, opzioneranno attentamente quelle condizioni distributive che consentiranno ai

²⁷³ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 249.

meno avvantaggiati di ricevere più di quanto avrebbero con un assetto sociale differente.

Rawls enuncia i due principi di giustizia nel modo seguente:

- “Primo: ogni persona ha un uguale diritto al più esteso schema di uguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri.
- Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti”²⁷⁴.

Le libertà fondamentali cui fa riferimento Rawls sono la libertà politica (il diritto di voto e di ricoprire cariche pubbliche), la libertà di parola e di riunione, la libertà di coscienza e di pensiero, la libertà della persona (libertà dall’aggressione fisica e psicologica), il diritto alla proprietà personale e la libertà dall’arresto arbitrario e dalla confisca illegittima.²⁷⁵

Queste libertà come vedremo sono prioritarie rispetto alle determinazioni del secondo principio, volto alla distribuzione della ricchezza e dei beni sociali, cosicché le differenze cui quest’ultimo offre cittadinanza non potranno in modo alcuno vessare le libertà quesite.

Con il secondo principio, Rawls si fa carico dell’ esigenza normativa di regolamentare il regime delle differenze e delle ineguaglianze nell’accesso alle risorse ed alle cariche pubbliche, avvalorando l’onere cooperativo della

²⁷⁴ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 76.

²⁷⁵ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 76.

riparazione degli svantaggi economici e sociali che affliggono individui e gruppi più sfortunati.

Come osservato in precedenza, sono le parti medesime in posizione originaria a dover intendersi circa le condizioni di un'equa impresa distributiva, esse sono infatti "interessate a massimizzare la propria dotazione di «beni principali», cioè di quei beni che servono a realizzare ogni piano di vita e che includono, accanto alle libertà, i redditi, le ricchezze e le basi per il rispetto di sé"²⁷⁶.

Ma per quale ragione le parti in posizione originaria non dovrebbero determinarsi per l'eguaglianza economico sociale tout court?

La risposta è che il principio di differenza sembra garantire meglio le aspettative delle parti di quanto non faccia la mera intransigenza egualitaria²⁷⁷.

Essendo le parti interessate ad implementare la disponibilità e quantità dei beni principali, e non sapendo quale posto occuperanno nella società, quale sorte sociale e naturale gli sarà tributata,

esse avranno interesse a prospettare finanche una modalità ineguale della distribuzione, che tributi ad esempio una quota maggiore di risorse agli individui più produttivi, ove ciò occorra ad aumentare la produttività complessiva dell'intera cooperazione sociale, e dunque la dotazione di ciascuno.

In tal modo anche chi riceva quantitativamente meno di altri avrà buoni motivi per risolversi verso una distribuzione ineguale, sol perché riceverebbe ad ogni modo più di quanto gli spetterebbe se si convenisse di ripartire tutto egualmente: "si deve ricordare, infatti, che la prima scelta che farebbero i soggetti in posizione

²⁷⁶ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 208.

²⁷⁷ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 209.

originaria sarebbe quella per l'eguaglianza" mentre "sembra ragionevole abbandonare l'eguaglianza se vi è la certezza di stare meglio"²⁷⁸.

"L'ineguaglianza rawlsiana, un'ineguaglianza che produce vantaggi per tutti, unita a eguali opportunità (dove cioè ognuno può accedere col suo impegno alle posizioni più retribuite) appare preferibile, nella situazione originaria di scelta, all'eguaglianza perfetta"²⁷⁹.

Le parti in posizione originaria sceglieranno il principio di differenza in virtù della regola del maximin secondo la quale, "al buio sulla nostra sorte sociale e naturale, scegliamo quella distribuzione in cui è migliore la condizione di chi sta peggio"²⁸⁰, in tal senso allora le ineguaglianze sono consentite quando implementano le aspettative di lungo periodo del gruppo più svantaggiato.

Sotto la condizione del velo di ignoranza, infatti, nessuno può ragionevolmente prevedere quali saranno le sue fortune economiche o le sue virtù naturali, "pertanto la scelta eticamente più giusta (puntare al vantaggio di tutti, non di sé o della maggior parte) coincide con la scelta anche economicamente e socialmente più equa, quella del maximin appunto"²⁸¹.

Occorre dire, inoltre, come il principio di differenza sia da preferire a quello meritocratico, che ammette l'ineguaglianza in ragione dei maggiori meriti di alcuni e scapito degli svantaggi di altri; anche qui vale ribadire come i soggetti nella posizione originaria, non conoscendo le loro doti, le loro abilità, le loro dotazioni intellettive, saranno indotti a optare per una distribuzione più equa che

²⁷⁸ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 210.

²⁷⁹ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 209

²⁸⁰ S. Veca, *Il paradigma delle teorie della giustizia*, in A.A. V.V., *Manuale di filosofia politica*, a cura di S. Maffettone e S. Veca, Donzelli, Roma 1996, pag. 172.

²⁸¹ N. Abbagnano, Op. cit., *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea* Vol. 4*, pag. 842.

tenga conto della condizione dei meno dotati, degli inabili, dei deboli o degli stupidi.

“Rawls infine aggiunge un’ulteriore riflessione a sostegno del suo principio di differenza, che riprende un punto sul quale aveva insistito [...] la tradizione socialista: dato che gli individui non «meritano» né i loro talenti naturali (forza, intelligenza, salute robusta e così via) né le qualità che acquisiscono grazie al nascere e al crescere in circostanze familiari e sociali favorevoli (fiducia in se stessi, fermezza di carattere ecc.) – si tratta infatti di qualità che essi hanno grazie ad una *sorte* fortunata – allora non si può dire neanche che essi «meritino» i maggiori guadagni che, grazie alle qualità che possiedono, riescono a ottenere”²⁸².

Una volta determinate le condizioni etiche per una cooperazione sociale equa, Rawls si occupa di come i cittadini possano, in conformità con i principi di giustizia, determinare l’articolazione di un sistema di istituzioni politiche, economiche e sociali; il passaggio dalla dimensione etica a quella politica segna, così, la progressiva eliminazione del velo d’ignoranza.

Rawls, immagina che le parti dopo aver formulato l’accordo sui principi di giustizia, ed in conformità ad essi, passino attraverso un’assemblea costituente a determinare le forme di una compiuta organizzazione istituzionale e politica iscritta in un costituzione democratica²⁸³.

²⁸² S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 211.

²⁸³ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag 198: “Sinora ho supposto che una volta scelti i principi di giustizia, le parti ritornino al loro posto nella società, e di conseguenza giudichino per mezzo di questi principi le loro pretese riguardo al sistema sociale. Se però immaginiamo che, in una sequenza definita, abbiano luogo diversi stadi intermedi, questa sequenza può fornire lo schema per fare una scelta della difficoltà da affrontare. Ciascuno stadio deve rappresentare un punto di vista appropriato da cui considerare un certo genere di questioni”.

Il velo di ignoranza è parzialmente sollevato, poiché gli individui sono ora a conoscenza dei due principi di giustizia che dovranno determinarli, nell'ambito della assemblea costituente, alla scelta della costituzione giusta.

Nella fase costituente occorrerà dare seguito al primo principio di giustizia, secondo cui ciascuno ha diritto al più ampio sistema totale di uguali libertà fondamentali; esso è il paradigma cui deve attenersi l'assemblea costituente, sì da garantire, per un verso, i diritti fondamentali della persona, le libertà di coscienza e di pensiero, per l'altro, l'instaurazione di una corretta procedura politica che garantisca una legislazione giusta ed efficace.

“La costituzione stabilisce quindi uno stabile status comune di eguale cittadinanza e realizza la giustizia politica”²⁸⁴.

Il secondo principio trova, invece, realizzazione nella fase legislativa: esso esige sia data esecuzione al principio del *maximin*, ovvero che siano garantite eque opportunità ai cittadini, e che siano massimizzate le aspettative dei meno avvantaggiati. Infatti, il legislatore deve sempre rapportarsi al principio di differenza ponendo in essere politiche sociali tese al miglioramento progressivo delle condizioni dei meno abbienti.

“Perciò la priorità del primo principio di giustizia sul secondo si riflette nelle priorità dell'assemblea costituente rispetto allo stadio legislativo”²⁸⁵.

L'ultimo stadio riguarda l'applicazione da parte di giudici ed amministratori delle leggi formali ai casi particolari, ed il rispetto e l'osservanza riconosciute alle norme da parte dei cittadini. Qui il velo di ignoranza è completamente sollevato

²⁸⁴ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 201.

²⁸⁵ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 201.

ed ognuno ha pienamente accesso a tutti i fatti: “ Non permane alcun limite alla conoscenza, poiché l’intero sistema di norme è stato adottato e si applica alle persone in virtù delle loro caratteristiche e delle circostanze”²⁸⁶.

1.3. La stabilità della teoria della giustizia

Dalla prospettiva deontologica rawlsiana la teoria della giustizia deve presentarsi con una forte capacità descrittiva, essa deve poter dire degli uomini come effettivamente sono, e dunque assumere una quota di normatività che non sia aliena dalle dinamiche della sociologia e della psicologia sociale. “ Costruire una teoria normativa della società che fosse irrealizzabile, o estremamente instabile, sarebbe inutile non solo nel senso che si tratterebbe di una attività priva di applicazioni pratiche, ma soprattutto nel senso, fondamentale per Rawls, che verrebbe meno il ruolo *apologetico* della filosofia politica: spiegare come una società giusta sia possibile”²⁸⁷.

Questo intendimento, come abbiamo anticipato, è grandemente presente nella fase di costituzione della teoria della giustizia, a segnare la cifra del progetto utopico realistico, ed è l’elemento a partire dal quale, in ultimo, Rawls determina le coordinate della stabilità della sua teoria: “Ciò che occorre è una indagine sulle effettive possibilità che i cittadini di una società regolata dai principi di giustizia sviluppino effettivamente quel genere di ragionevolezza che fa loro riconoscere

²⁸⁶ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 201.

²⁸⁷ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 18.

l'equità delle istituzioni sociali come un buon motivo per aderirvi e sostenerle nel tempo"²⁸⁸.

La terza parte di *Una teoria della giustizia* intende mostrare come in una società bene ordinata, retta dai principi di giustizia, i cittadini desiderino partecipare all'intrapresa cooperativa coltivando un senso di giustizia corrispondente alle istituzioni di base della società²⁸⁹.

“Il mio obiettivo, quindi, è indicare le tappe principali attraverso cui una persona potrebbe acquisire comprensione e fedeltà ai principi di giustizia vivendo e diventando adulta in questa particolare forma di società bene-ordinata”²⁹⁰.

Rawls ritiene che l'acquisizione e la sedimentazione progressiva di tale senso di giustizia derivi da processi di apprendimento che si verificano all'interno della famiglia e degli altri ambiti di socializzazione, come la scuola piuttosto che il vicinato.

Il sentimento di giustizia nasce e si evolve dunque nella società, attraverso tre fasi: l'esperienza della famiglia, delle associazioni ed infine della società.

L'esperienza della famiglia mette capo al primo stadio dello sviluppo morale, la moralità autoritaria: il bambino è naturalmente incline a riconoscere nell'autorità dei genitori il modello di una giusta condotta. “Una caratteristica della situazione del bambino è che egli non si trova in una posizione che gli permette di accettare la validità delle massime e delle disposizioni di coloro che detengono l'autorità (in questo caso i genitori). Gli mancano sia la conoscenza sia la comprensione sulla base delle quali le loro direttive possono essere messe in dubbio [...] Per questo

²⁸⁸ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 19.

²⁸⁹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pp. 428 ss.

²⁹⁰ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 435.

motivo egli non può dubitare con ragione dell'appropriatezza delle disposizioni dei genitori"²⁹¹. I genitori amano il loro bambino e questo induce il figlio ad amarli e ad avere fiducia incondizionata verso di loro. Quando il ragazzo esce dalla famiglia e matura l'esperienza della vita associativa, "come la scuola, il vicinato, e anche le forme di cooperazione di breve durata, ma non per questo meno importanti come i giochi e le gare dei bambini"²⁹², entra nella fase della moralità associativa, in cui non si aderisce più incondizionatamente a massime dettate dall'autorità, ma ci si attiene a standard morali dettati dal ruolo che l'individuo ricopre nell'ambito degli enti associativi a cui appartiene. Egli impara ed essere uno studente diligente, un leale compagno di classe e compagno di giochi, una buona moglie o un buon marito, un buon amico, un buon cittadino ecc. ed apprende, conscio della diversità dei punti di vista altrui, a vedere le cose dalla prospettiva di un altro da sé.

Quando l'individuo esperisce l'impresa associativa, acquisisce legami di amicizia e fiducia nei riguardi di coloro che ne sono membri, beninteso sempre che questi ultimi facciano la loro parte senza venir meno alle aspettative maturate nei loro confronti. "Così se coloro che sono impegnati in un sistema della cooperazione sociale si comportano regolarmente con il chiaro proposito di mantenere in vita le sue regole giuste (o eque), i legami di amicizia e la fiducia reciproca tendono a intensificarsi tra loro, e in questo modo essi restano ancorati allo schema ancor più saldamente"²⁹³.

²⁹¹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 437.

²⁹² J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 441.

²⁹³ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 443.

In presenza di sentimenti di fiducia e amicizia, dunque, non ci si può sottrarre dal compiere i propri doveri cooperativi, pena la riprovazione sociale, e ancor peggio rimorso e sentimenti di colpa.

La moralità dei principi corrisponde all'ultima fase dello sviluppo morale; ora l'esperienza complessa della società induce alla consapevolezza dei principi generali ed alla loro incondizionata e strenua difesa. "Sembra che quando un individuo accetta i principi di giustizia, il motivo che li spinge ad osservarli, almeno per un certo periodo di tempo, sia dato dai vincoli di amicizia e solidarietà che lo legano agli altri, e dalla sua preoccupazione di ottenere l'approvazione del resto della società [...] La concezione di agire giustamente e di rispettare le istituzioni giuste arriva ad avere per questa persona un'attrattiva pari a quella posseduta precedentemente dagli ideali secondari"²⁹⁴.

Quando si siano sviluppati, nell'ambito delle leggi psicologiche osservate, atteggiamenti di amore e fiducia, e sentimenti di amicizia e di lealtà, "allora la constatazione che noi e coloro che amiamo godiamo dei beni di un'istituzione giusta, stabilita su basi durevoli, tende a produrre in noi il corrispondente senso di giustizia"²⁹⁵, cosicché impariamo ad agire in base a quei principi generali che favoriscano sia noi sia coloro cui siamo legati.

Questa tendenza ci spinge ad agire ben oltre le nostre intime inclinazioni ed il nostro senso del bene, fino ad accogliere e caldeggiare una dimensione generale della giustizia che abbracci l'intera comunità.

²⁹⁴ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 446.

²⁹⁵ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 446.

Quando si agisce in contrasto con tale senso di giustizia, si è assaliti da sensi di colpa estremamente penetranti che non rispondono più alla logica dell'approvazione sociale, ma che dipendono dall'ottemperanza diretta ad una concezione della giustizia: "Una volta accettata una moralità dei principi, gli atteggiamenti morali non sono più unicamente collegati al benessere e all'approvazione di particolari individui e gruppi, ma sono determinati da una concezione del giusto scelta indipendentemente da questi fattori contingenti. I nostri sentimenti morali dimostrano di essere indipendenti dalle circostanze accidentali del nostro mondo, e il significato di tale indipendenza è dato dalla descrizione della posizione originaria e dalla sua interpretazione kantiana"²⁹⁶.

Proprio l'interpretazione kantiana dei principi di giustizia dimostra, secondo Rawls, che gli uomini liberi ed eguali, agendo in base ad essi, vedrebbero confermata la loro natura di esseri autonomi e razionali, alieni dalla cieca obbedienza e dalla cieca arbitrarietà.

"Essere governati da tali principi vuol dire che vogliamo vivere insieme con gli altri a condizioni che ciascuno riconoscerebbe come eque da una prospettiva che tutti accetterebbero come ragionevole. L'ideale collaborazione tra le persone su questa base esercita una naturale attrattiva su di noi"²⁹⁷.

Sarò ora utile, prima di tracciare le coordinate della stabilità relativa della teoria della giustizia come equità, enunciare sinteticamente la formulazione delle tre leggi psicologiche di cui sinora ho detto.

²⁹⁶ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 448.

²⁹⁷ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pp. 450-451.

- “Prima legge: posto che le istituzioni familiari esprimano il loro amore prendendosi cura del bambino, questi, riconoscendo il loro manifesto amore per lui, giunge ad amarle.
- Seconda legge: posto che la capacità di una persona per i sentimenti di solidarietà sia stata realizzata acquisendo legami di affetto in accordo con la prima legge, e posto che un assetto sociale sia giusto e che tutti pubblicamente lo riconoscano come tale, questa persona sviluppa legami di amicizia e di fiducia verso gli altri all’interno di un’associazione se gli altri, con chiaro proposito, osservano i loro doveri e obblighi e non vengono meno agli ideali del loro stato.
- Terza legge: posto che la capacità di una persona per i sentimenti di solidarietà sia stata realizzata dando vita a legami di affetto in accordo con le prime due leggi, e posto che le istituzioni di una società siano giuste e che tutti le riconoscano pubblicamente come tali, questa persona acquisisce il corrispondente senso di giustizia nel momento in cui si rende conto che essa stessa e coloro ai quali è legata sono beneficiari di tali assetti”²⁹⁸.

Il problema della stabilità sorge come momento postumo della teoria della giustizia, seppure le parti in posizione originaria dispongano delle conoscenze necessarie ad anticiparne una embrionale valutazione, ed esprime l’esigenza di verificare le condizioni di equilibrio del sistema sociale di cooperazione prescelto.

Rawls sostiene che i principi della giustizia come equità siano collettivamente razionali, nel senso che osservandoli, sempre che ciascun altro li osservi, si può

²⁹⁸ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pp. 461-462.

ragionevolmente presumere di migliorare la propria posizione. Se è vero che l'egoismo generale o l'atteggiamento del free rider, dal punto di vista del singolo, rappresentano le condizioni di vantaggio più performanti, ciò importa però l'elisione deteriore dell'accordo e dell'intesa cooperativa.

Certo nella vita di tutti i giorni può accadere che taluni assumano atteggiamenti orientati alla massimizzazione dei propri benefici personali, avvantaggiandosi degli sforzi cooperativi degli altri, ma in tal caso gli assetti sociali perdono la condizione di equilibrio guadagnata, infatti “ Per garantire la stabilità, gli individui devono avere senso di giustizia o sollecitudine per coloro che sarebbero danneggiati dalla loro defezione, preferibilmente tutti e due. Quando questi sentimenti sono sufficientemente intensi da prevalere sulle tentazioni che spingono a violare le norme, gli schemi giusti sono stabili”²⁹⁹.

Così osserva Rawls, è probabile che si realizzi qualche infrazione ai principi dell'equa cooperazione, ma “quando questo succede i sensi di colpa originati dall'amicizia e dalla fiducia reciproca e il senso di giustizia tendono a ristabilire l'ordinamento”³⁰⁰. Inoltre, le forze che determinano la stabilità si consolidano progressivamente con l'esperienza dell'intrapresa sociale, in ragione del combinato disposto della tre leggi psicologiche.

Le ragioni dell'efficienza dell'una sono motivo del consolidamento delle altre: “quando la seconda legge, per esempio, spinge a legami affettivi più forti, il senso di giustizia acquisito tramite la terza legge viene rafforzato a causa del maggiore interesse per i beneficiari di istituzioni giuste. E nell'altra direzione, un più

²⁹⁹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pp. 467-468.

³⁰⁰ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 468.

efficace senso di giustizia induce a più saldi propositi di fare la propria parte, e la consapevolezza di questo fatto origina sentimenti più intensi di amicizia e fiducia. Sembra, poi, che una più salda certezza del proprio valore personale e una più viva capacità per i sentimenti di solidarietà, prodotte dalle condizioni più favorevole della prima legge, dovrebbero similmente intensificare gli effetti determinati dalle altre due leggi³⁰¹.

Pare, in definitiva, fugata ogni perplessità circa la capacità della teoria della giustizia di mantenere e preservare condizioni di equilibrio e stabilità nell'ambito dell'impresa sociale cooperativa.

2. La critica comunitaria al neutralismo liberale

“Può veramente l'integrazione delle società complesse basarsi solo su regole del gioco neutrali? E neutrali in che senso?”³⁰²

Questo è l'interrogativo principale che la riflessione comunitaria articola a ridosso dalla pretensività neutralista rivendicata dalle teorie liberali ed in special modo dalla teoria della giustizia come equità di Rawls.

La priorità dell'idea di giustizia rispetto alle plurali idee della vita buona regge su di un congegno, al fondo, assai semplice che assume l'esistenza di una molteplicità di visioni della vita buona, l'inesistenza di valutazioni cogenti che impongano di doverne scegliere una, ed infine, l'assunzione da parte della società del compito di garantire ciascuno nella ricerca della propria idea di bene, senza arrecare pregiudizio alla sfera di libertà altrui³⁰³; “Questo punto è il vero punto

³⁰¹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 468.

³⁰² A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. IX.

³⁰³ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pp. 217-220

discriminante che unisce approcci liberali così diversi come quelli di Rawls, di Dworkin, di Larmore e di Ackerman³⁰⁴.

L'intento polemico del comunitarismo è, dunque, volto alla problematizzazione della fissità gerarchica che subordina le situate idee di bene alla prioritaria idea di giustizia – idea che seppure con diverso piglio avvince l'intera dimensione del liberalismo, assumendo talora il segno della laicità dello stato e delle istituzioni, talaltra l'imparzialità ed equità dei principi di giustizia – che sottende l'impianto rawlsiano.

Al pari di ogni altra teoria liberale, infatti, “anche la «giustizia come equità» di Rawls aspira a collocarsi in uno spazio neutrale rispetto alle diverse concezioni morali che si contendono il campo nella sfera pubblica delle democrazie moderne³⁰⁵, sì da proporsi come referente privilegiato della critica comunitaria.

Ebbene, MacIntyre osserva come teorie liberali differenti, quelle di Rawls e Nozick, entrambe mosse dalla rintracciabilità di un luogo della giustizia sociale neutrale rispetto agli intendimenti dei singoli e dei gruppi d'interesse, siano pervenute a posizioni definitorie incommensurabili, e ciò a segno della fallacia liberale che vizia l'idea di giustizia. Infatti, ciascuna delle due concezioni poggia, pur senza prenderne coscienza, su visioni assai più ampie di idee di bene, di sé e della società, proiettando nella congetturata idea di giustizia la rispettiva cifra di normatività ad esse sottesa. Cosicché, mentre Rawls sostiene, come abbiamo visto, una posizione egualitaria, incardinata su principi della giusta distribuzione che dispongono vincoli alle acquisizioni dei singoli, sebbene fondate su titoli validi;

³⁰⁴ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. XXII.

³⁰⁵ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pp. XXI-XXII

Nozick ritiene, per contro, che siano i principi della giusta acquisizione e del titolo valido a rappresentare il regime vincolistico delle politiche distributive ed egualitarie, al punto che ove mai il risultato dell'applicazione di tali principi fosse una grave disuguaglianza, andrebbe nondimeno tollerata ed accettata come prezzo che occorre pagare in nome della giustizia³⁰⁶.

Dunque, “ si chiede MacIntyre, come si fa a valutare il rispettivo merito di queste due posizioni? Come possiamo scegliere *razionalmente* ed in modo neutrale, cioè senza fare riferimento a concetti già impliciti in una delle due concezioni rivali, se conferire priorità all'eguaglianza dei bisogni o all'eguaglianza dei diritti di proprietà (*entitlements*)?”³⁰⁷.

Basta, inoltre, cimentarsi con discipline controverse, come l'aborto, la sodomia, piuttosto che l'eutanasia o la pena di morte, per non dire delle vicende della bioetica, per avvedersi di quanto sia marcata la conflittualità normativa tra posizioni moralmente contrapposte e di quanto sia illusorio assumere di fronte ad esse una posizione geometricamente neutrale.

Nel caso di tali moral issues, i margini per configurare una archimedica posizione di neutralità rispetto agli intendimenti delle parti in contesa sono pressoché inesistenti.

Non è immaginabile l'affrancamento del giudizio su di essi da posizioni etiche o morali presupposte, così come sarebbe evanescente il sindacato delle ragioni pro e contro l'aborto se a sostenerle non vi fossero prese di posizioni morali circa la fase del concepimento e l'inizio della vita.

³⁰⁶ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

³⁰⁷ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. XXIV.

Sandel rovescia la tesi della priorità rawlsiana del giusto sul bene sostenendo che “la scelta di norme giuste non può pretendere di restare neutrale fra visioni controverse del bene, anzi non può evitare di schierarsi a favore dell’una o dell’altra delle visioni del bene alternative”³⁰⁸.

La riflessione di Sandel porta ad evidenza un intendimento tanto più radicale secondo cui gli individui non sono neppure in condizione di scegliere tra visioni alternative di vita buona, poiché integralmente gettati in una dimensione di intrascendibilità³⁰⁹; l’identità dell’io è infatti consunstanziale alla sua propria idea di bene, rispetto alla quale non gli è data la possibilità di assumere un punto di vista esterno. “Rispetto alle diverse visioni del bene, quindi, non si dà un punto di vista superiore e imparziale muovendo dal quale esse possano essere giudicate e distanziate, poiché esse non sono l’oggetto su cui si giudica, ma piuttosto lo strumento e l’orizzonte grazie al quale formiamo i nostri giudizi”³¹⁰.

Dunque, la tesi liberale della neutralità non affatto è realizzabile, ed anzi merita d’esser sostenuta l’idea di una giustizia situata entro i rapporti sociali, che illumini l’inestricabile identificazione esistente tra persone e forme identitarie di comunità.

Charles Taylor sostiene che il liberalismo non rappresenti un terreno mediano per l’incontro delle culture, poiché è esso stesso espressione di una specifica e situata idea di bene. Invero “Il liberalismo occidentale non è tanto un’espressione di quell’atteggiamento laico e postreligioso che è così popolare fra gli *intellettuali*

³⁰⁸ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 219.

³⁰⁹ M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

³¹⁰ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 219.

liberali quanto una filiazione organica del cristianesimo; tale appare, almeno, dal punto di vista alternativo dell'Isalm³¹¹.

Per conseguenza una lettura meglio consigliata del liberalismo, ricalcata dalla vicenda del caso Quebec, dovrebbe render avveduti circa l'opportunità del riconoscimento pubblico offerto alla dimensione collettiva, e conclamare l'evidenza delle politiche di identità, rigettando la omogeneizzazione delle differenze sottesa al congegno neutralista.

Ora si coglie il nesso funzionale tra quanto siamo andati dicendo nei capitoli precedenti rispetto alle condizioni di possibilità di una morale interamente autonoma, ed il congegno delle idee di giustizia al centro delle società liberali e pluraliste.

L'elemento epigonale della critica comunitaria mossa all'idea della neutralità liberale, infatti, ancora una volta sostanzia la questione, lungamente analizzata in precedenza, della trascendibilità delle dottrine comprensive od orizzonti culturali da parte di ciascun attore sociale, e determina le ragioni dello scontro filosofico politico, oltre che lo sviluppo del dibattito successivo, che tre breve ci porterà ad analizzare le ragioni della cooriginarietà tra autonomia pubblica e privata nell'ambito del pensiero giusfilosofico habermasiano.

Risulta in certa misura paradossale come Habermas applichi un registro radicalmente divergente tra le questioni ontologico-fondative del discorso pratico generale e quelle del discorso politico giuridico.

In un certo qual modo il movente della critica comunitaria alla dichiarata autonomia della teoria della giustizia come equità, riflette la stessa

³¹¹ C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2002, pag. 50.

consapevolezza che ci ha sospinti a porre in discussione l'universalità dell'impianto morale habermasiano, cui era sottesa l'espunzione delle ragioni vernacolari; cosicché mentre in precedenza abbiamo avanzato soluzioni correttive all'impianto pratico generale habermasiano (detrascendentalizzato ad aperto alle ragioni situate del bene), ora ci proponiamo di superare la stessa impasse giuridico politica inscritta nella contesa tra liberalismo e comunitarismo proprio facendo affidamento sulla complessità etica dei discorsi politici descritta da Habermas.

Invero, *Fatti e norme* contiene una consapevolezza, per taluni aspetti più avveduta di quella espressa nell'*Etica del discorso* circa le questioni del pluralismo e della interculturalità, la quale rompe la pretesa autonomia del liberalismo rawlsiano, innervato nella dimensione della neutralità delle istituzioni e dei discorsi pubblici, sino ad offrire accoglienza e riconoscimento a tutte quelle ragioni situate che riflettono la complessità moderna dei mondi democratici; ma di ciò diremo più avanti³¹².

Ad ogni buon conto, possiamo sintetizzare la pluriarticolata posizione comunitaria in tre momenti specifici di critica:

- “La critica della nozione di sé presupposta dal liberalismo [...]”;
- La critica della nozione di «neutralità della giustizia» e di quelle, ad essa collegate, di neutralità delle istituzioni e della priorità del giusto sul bene;
- La critica della centralità dei diritti in alcune concezioni liberali
- La critica del valore liberale della tolleranza³¹³.

³¹² Cfr. S. Petrucciani, *Introduzione ad Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, pag. 145.

³¹³ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. XXII.

Procederemo, pertanto, alla disamina di talune delle regioni comunitarie inoltrandoci nei luoghi classici della riflessione concernente la critica del concetto liberale di sé, e l'analisi della nozione liberale di neutralità.

2.1. Identità e soggetto del possesso: una critica alla concezione rawlsiano liberale della persona

Il carattere grandemente deficitario della teoria della giustizia come equità, ed in senso ampio delle teorie liberali, consiste nel predicato deterioro inscritto nella relazione tra il sé ed i suoi fini.

Questa relazione problematica emerge nella letteratura comunitaria a più riprese assumendo talvolta le sembianze della critica del sé emotivista³¹⁴, talaltra l'accusa della dimenticanza degli oneri sociali da parte di individui atomizzati³¹⁵, ed ancora il biasimo per la predeterminazione di un soggetto unencumbered self.

L'identità del soggetto, attore della teoria della giustizia di Rawls, si costituisce a prescindere dai fini, ovvero indipendentemente dalle volizioni e desideri del sé: il soggetto è dunque “una specie di «puro essere razionale», impermeabile a qualunque determinazione storica e sociale”³¹⁶.

Sandel ritiene che Rawls abbia concepito il sé come un mero soggetto del possesso, “un soggetto che può avere, e normalmente ha, dei fini, e che in questo

³¹⁴ A. MacIntyre, Op. cit., *Dopo la virtù*.

³¹⁵ C. Taylor, *La natura e la portata della giustizia distributiva*, in A. Ferrara, Op. cit., *Comunitarismo e liberalismo*, pp. 77-114.

³¹⁶ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. XIII.

suo rapporto con i propri fini è capace di distanziarsene almeno parzialmente”³¹⁷. In ciò Rawls iscrive il rigetto per l’idea di un soggetto radicalmente situato, determinato per intero dalle circostanze storiche e sociali, sino al punto da non poterle affatto trascendere.

Dunque il soggetto, che Rawls individua antecedentemente alla stessa posizione originaria, è un sé che possiede i propri fini senza esser da essi determinato. Da questa individualistica ipostatizzazione del sé scaturiscono, come vedremo, due conseguenze deteriori, ostative, da un lato, alla comprensione della dimensione comunitaria di società, dall’altro, alla plausibilità di una compiuta idea di agency.

Esistono due modi distinti di concepire il soggetto del possesso: nel primo caso il soggetto è legato a ciò che possiede, al punto che “non si può distinguere ciò che è mio da me”; nel secondo, invece, v’è una qual certa distanza tra soggetto e oggetto del possesso, talché “l’oggetto del possesso è solo mio ma non equivale a me”³¹⁸. Il primo termine del possesso si regge su di un concetto di agency in senso volontaristico; i confini del sé sono scontati e la relazione con i suoi fini è meramente esterna, dunque il soggetto pone in essere di volta in volta specifici atti di volizione in relazione a determinati oggetti di scelta³¹⁹.

Nel secondo caso, invece, l’identità del soggetto è determinata come prodotto dell’interazione con la realtà sociale, dunque “ il soggetto perviene ai suoi fini non per scelta ma per riflessione, come un soggetto conoscente in relazione ad un oggetto della comprensione (di sé)”³²⁰: “A differenza della capacità di scelta, che

³¹⁷ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. XIII.

³¹⁸ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. XIV.

³¹⁹ M. Sandel, *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 20 ss.

³²⁰ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 26.

pone il sé in grado di trascendersi, la capacità di riflessione permette al sé di rivolgere i riflettori all'interno, verso di sé, di indagare sulla sua natura costitutiva, di operare una ricognizione sui suoi vari legami e riconoscere le rispettive pretese, di analizzare i confini – ora estesi, ora ristretti – fra sé e l'altro, di arrivare a una comprensione di sé meno opaca anche se mai perfettamente trasparente, a una soggettività meno fluida anche se mai compiutamente fissata, e così, gradualmente, attraverso un'intera vita, partecipare alla costituzione della propria identità”³²¹.

Rawls, che aderisce alla prima caratterizzazione del soggetto, ricusa la capacità di riflessione, accusata di anticipare una volta per tutte i confini del sé per mezzo di un principio di individuazione antecedente. “Ma una volta che si vedono scomparire questi confini, non c'è nulla che prenda il loro posto. Per un soggetto come quello di Rawls la domanda morale paradigmatica non è « chi sono io?», poiché la risposta a questa domanda è vista come evidente, ma piuttosto «quali fini devo scegliere?», e questa è una domanda indirizzata alla volontà”³²².

Rawls include la capacità di agire, di accogliere un determinato fine, entro la concezione del bene; dunque è il bene stesso ad essere oggetto di scelta individuale. Egli, come abbiamo visto, differisce la determinazione del concetto di bene e di quello di giustizia, ed espunge quest' ultime dal novero degli oggetti di scelta reale. Esso è infatti determinato in condizioni speciali entro un ipotetico esperimento mentale, che precede dietro il velo d'ignoranza, la concreta capacità

³²¹ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 27.

³²² M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 28.

di agency degli individui concreti. “ I principi di giustizia, essendo derivati precedentemente, non sono soggetti alla nostra *agency*: posseggono pertinenza, che ci piaccia o meno”³²³.

Così, mentre i principi di giustizia corrispondono ad una determinata concezione filosofica cui ciascuno deve aderire, le idee del bene sono rimesse alla libera determinazione individuale di ciascuno. Ciò contribuisce a sostanziare l’idea morale della priorità del giusto sul bene, ovvero a risolvere il conflitto tra intendimenti orientati al bene e altri orientati al giusto in favore di questi ultimi. Infatti i principi di giustizia non sono compatibili con ciascuno dei possibili piani di vita, così che meritano d’esser rigettati tutti quelli che non vi si conformano.

“Un altro modo di considerare il contrasto tra il giusto e il bene è quello di richiamare come il bene, individuale e collettivo, includa fra i suoi elementi costitutivi varie contingenze le quali sono, da un punto di vista morale, arbitrarie, mentre il giusto è scevro da tale arbitrarietà”³²⁴; così risulta rischiarata la stessa idea liberale della degradazione delle decisioni democratiche, quand’anche ampiamente maggioritarie, rispetto all’ assiologica prevalenza dei diritti individuali.

Le decisioni della maggioranza, infatti, per quanto avvedute non potranno mai prevalere, ove soppesate, rispetto alle determinazioni dei principi di giustizia ed alle rivendicazioni di eguale libertà.

³²³ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 29.

³²⁴ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 30.

L'idea del giusto, diversamente da quelle di bene, è sottratta all'arbitrarietà ed ascritta all'area del «non scelto», come preconditione della scelta relativa alle concezioni del bene: “ Se i principi di giustizia fossero essi stessi materia di scelta arbitraria, allora non risulterebbe più assicurata «la libertà di scelta che la giustizia come equità garantisce agli individui e ai gruppi nell'ambito di una struttura di istituzioni giuste». Qualcosa deve rimanere fuori della scelta (e quindi condizionarla), se deve essere assicurata la possibilità di scegliere”³²⁵.

La vacuità imputata da Sandel al concetto di agency rawlsiana, acquisisce a questo punto uno spessore ed una consistenza decisiva. La priorità del giusto, infatti, corre parallela all'anticipazione del sé rispetto ai suoi fini, cosicché in entrambe i casi la scelta viene fatta dipendere da un antecedente quadro di riferimento «non scelto», che rende possibile il verificarsi della scelta stessa. “ Come i principi di giustizia devono essere già dati in precedenza (e quindi porsi al di fuori della scelta), al fine di assicurare la possibilità di scelta per quanto riguarda le concezioni del bene, così i confini del sé devono essere già dati in precedenza (e quindi porsi al di là della scelta), al fine di assicurare la capacità di agire (*agency*) del soggetto, la sua capacità di scegliere i propri fini”³²⁶.

I confini posti da Rawls a perimetrare il soggetto del possesso hanno la funzione di trattenere il mondo al di fuori del sé, sì da rendere quella condizione imprescindibile di distacco che necessita all'orizzonte della scelta.

³²⁵ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 31.

³²⁶ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 32.

Ciò detto, occorre ora verificare le condizioni in cui tale scelta realmente è chiamata ad operare: Rawls la subordina a due criteri fondamentali che, seppure la condizionano grandemente, non ne eliminano tuttavia il residuale portato di arbitrarietà: l'idea di giustizia ed i fondamenti della razionalità strumentale (*counting principles*). Questi ultimi prescrivono che si scelgano i mezzi più efficaci ed i piani di vita che meglio consentano di massimizzare le probabilità di successo. “ Rawls riconosce però che i *counting principles*, anche se completati con altri principi della scelta razionale, «non sono sufficienti per un ordinamento dei piani di vita», e che la somma della restrizioni imposte dal giusto e dalla razionalità strumentale non sono sufficienti per condurci a una scelta. Una volta che questi principi abbiano dispiegato al massimo la loro capacità orientante, dobbiamo semplicemente scegliere”³²⁷.

Occorrerebbe adesso che l'autoriflessione, che consente di valutare intimamente il grado delle volizioni e dei desideri, fosse in grado di compiere la ricognizione delle preferenze del sé guidandolo nella determinazione della scelta, ma poiché la riflessione rawlsiana “non dirige i propri riflettori verso il sé che sta dietro alle volizioni e ai desideri di cui effettua ricognizione non può giungere al sé in quanto soggetto dei desideri. La facoltà dell'autoriflessione in tal caso “si limita a soppesare la relativa intensità di desideri e volizioni esistenti” e dunque “la deliberazione che essa implica non può indagare sull'identità dell'attore («Chi

³²⁷ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 34.

sono io veramente?»), ma solo sugli stati d'animo e sentimenti dell'attore («Che cosa realmente *mi va o preferisco* di più?»)³²⁸.

Emerge con dirompente franchezza, quindi, la vacuità del sé rawlsiano, totalmente privo di tratti costitutivi, cui la riflessione non è in grado di rivelare nulla, poiché nulla v'è da rivelare; si tratta in buona sostanza di un sé atomizzato che ha rotto la continuità con quei sentimenti comunitari che pure avrebbero potuto descriverne l'identità e determinarlo nella scelta.

Ecco che la libera scelta, che Rawls riconosce ai soggetti della sua società bene ordinata, finisce per configurarsi meglio come una non scelta, come il prodotto estemporaneo di circostanze o come una superficiale registrazione acritica di motivazioni e desideri, “ ma se è così, allora l'aspetto volontaristico dell'*agency* sembrerebbe svanire del tutto”³²⁹.

In conclusione, tale concezione pregiudizialmente individualistica che assolda un prototipo di soggetto individuato ancora prima della posizione originaria, risolve la società stessa in un insieme di istituzioni di base orientate a criteri di equa ripartizione dei beni, ma espunge o non contempla valori e fini comunitari quali il senso di identificazione e di appartenenza, piuttosto che la fedeltà da parte dei suoi membri: Come osserva Rawls, domandarsi se una particolare società è giusta non significa semplicemente chiedersi se a un vasto numero dei suoi membri capita di avere, tra i loro vari desideri, il desiderio di agire giustamente – ma se la società è essa stessa una società di un certo tipo, ordinata in un certo modo, tale

³²⁸ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 35.

³²⁹ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 39.

che la giustizia descriva la sua «struttura di base» e non meramente l'atteggiamento delle persone all'interno della struttura³³⁰.

2.2. Impersonalità come cifra della neutralità liberale

In un angolo prospettico non dissimile si colloca l'imputazione di astrattezza dell'individuo moderno che Alasdair MacIntyre muove alla concezione rawlsiano-liberale; ancora una volta il referente espresso della disapprovazione comunitaria è costituito dalla modalità della relazione che il sé intrattiene con i suoi fini.

I pronunciamenti, i verdetti dell'io emotivista, non dipendono infatti da alcuna identità sociale necessaria, ed anzi, la mancanza di criteri razionali di valutazione, importa l'arbitrarietà dell'azione di scelta, dislegata da ogni sorta di limite di riferimento: “ Qualunque siano i criteri, principi e fedeltà a determinati valori che l'io emotivista può professare, essi devono essere intesi come espressioni di atteggiamenti, preferenze e scelte non governate a loro volta da alcun criterio, principio o valore, poiché al contrario stanno alla base di questi ultimi e li precedono³³¹.

Dunque la plasticità del sé, la sua astrattezza ed inconsistenza, tracciano l'idea di un individuo moderno integralmente disarticolato da ogni legame sociale e da ogni categoria definitoria.

³³⁰ M. Sandel, Op. Cit. *La giustizia e il bene*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 52.

³³¹ A. MacIntyre, Op. cit., *Dopo la virtù*, pp. 47-48.

Emerge tutta la distanza che l'autonomia liberale rivendica rispetto al senso dell'identità sociale maturata entro la propria comunità storica, e si consolida l'idea di una aproblematica trascendibilità degli orizzonti culturali, inimmaginabile nelle società omeriche.

L'individuo delle società eroiche, infatti, non avrebbe potuto distaccarsi dalla propria prospettiva particolare, né avrebbe potuto assumere rispetto ad essa un punto di vista esterno.

Tale decontestualizzazione del sé sommata all'aspirazione universalistica, genera un universalismo morale astratto di marca kantiana, che connota il progetto della modernità occidentale cui è sottesa l'idea della neutralità liberale della giustizia in luogo delle controverse idee di bene.

Invero, “il punto di vista morale come l'hanno inteso i protagonisti filosofici del liberalismo moderno, richiede neutralità, non soltanto tra interessi rivali e concorrenti, ma anche tra insiemi di credenze, rivali e concorrenti, riguardo al miglior modo di vivere una vita umana”³³².

Questo modo di intendere la moralità, come evidenziato nei capitoli precedenti, assume il movente del discorso pratico nei termini di un intendimento impersonale; ciò significa elidere i riferimenti personali, i propri affetti piuttosto che la propria posizione sociale dal campo dell'agire morale.

“Dunque pensare e agire moralmente comportano che l'attore morale prenda le distanze da ogni particolarità e parzialità sociale”³³³, di guisa che ciascuno

³³² A. MacIntyre, *Il patriottismo è una virtù?*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 60.

³³³ A. MacIntyre, Op.cit., *Il patriottismo è una virtù?*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag.59.

disponga di una griglia ipotetica di giudizio cui sottoporre le strutture sociali ove si dà la propria singola esistenza.

MacIntyre declina in cinque assunti filosofici le prerogative dell'etica morale di tipo liberale:

- “Primo, la moralità è costituita da regole a cui ogni persona razionale in certe condizioni ideali darebbe il suo assenso;
- Secondo, queste regole pongono limiti e sono neutrali rispetto a interessi rivali e concorrenti – la moralità stessa non è l'espressione di alcun interesse particolare;
- Terzo, queste regole sono anche neutrali rispetto a insiemi di credenze rivali e concorrenti intorno alla migliore maniera di condurre una vita umana;
- Quarto, le unità che forniscono l'oggetto della moralità, così come i suoi attori, sono esseri umani individuali, e nella valutazione morale ciascun individuo deve contare per uno e nessuno per più di uno;
- Quinto, il punto di vista dell'attore morale, costituito dalla fedeltà a queste regole, è uno e il medesimo per tutti gli attori morali, e in quanto tale indipendente da ogni particolarità sociale”³³⁴.

Ma è questa l'unica cifra dicibile della moralità? O è lecito immaginare un orizzonte differente?

MacIntyre ritiene che di contro alla moralità liberale, la quale richiede ad un puro attore razionale di assumere posizioni astratte e artificiali quand'anche non

³³⁴ A. MacIntyre, Op. cit., *Il patriottismo è una virtù?*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 61.

impossibili, vi sia una più incisiva modalità morale connaturata nella comunità storica particolare, ed anzi che essa sia l'unica veramente dotata d'una sua coerenza interna.

I beni ed i fini che persegue un attore morale sono beni e fini solo alla luce di una specifica determinazione sociale. Solo all'interno di questa vita sociale un bene qualsiasi diviene questo bene oggetto del mio determinarmi all'azione e dell'appagamento che da esso traggo, "Può anche seguirne che trarrei beneficio in maniera uguale da altre forme di vita sociale in alte comunità; ma questa verità ipotetica non diminuisce in alcun modo l'importanza della tesi che i miei beni in pratica li incontro *qui*, fra *queste* persone particolari, in *queste* relazioni particolari [...] Ne segue che *io* trovo la *mia* giustificazione per l'osservanza di queste regole della moralità nella mia comunità particolare: privato della vita di quella comunità, *io* non ho alcuna ragione di essere morale"³³⁵.

Il banco di prova dell'affezione al lealismo identitario è rappresentato dal caso del patriottismo. Esso è colto, da parte della filosofia morale liberale, come momento epigonale di una reativa ascendenza reazionaria, ed annoverato, al pari di tutte le *loyalties* particolari, tra i refusi di un conservatorismo che l'idea di autonomia morale è tenuta a rimuovere.

Il patriottismo entra infatti in netta collisione con l'impersonalità morale per due ragioni autoevidenti: la scarsità di risorse e il conflitto tra le diverse idee del bene. È chiaro, difatti, che la scarsità delle terre, piuttosto che quella delle risorse energetiche innesca, nell'orbita dell'idea patriottica, la consapevolezza

³³⁵ A. MacIntyre, Op. cit., *Il patriottismo è una virtù?*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pp. 63-64.

dell'accaparramento privilegiato della propria comunità, sino al punto da legittimarla alla guerra.

Del pari, il conflitto divampa allorquando si sovrappongono due inconciliabili pretese a vivere la propria vita di comunità secondo i dettami della propria morale particolaristica: “Non solo la competizione per le risorse naturali scarse, ma le incompatibilità che emergono da tali credenze conflittuali possono condurre a situazioni in cui, ancora una volta, il punto di vista morale liberale e il punto di vista patriottico sono radicalmente opposti”³³⁶.

Dunque, l'adesione alla moralità impersonale di marca liberale, impone di vedere il patriottismo come un vizio, piuttosto che come una virtù; diversamente, ove si riconosca la continuità tra moral agency e legami sociali particolari, “istituzionalizzati in particolari gruppi sociali”, il patriottismo dovrà esser colto come una virtù, se non anche come la massima delle virtù.

Infatti, come osserva MacIntyre, è innegabile riconoscere il patriottismo come una virtù se “si dà il caso che io possa apprendere le regole della moralità solo nella versione in cui esse sono incarnate in qualche specifica comunità” e se “ si dà il caso che io sia pubblicamente posto e mantenuto in essere come attore morale solo attraverso i particolari tipi di sostegno morale forniti dalla mia comunità, allora è chiaro che privato di questa comunità, è improbabile che io mi realizzi come attore morale [...] Staccato dalla mia comunità, sarò soggetto a lasciarmi scivolare via di mano tutti gli standard effettivi di giudizio. La fedeltà a quella comunità, alla gerarchia formata dalla particolarità della parentela, dalla comunità

³³⁶ A. MacIntyre, Op. cit., *Il patriottismo è una virtù?*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 60.

locale e dalla particolare comunità naturale, è per questa concezione un prerequisito della moralità. Quindi il patriottismo e quelle lealtà (*loyalties*) ad esso affini non sono soltanto virtù, ma virtù centrali”³³⁷.

La irriducibilità delle vernacolari ragioni etico-morali emerge, inoltre e con maggiore evidenza, a segno della irrealizzabilità del congegno impersonale della neutralità liberale, a ridosso di vicende estremamente sensibili come quelle dell’aborto e della sodomia sessuale, o più genericamente di tutte quelle questioni che impongono un auto chiarimento di tipo etico.

Sandel, dissimula il tracciato delle decisioni sulla costituzionalità di leggi a rilevanza etica, mostrando la trasmutazione di argomenti semplici (naïf), in argomenti complessi (sofisticati), e rischiarando la turbolenta veemenza polemica che dietro tali questioni sempre origina.

“La concezione naïf sostiene che la giustezza delle leggi dipende dal valore morale della condotta che esse proibiscono o proteggono. La concezione sofisticata sostiene che la giustezza delle leggi dipende non da un giudizio morale di merito riguardo alla condotta in gioco, ma invece da una teoria più generale intorno alle rispettive esigenze della regola di maggioranza e dei diritti individuali, della democrazia da un lato e della libertà dall’altro”³³⁸.

Le ragioni sostenute dagli epigoni della concezione sofisticata, che assume il concetto di giustizia entro una dimensione interstiziale – neutrale - rispetto alle divergenti dottrine del bene, sono prevalentemente di natura minimalista o

³³⁷ A. MacIntyre, Op. cit., *Il patriottismo è una virtù?*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 65.

³³⁸ M. Sandel, *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l’aborto e l’omosessualità*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 251.

volontaristica,³³⁹ e ribadiscono, seppure con qualche variazione, il punto di vista della tolleranza liberale, ovvero della libertà di ciascuno di determinarsi autonomamente circa le proprie preferenze valoriali.

Nel caso della legittimità della legge contro l'aborto emanata dallo Stato del Texas, ad esempio, la Suprema Corte americana ebbe a dire che lo Stato "non può adottare una teoria della vita" così deprezzando il diritto della donna a valutare se "terminare la sua gravidanza o no"³⁴⁰.

L'argomentazione nel caso *Roe vs. Wade*, chiarisce come l'intendimento liberale minimalista che la Corte ostenta di contro alle ragioni dello Stato del Texas, sottende proprio un convincimento morale preciso; nel caso di specie, lo Stato del Texas sosteneva che l'inizio vita dovesse ritenersi tale sin dal concepimento, e che dunque lo Stato avesse l'obbligo di tutelarlo inderogabilmente da quel momento in avanti, negando espressamente ogni ipotesi abortiva.

La Corte, nella sentenza che cassò la legge del Texas, rivendicando per sé una posizione neutrale nella regolamentazione della fattispecie, ne sostenne la illegittimità nel punto in cui assumeva di poter decidere, nonostante l'incapacità a farlo della scienza medica e filosofica, il momento esatto dell'inizio vita.

"Ma contrariamente alle sue professioni di neutralità, la decisione della Corte presupponeva una particolare risposta alla domanda che sosteneva di porre fra parentesi"³⁴¹.

³³⁹ Vi veda quanto detto in precedenza al paragrafo 2.1, ove abbiamo discusso del concetto volontaristico della *agency rawlsiana*.

³⁴⁰ *Roe vs. Wade*, 410 U.S. 113, 162 (1973).

³⁴¹ M. Sandel, Op. cit., *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 265.

Invero la Corte, disdettando la tutela approntata alla vita del feto sin dal concepimento, proponeva una diversa concezione sostantiva, secondo la quale la tutela giuridica avrebbe dovuto apprestarsi in favore di una potenziale vita umana, ovvero dal momento in cui il neonato fosse venuto al mondo ed avesse assunto la capacità di condurre una vita al di fuori dell'utero materno: “Rispetto all’interesse importante e legittimo dello Stato verso una vita potenziale, il punto «essenziale» è la sua agibilità. È così in quanto il feto, allora, ha presumibilmente la potenzialità per una vita degna di questo nome, a di fuori dell’utero materno”³⁴².

La Corte, pertanto, “non sostituisce la teoria della vita dello Stato del Texas con una posizione neutrale, ma con una propria differente teoria”³⁴³.

In conclusione, Sandel ritiene che la pratica della messa in parentesi esercitata dalla istituzioni liberali, si imbatte in notevoli difficoltà: “Queste difficoltà suggeriscono la verità della concezione

«naïf», secondo cui la giustizia e l’ingiustizia delle leggi contro l’aborto e la sodomia omosessuale può, dopotutto, avere qualcosa a che fare con la moralità o immoralità di queste pratiche”³⁴⁴.

³⁴² *Roe vs. Wade*, 410 U.S. 113, 162 (1973).

³⁴³ M. Sandel, Op. cit., *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l’aborto e l’omosessualità*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 265.

³⁴⁴ M. Sandel, Op. cit., *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l’aborto e l’omosessualità*, in A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. 273.

3. Liberalismo politico e revisione della questione della stabilità

Lo sviluppo della riflessione rawlsiana intercetta la questione del pluralismo ed i problemi della multiculturalità ad esso connessi.

Raws si avvede che i principi esposti nella teoria della giustizia riflettono eccessivamente una ascendenza kantiana fino a determinarne il congegno proceduralistico della posizione originaria e del velo d'ignoranza.

Il problema che si pone è quello di mettere a cantiere la vicenda del pluralismo, come fatto irrefutabile delle città democratiche moderne, sino a farlo interagire con le determinazioni dei principi di giustizia e con l'idea di una società cooperativa bene ordinata³⁴⁵.

Assunta la consapevolezza che le nostre società sono caratterizzate da una indicibile varietà di visioni culturali, ideologiche e morali, occorre ridisegnare la geografia politica dei principi di giustizia che regolano l'intrapresa cooperativa. Devono, questi, affrancarsi da una specifica concezione morale (nello specifico quella kantiana-liberale), tracciando una distanza rispetto ad essa ed iscrivendo una pretesa di terzietà a fronte d'ogni dottrina comprensiva, sì da poter guadagnare una ragionevole accettazione generale.

Rawls intende mostrare che i principi della sua teoria della giustizia possano essere accettati da tutte le persone ragionevoli, di là dalle loro appartenenze ideologiche, dalle specifiche determinazioni morali o credenze religiose, in quanto meri principi politici che circoscrivono equamente i termini di una società bene ordinata.

³⁴⁵ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*.

“A proposito dei principi di giustizia, dunque, potrà realizzarsi quello che Rawls definisce un «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*), cioè un’adesione non solo da parte di coloro che hanno una visione liberale della vita e della politica, ma anche di quanti, partendo da dottrine diverse giungono attraverso loro ragioni a condividere i medesimi principi”³⁴⁶.

Pertanto, il *liberalismo politico* riorganizza la teoria della giustizia in modo da rispondere alle numerose critiche sollevate dall’opera precedente; nello specifico, iscrive tra i referenti della stabilità della teoria il fatto che le persone abbiano differenti concezioni del bene³⁴⁷.

“Nella prima opera Rawls elaborava solo una concezione del giusto, e non una concezione del bene; nella seconda opera, peraltro, egli insiste che la stessa concezione del giusto elaborata nell’opera precedente va considerata una concezione solo *politica* della giustizia”³⁴⁸.

La teoria della giustizia come equità non viene più assunta come un ipotetico esperimento mentale, in cui le parti deliberano dietro il velo dell’ignoranza riguardo agli ordinamenti fondamentali della società, ma come una costruzione politica il cui centro gravitazionale è definito dall’intersezione del consenso di individui ragionevoli.

Una teoria della giustizia avanzava l’idea che la lealtà al sistema di cooperazione sociale istituito dai principi della giustizia come equità, fosse determinato dalla condivisione della specifica dottrina comprensiva sottostante, la quale esprimeva

³⁴⁶ S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pag. 213.

³⁴⁷ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pp. XXXIX ss.

³⁴⁸ M. Barberis, Op. cit., *Breve storia della filosofia del diritto*, pag. 36.

un intendimento generale sul mondo e sull'idea di bene, cui tutti avrebbero aderito in forza della cogenza dimostrativa di cui si faceva portatrice.

Questa determinazione viene ora problematizzata, proprio alla luce della rilevata natura plurale dei contesti sociali, sino al punto da indurre la teoria politica normativa a denegare la paternità della dottrina comprensiva kantiana, ed a proporsi come metro autonomo dell'inclusione dei valori politici fondamentali. Perché ciò accada è necessario che il liberalismo sia solo politico e non anche etico: “La giustizia come equità è una concezione politica e non metafisica in quanto poggia non più sulla razionalità decontestualizzata della *rational choice* quanto sulla contingente esigenza di un *overlapping consensus*”³⁴⁹.

La nostra disamina abbisogna ora di un prodromico chiarimento circa l'intendimento ontologico della revisione rawlsiana.

La questione del contenuto dei principi di giustizia, non è fatta oggetto di redenta formulazione – essa rimane immutata nelle determinazioni ultime tanto quanto nei processi di giustificazione; ciò che impegna la più recente riflessione politica è, per contro, la vicenda della stabilità, delle coordinate teoriche cui compete performativamente di descrivere i processi dell'adesione e della lealtà dei cittadini alle istituzioni giuste. “La giustificazione della teoria della giustizia, in altre parole, era ancorata a una particolare «dottrina comprensiva», più o meno corrispondente ad un modello kantiano, corretto da una certa attenzione alla funzione espressa dei comportamenti pubblici. Il problema evidente è che questo sembra escludere che la stabilità, che in una società liberale deriva dall'adesione

³⁴⁹ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pag. XL.

sincera e duratura dei cittadini alle istituzioni, sia garantita laddove siano presenti dottrine comprensive diverse da quella molto specifica accolta da Rawls”³⁵⁰.

La stessa prospettazione, nella terza parte di *Una teoria della giustizia*, dei principi della psicologia morale innerva la convinzione che la stabilità di una società bene ordinata fosse essenzialmente legata ad una visione comprensiva marcatamente kantiana, “Ma questo resoconto è evidentemente incompatibile con l’idea di una società pluralistica, in cui le ragioni per agire delle persone dipendono da dottrine del bene, della virtù e del mondo (dottrine comprensive) diverse ed eterogenee”³⁵¹.

Rawls si chiede, quindi, “come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi ed uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli?”³⁵².

Il liberalismo politico propone un articolato dispositivo che fa perno su due determinazioni fondamentali: la politicità e non metafisicità degli ideali di giustizia; l’idea del consenso per sovrapposizione.

Circa il primo aspetto della revisione, occorre dire che Rawls dirotta sul binario politico i contenuti specifici della teoria della giustizia come equità, di modo che “gli ideali della società come equo sistema di cooperazione e dei cittadini come liberi ed uguali sono rappresentati come soluzioni politiche al problema anch’esso politico della convivenza fra persone che non condividono la stessa concezione del bene. Essi non riposano più su un’ontologia complessa della persona o su un

³⁵⁰ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pp. 20 ss.

³⁵¹ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 166.

³⁵² J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 6.

resoconto della morale, ma sono propri della sfera politica, che riguarda i rapporti di convivenza regolati da istituzioni”³⁵³.

Ora, l’adesione ai valori politici fondamentali viene opportunamente a dipendere dalle ragioni che ciascuno può reperire entro la propria dottrina comprensiva e che lo inducono a ricercare il miglior assetto istituzionale e sociale dell’intrapresa cooperativa.

L’unità sociale, dunque, si articola a ridosso del consenso per intersezione di dottrine comprensive ragionevoli, relativo ad una concezione politica che guadagni l’adesione spontanea dei cittadini e ne garantisca al contempo la stabilità: “ A tale scopo 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 ragione pubblica – del ragionare dei cittadini condotto nel foro pubblico, sugli elementi costituzionali essenziali e sui problemi fondamentali della giustizia – è una concezione politica tale che tutti i cittadini possano far propri i suoi principi e valori; una concezione che dovrà essere, per così dire, politica e non metafisica”³⁵⁴.

Gli elementi che descrivono la concezione politica della giustizia come equità sono essenzialmente tre³⁵⁵.

Il primo, riguarda la specificità dell’oggetto della concezione politica, ovvero la struttura di base della società. Le istituzioni sociali, politiche ed economiche

³⁵³ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 21.

³⁵⁴ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 28.

³⁵⁵ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pp. 191-195.

andranno opportunamente assunte nell'ambito di una cornice istituzionale corrispondente ad una democrazia costituzionale moderna³⁵⁶.

Il secondo elemento, attiene all'autonomia della concezione politica: "Noi vogliamo sì che una concezione politica abbia una giustificazione riferita a una o più dottrine comprensive; ma tale concezione non è presentata come (né derivata da) l'applicazione di una di queste dottrine alla struttura di base della società, come se quest'ultima fosse semplicemente uno degli oggetti cui tale dottrina si applica"³⁵⁷. Si può, quindi, ritenere che la concezione politica sia un modulo, un registro da applicare alle molteplici dottrine comprensive ragionevoli che abitano le città democratiche.

In ultimo, occorre rilevare che le istituzioni fondamentali della società rappresentano la cifra di una consapevolezza sedimentata di idee e principi di giustizia generalmente accettati da tutti. Talune idee fondamentali della concezione politica sono, pertanto, già implicite nella cultura di fondo delle nostre società democratiche, ove nasce la giustizia come equità.

Rawls dunque, individua nella neutralità dell'azione politica il catalizzatore della giustizia sostanziale dell'equa cooperazione sociale e conseguentemente muove alla impermeabilizzazione della sfera pubblica, ove sorgono le questioni politiche fondamentali, nei confronti delle molteplici pretese giustificatorie non pubbliche delle dottrine comprensive³⁵⁸.

Benché nelle pagine rawlsiane non si faccia espressamente menzione del congegno della neutralità, esso è da ritenersi implicitamente iscritto

³⁵⁶ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pp. 29-30.

³⁵⁷ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 30.

³⁵⁸ Cfr. J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico* pp. 183 ss.,

nell'intendimento, comune alle concezioni liberali della giustizia, di perimetrare lo spazio politico "rispetto alle differenti concezioni morali che si contendono il campo della sfera pubblica delle democrazie moderne"³⁵⁹.

L'idea della ragione pubblica sottende, appunto, la rilevanza dei vincoli imposti sia agli attori politici nell'atto di dirimere questioni di rilievo costituzionale, sia ai cittadini stessi qualora chiamati ed esprimersi in occasione di referendum legislativi.

Entro una società democratica ogni agente esercita le sue facoltà morali liberamente, ma non ogni ragione espressa ha la rilevanza pubblica richiesta a regolare l'oggetto della giustizia delle istituzioni di base: "La prima cosa da dire è che i limiti imposti dalla ragione pubblica non riguardano tutte le questioni politiche, ma solo quelli che possiamo chiamare «elementi costituzionali essenziali» e i problemi di giustizia fondamentale. Ciò significa che questioni fondamentali come chi abbia il diritto di voto, quali religioni debbano essere tollerate, a chi si debba garantire un'equa uguaglianza delle opportunità, chi debba possedere proprietà ecc. dovranno essere risolte invocando solo valori politici"³⁶⁰.

Ebbene, la legittimità a trascorrere il foro pubblico è riconosciuta soltanto a quelle osservazioni di carattere non personale cui occorre si attengano funzionari, membri dei partiti politici, candidati in campagna elettorale, piuttosto che i cittadini nell'atto del voto, ove mai fossero in gioco elementi costituzionali essenziali o questioni di giustizia fondamentale.

³⁵⁹ A. Ferrara, Op. cit. *Comunitarismo e liberalismo*, pp. XXI ss.

³⁶⁰ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 184.

3.1. Razionalità e ragionevolezza: il consenso per intersezione

Il secondo elemento con cui Rawls definisce la revisione del problema della stabilità consiste nella riorganizzazione della trama del consenso spontaneo dei cittadini alle istituzioni di base della società.

I cittadini possono trovare le ragioni per aderire alle istituzioni della società giusta proprio entro le mappe valoriali delle dottrine comprensive, “Rawls ritiene che questa ipotesi sia suffragata dalla storia di molte società occidentali: le diverse fedi religiose cresciute al loro interno, sebbene in passato si siano scontrate violentemente [...], nel corso del tempo hanno sviluppato le risorse teoretiche in grado di giustificare agli occhi dei credenti, a partire dai fondamenti delle fedi stesse, l’adesione ai valori politici di fondo delle società liberali”³⁶¹.

Le persone beneficiano di quelle competenze occorrenti per assumere un ruolo cooperativo nell’ambito della società politica: esse infatti dispongono, in quanto persone morali, di due poteri fondamentali, la capacità del senso di giustizia e quella di concepire il bene. “Il senso della giustizia è la capacità di comprendere e applicare la concezione pubblica della giustizia che caratterizza gli equi termini della cooperazione sociale, nonché di agire in base ad essa”, mentre “la capacità di concepire il bene è la capacità di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del proprio vantaggio razionale, o del bene”³⁶².

Le concezioni del bene, intrinsecamente connesse con gli intendimenti morali e le convinzioni filosofiche e religiose, costituiscono un complesso sistema di valori

³⁶¹ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 22.

³⁶² J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 35.

alla cui spettanza viene interpretata e stimata la trama dei fini e dei legami associativi.

In virtù di queste attribuzioni morali, ciascun individuo è posto nella condizione di poter agire sia razionalmente, realizzando il progetto di vita conforme alla propria dottrina comprensiva ed alla propria idea di vita buona, sia ragionevolmente, avendo cura delle opinioni degli altri e lavorando al consolidamento di un senso di giustizia condiviso.³⁶³

Dunque, il consenso per intersezione si realizza a ridosso della ragionevolezza di individui cooperativi, ed della priorità, comunemente tributata nelle società democratiche, alle virtù pubbliche in luogo della razionalità autoreferenziale ed identitaria: “Ciò permette alla concezione politica condivisa di servire da base per la ragione pubblica nei dibattiti sulle questioni politiche che mettono in gioco elementi costituzionali essenziali o problemi di giustizia fondamentali”³⁶⁴.

Occorre ora chiedersi “ Che cos’è a distinguere il ragionevole dal razionale?”³⁶⁵.

La ragionevolezza indica il contegno di persone disposte volontariamente a formulare, discutendone con gli altri, principi generali condivisi, intesi come paradigmi dell’equa intrapresa cooperativa, quand’anche gli altri mostrino di voler fare lo stesso, ed al contempo a praticarne la stretta osservanza. Come osserva Rawls “ Questa idea si trova in una posizione intermedia fra quella di imparzialità, che è altruistica (la persona imparziale è mossa dal bene generale) e quella di

³⁶³ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pp. 57 ss.

³⁶⁴ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 57.

³⁶⁵ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 58.

vantaggio reciproco, intesa nel senso che ognuno si avvantaggi rispetto a quella che è la sua situazione presente, o prevedibile *rebus sic stanti bus*³⁶⁶.

In una società ragionevole, infatti, ciascuno ha i propri fini razionali ed è, al contempo, pronto a trovare con gli altri condizione eque allo svolgimento dell'azione sociale, “cosicché tutti possano ricavare dei benefici e ciascuno ottenga più di quanto avrebbe da solo”³⁶⁷.

Gli agenti razionali, invece, sono privi di quella cifra di sensibilità morale relativa all'impegno cooperativo ed all'ascolto delle ragioni altrui; essi invertono l'ordine delle priorità che induce gli agenti ragionevoli a posporre ragioni e finalità particolari al cospetto di quelle comuni, perseguendo interessi personali e fini specifici.

Non bisogna però intendere il contegno di un agente razionale come una misura pratica meramente egoistica, “non sempre in altre parole, i suoi interessi riguardano il suo beneficio personale. Ogni interesse è interesse di un io (di un agente), ma non ogni interesse è interesse a un beneficio dell'io che l'ha. In realtà un agente razionale può avere affetti personali di ogni genere, e ogni genere di legame emotivo con comunità e luoghi, ivi compreso l'amore per il suo paese e per la natura, e può scegliere e mettere in ordine di priorità i suoi fini in molti modi”³⁶⁸.

Occorre, peraltro, ribadire il rapporto di complementarità intercorrente tra ragionevolezza e razionalità: esse sono due nozioni distinte in quanto non derivabili l'una dall'altra.

³⁶⁶ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 58.

³⁶⁷ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 61.

³⁶⁸ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 59.

La nozione di ragionevolezza non trae fondamento da quella di razionalità, benché non potrebbe fare a meno di essa, tanto quanto la nozione di razionalità non potrebbe reggersi senza la prima; così, mentre gli agenti ragionevoli non avrebbero scopi da perseguire nell'ambito della cooperazione sociale, gli altri non avrebbero un'idea chiara cui far corrispondere il senso della giustizia e riconoscere le pretese altrui.

In conclusione, afferma Rawls “Chi pensa che la giustizia come equità cerchi di derivare il ragionevole dal razionale fraintende la posizione originaria”³⁶⁹.

Una società giusta è, dunque, realizzabile in condizioni di pluralismo allorché le idee comprensive del bene che la animano siano ragionevoli, e quando gli attori sociali siano disposti ad accettare gli oneri del giudizio, ovvero ad ammettere l'idea che un dissenso ragionevole tra persone libere ed uguali sia sempre possibile³⁷⁰.

Si può sostenere che “ molti dei giudizi più importanti sono formulati in condizioni nelle quali non ci si deve aspettare che tutte le persone coscienziose e dotate dei pieni poteri della ragione arrivino – nemmeno dopo una libera discussione – alla stessa conclusione. Alcuni dei giudizi ragionevoli contrapposti (fra i quali sono particolarmente importanti quelli attribuibili alle dottrine comprensive dei singoli) possono essere veri; altri possono essere falsi; è addirittura concepibile che siano tutti falsi. Questi oneri del giudizio sono di primaria importanza per un'idea democratica di tolleranza”³⁷¹.

³⁶⁹ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 60.

³⁷⁰ V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 174.

³⁷¹ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 65.

Assunta la demarcazione tra gli ambiti operativi delle idee del bene e di quelle di giustizia, tra politica e metafisica, si può sostenere la disarticolazione funzionale dei principi di giustizia dalle pretese morali o di verità, e conseguentemente convalidarne la natura meramente politica.

Il consenso per intersezione, dunque, rintraccia l'adattabilità delle dottrine comprensive ragionevoli ai principi ed alle istituzioni liberali, nel fatto che "le ragioni per sostenere le istituzioni giuste siano interne alle diverse dottrine"³⁷²; ciò vale, inoltre, a marcare la distanza tra un consenso spontaneo ed un semplice *modus vivendi*³⁷³.

Il concetto di dottrina comprensiva ragionevole sottende gli aspetti religiosi, filosofici e morali più importanti della vita umana; essa "organizza e caratterizza valori riconosciuti in modo che siano compatibili l'uno con l'altro ed esprimano una visione del mondo intellegibile"³⁷⁴. Ciò nondimeno, la virtù maggiormente descrittiva delle dottrine comprensive ragionevoli è senza ombra di dubbio la sincronicità che in esse avvince l'uso della ragione teoretica e quello della ragione pratica, tutte rendendole consapevoli della irrimediabile particolarità della loro proposta.

"Le persone ragionevoli, troveranno irragionevole usare il potere politico – se dovessero possederlo – per reprimere dottrine comprensive non irragionevoli, benché diverse dalle loro [...] Poiché le dottrine che qualcuno considera ragionevoli sono molte, se quando sono in gioco questioni politiche fondamentali qualcuno insiste ostinatamente su cose che appaiono vere a lui ma non ad altri, a

³⁷² V. Ottonelli, Op. cit., *Leggere Rawls*, pag. 175.

³⁷³ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pp. 131 ss.

³⁷⁴ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 65.

questi altri sembrerà semplicemente che egli insista sulle proprie opinioni ogni volta che ha il potere politico di farlo. Naturalmente chi insiste sulle proprie opinioni insiste anche sul fatto che sono le uniche vere, le impone perché – così afferma - sono vere, e non perché sono le sue”³⁷⁵.

Entro le dottrine ragionevoli ci sia avvede, quindi, dei limiti che occorre apportare al regime della giustificazione pubblica, onde pervenire ad un consenso per sovrapposizione, e scongiurare l’irragionevolezza dell’uso strumentale del potere politico: “ Quando esiste una pluralità di dottrine ragionevoli è irragionevole (o peggio) cercare di usare le sanzioni del potere statale per correggere o punire chi dissente da noi”³⁷⁶.

Il liberalismo politico tesorerizza la divaricazione tra l’ambito del politico e quello del non politico, e conferisce preminenza ai valori politici, tributandogli una prevalenza assiologica stabile in luogo di quei valori altri passibili d’entrare con essi in conflitto. Tali valori politici danno spessore alla visione politica liberale secondo la quale, essendo il potere espresso dall’autorità pubblica irrimediabilmente coercitivo³⁷⁷, bisognerà esercitarlo “solo in un modo tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini l’accettino alla luce della loro comune ragione umana”, ogni volta che siano in gioco elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia fondamentale.

Spetterà poi a ciascun singolo attore sociale ricostruire l’intima trama motivazionale che l’abbia indotto, sin dalla sua propria idea del bene, alla

³⁷⁵ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pp. 66-67.

³⁷⁶ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pp. 126-127.

³⁷⁷ Cfr. J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 125: “ Il potere politico è sempre un potere coercitivo sostenuto dall’uso di sanzioni da parte del governo, perché solo il governo ha l’autorità di usare la forza per far rispettare le leggi”.

condivisione generale dei valori di giustizia, dalla specificità d'una dottrina comprensiva alla neutralità della visione pubblica.

Come ciò sia possibile, come cioè si riduca verosimilmente la conflittualità tra l'ambito del politico e quello del non politico, sino a rischiarare la funzione stabilizzatrice del consenso per intersezione, dipende proprio dalla ragionevolezza delle dottrine comprensive - le uniche ammesse a comporre il mosaico della cooperazione politica; "Nel costruire una concezione politica della giustizia capace di conquistarsi il consenso per intersezione, noi adattiamo tale concezione non alla non-ragione esistente, ma al fatto del pluralismo ragionevole, che è poi il risultato del libero esercizio della libera ragione umana in condizioni di libertà"³⁷⁸.

L'idea della stabilità muove, evidentemente, in un contesto istituzionale liberale e pluralistico dal rigetto di una dimensione meramente coercitiva dell'adeguamento dei cittadini ai precetti della vita politica, per ricercare la via di un consenso spontaneo tra persone ragionevoli e razionali, libere ed eguali. Ove ciò non fosse si tratterebbe della vicenda della stabilità come di una questione meramente sanzionatoria, al più soggetta alla perlocuzione od alla mistificazione propagandistica, e pertanto "sarebbe sciocco cercare di realizzarla"³⁷⁹.

Del pari, la vicenda della stabilità operazionalizzata dal consenso per intersezione disegna una traiettoria affatto differente rispetto a quella del così detto *modus vivendi*: la specificità dell'oggetto del consenso (la concezione politica della giustizia), e la natura morale delle motivazioni che inducono al consenso, indicano che non si tratta di una vicenda di mera accettazione dell'autorità o di

³⁷⁸ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 132.

³⁷⁹ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 130.

convergenza occasionale di interessi, ma di una adesione intima che attinge alle motivazioni religiose, filosofiche e morali di ciascuno.

“Stabilità significa che coloro che affermano le posizioni che sostengono la concezione politica non ritireranno l’appoggio a quest’ultima nemmeno se la forza relativa delle loro posizioni nella società aumenterà fino a diventare dominante”³⁸⁰.

³⁸⁰ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 134.

IV CAPITOLO

La giustizia plurale tra fatti e norme

1. Liberalismo politico e priorità dei diritti. Una “critica” in famiglia

Habermas tesse un’ampia gamma di argomentazioni atte a porre in luce talune delle aporie ed incertezza della proposta rawlsiana, pur condividendo con essa i propositi di più ampio respiro.

La progettualità più elevata, e dunque condivisa, inscritta nel *Liberalismo politico* è secondo Habermas circoscritta dall’intendimento rawlsiano secondo il quale “noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi ed eguali, ne accolgano, alla luce dei principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali”³⁸¹.

Dunque, le ragioni del dissenso formulato da Habermas assumono, per sua stessa ammissione, il tono di una “discussione in famiglia”³⁸², che meglio che sappia render conto della medesima progettualità immanente nell’orizzonte liberale, quand’anche non priva di luoghi critici, riarticolandola alla luce di un più efficace modello funzionale.

Egli ritiene, infatti, che Rawls, per le ragioni di cui stiamo per dire, abbia fallito lo scopo della riconciliazione tra libertà degli antichi e libertà dei moderni, finendo

³⁸¹ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*, pag. 126.

³⁸² J. Habermas, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002, pag. 64.

per anteporre le ultime alle prime, così dequotando il principio della legittimazione democratica in luogo dell'autonomia privata. Il costituzionalismo rawlsiano, governato dal congegno della posizione originaria e del velo di ignoranza, anticipa il momento della tutela dei diritti fondamentali ancor prima che i cittadini in carne ed ossa abbiano avuto a discorrerne. In tale prospettiva i così detti diritti dei moderni, ipostatizzati nella carta costituzionale, vengono sostanzialmente calati dall'alto e resi indisponibili ai cittadini, che pure dovrebbero convalidarli.

“La mia critica, a cui è sotteso un intento costruttivo, procede in modo immanente. In primo luogo non sono sicuro che il modello della posizione originaria risulti adatto a spiegare e garantire il punto di vista imparziale di principi di giustizia intesi in chiave deontologica(1). Ho l'impressione, poi, che Rawls avrebbe dovuto distinguere con più rigore le questioni della fondazione da quelle della accettazione fattuale[...]”(2)³⁸³.

Per quanto concerne il primo aspetto, Habermas muove tre differenti rilievi all'idea della posizione originaria, sostenendo che le parti, sotto il velo d'ignoranza, non possano comprendere i reali interessi dei loro rappresentati solo sulla base dell'egoismo razionale, che i diritti fondamentali non possano essere assimilati ai beni primari, e che il velo d'ignoranza non riesca a garantire l'effettiva imparzialità del giudizio.

Come abbiamo avuto modo di osservare nei paragrafi precedenti, Rawls elabora l'idea della posizione originaria come un luogo di restrizioni cui i soggetti della scelta vanno sottoposti nell'atto del decidere riguardo ai principi di giustizia. I

³⁸³ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 64.

decisori dispongono sia della capacità di essere razionali sia della capacità di agire in base alla propria concezione di bene (come osserva Habermas infatti, il rilievo dell'autonomia degli attori morali resta prerogativa dei cittadini che già vivono entro società ben ordinate; nondimeno, non bisogna dimenticare che una effettiva operazionalizzazione del concetto di autonomia morale verrà resa esecutiva soltanto a partire dal *Liberalismo Politico*) e pertanto non valutano le determinazioni dell'accordo da una prospettiva morale, ma dalla prospettiva razionale obbligatoriamente ristretta dai codici del velo d'ignoranza. Le parti non provano alcun interesse l'una per l'altra ma "Dato tuttavia che non sanno ancora quale posizione verranno ad assumere nella società il cui ordinamento devono costruire, esse si vedono già indotte dal loro proprio interesse a riflettere su ciò che è egualmente buono per tutti"³⁸⁴. Dunque, la posizione originaria partorisce una concezione della giustizia di cui va rimarcato il carattere stringente della razionalità, ma tutto ciò viene a determinare una qual certa dissimmetria se confrontato con il concetto di autonomia morale di cui sono ampiamente dotati i cittadini, e dunque gli attori del consenso per intersezione.

Habermas evidenzia questa crepa argomentando come Rawls non possa "mantenere con coerenza l'opzione per cui i cittadini "pienamente" autonomi siano rappresentati da parti contraenti cui manchi questa forma di autonomia";³⁸⁵ non si comprende, quindi, perché mai attori dotati di un senso morale, in grado di determinarsi autonomamente alla luce degli interessi altrui, debbano esser

³⁸⁴ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 66.

³⁸⁵ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 66.

rappresentati da soggetti cui difetta quello scambio di prospettiva che sottende la ragion pratica.

Pertanto, scrive il nostro, le parti in posizione originaria “devono necessariamente essere dotate di competenze cognitive che vadano al di là delle capacità che potrebbero bastare ad attori razionali che siano ciechi nei confronti della giustizia”

³⁸⁶.

In un secondo momento, Habermas rimprovera a Rawls d’aver assimilato aporematicamente beni primari e diritti, d’aver ritenuto i diritti beni tra i beni. Infatti, per le parti in posizione originaria “la questione dei principi di giustizia può porsi soltanto come la questione della giusta ripartizione dei beni primari”³⁸⁷.

Rawls non tiene conto del fatto che i diritti non possono meramente esser distribuiti come beni ed anzi, essendo la loro natura incardinata nella relazione tra attori, occorre che la paritaria distribuzione ad essi pertinente sia rimessa al dato del riconoscimento reciproco effettuato da cittadini liberi ed eguali. Invero, “Rawls è indotto a reinterpretare provvisoriamente le libertà fondamentali come se fossero dei beni primari, invece di concepirli fin dall’inizio come norme. Sennonché egli assimila in questo modo il senso deontologico delle *norme* che ci obbligano al senso teleologico dei valori che decidiamo di preferire”³⁸⁸.

Invero, nell’accordare priorità al primo principio di giustizia rispetto al secondo, Rawls incorre in una aporia, poiché “Questa determinazione supplementare presuppone a sua volta una tacita distinzione deontologica tra diritti e beni che

³⁸⁶ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 67.

³⁸⁷ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 68.

³⁸⁸ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 69.

contraddice “prima facie” la classificazione dei diritti come beni proposta in precedenza”³⁸⁹.

A questo punto, Habermas si chiede se il velo d’ignoranza possa realmente garantire l’imparzialità del giudizio. Questa domanda sottende evidentemente una risposta negativa.

Rawls, infatti, realizza la neutralità dei principi di giustizia a discapito di tutte quelle ragioni etico-identitarie, che non appena sollevato il velo d’ignoranza verrebbero immediatamente a batter cassa, ma vediamo meglio. Il filosofo americano apertamente dichiara di voler inscrivere la nozione di posizione originaria entro l’etica kantiana,³⁹⁰ seppure trasferendo il ruolo dell’imperativo categorico nelle more di una procedura intersoggettiva che si connota per l’eguaglianza delle parti e per il velo d’ignoranza³⁹¹.

“Secondo Rawls, infatti, la considerazione imparziale di tutti gli interessi coinvolti sarebbe assicurata in quanto colui che esprime un giudizio morale si trasferisce in una fittizia condizione originaria, che esclude differenziali di potere, garantisce eguali libertà per tutti e lascia ciascuno nell’ignoranza circa quelle posizioni sociali che assumerebbe in un ordinamento sociale futuro, comunque organizzato”

³⁹².

Così come Kant, anche Rawls consegna l’idea dell’imparzialità di modo che ciascuno, singolarmente, muova all’intrapresa della giustificazione delle norme morali; in tal modo, però, “ci ritroveremo sempre con prospettive individualmente

³⁸⁹ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 70.

³⁹⁰ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pag. 146.

³⁹¹ J. Rawls, Op. cit., *Una teoria della giustizia*, pp. 248-254.

³⁹² J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985, pag. 75.

isolate dalle quali ciascuno di noi si rappresenta “privatim” ciò che tutti potrebbero volere”³⁹³.

Per contro, scrive Habermas: “Rawls potrebbe evitare le difficoltà legate alla costruzione della posizione originaria se operazionalizzasse il “punto di vista morale” in modo diverso, ossia se liberasse la ragion pratica da ogni connotazione sostantiva e la sviluppasse in forme strettamente proceduraliste”³⁹⁴.

Il filosofo tedesco, ribadisce pertanto la vocazione per una migliore mappatura dell’impianto morale, innervata nell’etica del discorso, secondo la quale “ognuno è tenuto a mettersi nella prospettiva di tutti gli altri e quindi a immedesimarsi nella loro comprensione del sé e del mondo”.

Tale prospettiva, come si è avuto modo di osservare, consente a tutti gli interessati, entro processi dialogici, di vagliare ed esaminare il fondamento di una certa norma controversa. In tal modo, “passando attraverso astrazioni successive, può emergere il nucleo degli interessi suscettibili di generalizzazione”³⁹⁵.

Questa proceduralizzazione degli intendimenti pratici generali, avrebbe inoltre il vantaggio di includere nella decisione dei principi di giustizia quegli stessi soggetti, ciascuno con le proprie convinzioni e visioni del mondo, sui quali graverebbero i successivi livelli della fase costituente, della legislazione e della applicazione giuridica, sì da evitare discrepanze assai verosimili tra ciò per cui ci si è determinati nella posizione originaria, e ciò che cittadini in carne ed ossa sono chiamati a scegliere, una volta sollevato il velo d’ignoranza.

³⁹³ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 71.

³⁹⁴ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 71.

³⁹⁵ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 72.

Perché sia possibile evitare smottamenti tra la formulazione dei principi di giustizia e la fase successiva, nella quale il velo di ignoranza viene progressivamente sollevato, occorre, come Rawls espressamente contempla, ipotizzare che i coefficienti normativi sui quali poggia la sua teoria – il concetto di persona morale e quello dell’equa cooperazione dei cittadini – trovino effettiva conferma nella prassi di vita. Ciò presuppone che codesti elementi, precedenti la teoria, siano preliminarmente fondati: “occorre dimostrare che questa concezione non solo è neutrale rispetto alle visioni del mondo, ma resta incontrovertibile anche dopo che il velo d’ignoranza sia stato sollevato”³⁹⁶. Ciò spiegherebbe, l’interesse di Rawls per una concezione politica e non metafisica della giustizia, in grado di raccogliere e regimentare il fatto del pluralismo. Invero, Habermas ritiene che l’utilizzo di questa terminologia, celi una certa confusione sia riguardo alla funzione espletata dal consenso per intersezione, sia riguardo alla capacità semantica da attribuire al termine ragionevole.

Occorrerebbe, alla luce del pluralismo sociale e culturale ora avvertito come minaccioso, mostrare “che il concetto di persona morale su cui poggia l’intera teoria, sia tanto neutrale da poter essere accettato nelle prospettive interpretative delle diverse visioni del mondo”³⁹⁷, e non configurarsi come una retrospettiva piuttosto situata della cultura politica e costituzionale americana, di guisa che la giustizia come equità possa assurgere a fondamento del consenso per sovrapposizione³⁹⁸.

³⁹⁶ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 74.

³⁹⁷ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 75.

³⁹⁸ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 72 ss.

Ma questa intenzione, di là dai proclami, viene tradita dalla rivisitazione rawlsiana del liberalismo politico, poiché il consenso per intersezione assume il segno di mero coefficiente di utilizzabilità della teoria, e non di elemento di conferma della sua giustezza”.³⁹⁹ I principi, infatti, restano immutati e con essi gli elementi prodromici (equità, società bene ordinata, persona morale) che hanno contribuito a edificare la teoria, mentre il consenso per sovrapposizione, di là da ogni virtù fondativa, si accredita come solo momento di verifica della stabilità sociale o della sua accettabilità fattuale.

“A questo punto dobbiamo chiederci come mai Rawls non ritenga suscettibile di verità la sua teoria, e *in che senso* egli faccia qui intervenire, invece di “vero”, il predicato “ragionevole”⁴⁰⁰.

Rawls, come abbiamo osservato, ritiene che ragionevoli siano le persone dotate di senso di giustizia, disposte a cooperare, nell’ambito di processi d’intesa pubblici, nel rispetto delle condizioni di equità, riconoscendo al contempo gli oneri della ragione. Razionali sono, invece, coloro che considerano prudentemente il proprio vantaggio, alla luce delle proprie concezioni del bene.

“L’uso pubblico è, in certo senso, inscritto nella ragione stessa. “Pubblica” è la prospettiva comune in cui i cittadini si convincono *mutualmente*, con la forza dell’argomento migliore, di ciò che è giusto e ingiusto”⁴⁰¹. Ora, argomenta Habermas, non costituisce un problema il fatto che Rawls “non attribuisca agli enunciati normativi nessun predicato di verità concepito semanticamente. Fa

³⁹⁹ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 77.

⁴⁰⁰ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 78.

⁴⁰¹ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 80.

invece problema il fatto che egli *attribuisca* questo predicato di verità alle visioni del mondo e alle dottrine comprensive”⁴⁰².

Dunque, se delle dottrine metafisiche del mondo e delle dottrine comprensive si può dire che siano vere o false, mentre delle concezioni di giustizia potrà al massimo predicarsi la ragionevolezza, ergo non potrà negarsi che proprio queste ultime traggano la propria validità dalle prime, finendo per dipenderne. Ma, osserva ancora il filosofo tedesco, “le visioni del mondo si commisurano più all’autenticità degli “stili di vita” cui danno luogo che non alla verità degli enunciati che contengono[...] Esse non si risolvono in proposizioni suscettibili di verità né formano un sistema simbolico che possa esser di per sé vero o falso”⁴⁰³.

Ma se tutto ciò è vero, non potrà allora farsi dipendere la validità di una concezione di giustizia dalle verità sedimentate entro le dottrine comprensive e metafisiche.

Quanto sin qui detto ci consente di affermare la mancata affrancazione del proceduralismo rawlsiano rispetto ad elementi sostantivi fin troppo preponderanti, dei quali Rawls avrebbe potuto fare a meno. “Rawls avrebbe potuto disfarsi più elegantemente degli oneri probatori impliciti nel concetto di “persona morale”, se avesse sviluppato concetti portanti e postulati sostantivi a partire dalla *procedura* dell’uso pubblico della ragione”.

Infatti, egli esclude che la sola procedura possa bastare a fondare una teoria della giustizia, dequotando, per tal via, l’autonomia della prassi argomentativa pubblica

⁴⁰² J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 80.

⁴⁰³ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 80.

la quale, a detta di Habermas, è già di per sé sufficiente a render conto dei processi d'intesa e riconoscimento.

Rawls finisce, anche contro i suoi propri propositi, per avvalorare quell'anticipazione valoristica, caratteristica del liberalismo, in ragione della quale è data precedenza alle così dette libertà dei moderni rispetto alle libertà degli antichi, talché al termine dei due stadi della sua teoria ciò che residua è una preponderanza dei diritti liberali che sopravanza il processo democratico.

Infatti, “Nella misura in cui, sollevando il velo d'ignoranza, i cittadini di Rawls vengono ad assumere una concreta figura in carne ed ossa, essi si scoprono sempre più profondamente assoggettati a un ordinamento gerarchico istituzionalizzato sopra le loro teste”.

I cittadini, nella seconda fase oggetto della riflessione rawlsiana, non potranno ridiscutere l'atto di fondazione, né sperimentare il processo della legittimazione degli ordinamenti sociali ed istituzionali, poiché esso è già interamente compiuto e sancito nelle carta costituzionale: “ Dato che i cittadini non possono concepire la costituzione nei termini di un *progetto*, l'uso pubblico della ragione non equivale e un esercizio attuale di autonomia politica ma serve soltanto a mantenere una *pacifica stabilità politica*”⁴⁰⁴. In tal modo, quegli stessi diritti fondamentali “fatti cadere dall'alto”, frutto di una condizione sostantiva della giustizia, verrebbero a limitare grandissimamente il processo dell'autolegislazione democratica, compromettendone quelle premesse di imparzialità e neutralità delle quali si intendeva confermare il fondamento.

⁴⁰⁴ J. Habermas, Op. cit., *L'inclusione dell'altro*, pag. 84.

Habermas per contro, oppone a questa determinazione sostanzialistica della giustizia rawlsiana il congegno di una giustizia procedurale politica, concernente lo stato democratico di diritto, incardinata nel medium giuridico stesso. Se la vita delle comunità politica è regolata dal diritto positivo, occorrerà allora chiedersi “quali diritti devono reciprocamente concedersi persone libere ed eguali, se vogliono regolare la loro convivenza con gli strumenti del diritto positivo e coercitivo?”⁴⁰⁵.

Ecco emergere con vigore l’intuizione habermasiana della cooriginarietà di autonomia pubblica e privata, attestante il superamento della rigida partizione, nella quale la filosofia politica si era imbattuta, tra libertà degli antichi e libertà dei moderni. Per Habermas, infatti, sovranità popolare e libertà negative non sono tra loro in conflitto, essendo invece avvinte da un pervicace nesso di complementarità. Se dunque l’autonomia pubblica è pensata come un grande processo discorsivo radicato nel principio di discorso, allora i diritti individuali non potranno che esserne condizioni imprescindibili, poiché gli attori del discorsi democratici dovranno goderne per esser cittadini.

“In una associazione di liberi ed eguali, tutti devono potersi considerare *collettivamente* come autori delle leggi cui, in quanto destinatari, si sentono vincolati *come singoli*. Perciò, in questa prospettiva, è l’uso pubblico della ragione istituzionalizzato nel processo democratico ciò che rappresenta la chiave di volta per la concessione delle libertà eguali”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 86.

⁴⁰⁶ J. Habermas, Op. cit., *L’inclusione dell’altro*, pag. 115.

Quanto appena detto ci consente di acclarare da una lato, la eccessiva pretensività sottesa all'idea della geometrica neutralità liberale, la quale precipita sulle teste di cittadini in carne ed ossa liste di diritti già approntate, e dall'altra, per ragioni che saranno oggetto delle pagine seguenti, il diniego di una autonomia politica raggiunta al prezzo dell'esclusione delle ragioni di tipo etico o pragmatico dall'ambito dei discorsi democratici.

Ecco verificarsi la traslazione della cifra di normativismo sotteso ai principi della giustizia, nei luoghi della produzione legittima delle norme positive.

Habermas, ritiene che il diritto positivo assolve una duplice, ed essenziale funzione: assicurare stabilità ai processi dell'integrazione sociale e pratico morale, mediata dall'agire comunicativo; mediare e coordinare le istanze riproduttive dei sistemi sociali oramai ampiamente differenziati.

Il diritto può dunque venir tematizzato sia nella sua prospettiva pratico normativa, garantendo la stabilità ai processi d'intesa ed apprestando un coefficiente di fattualità ed effettualità etica che l'agire morale non potrebbe da sé solo garantirsi. Sia dal punto di vista dell'analisi sociale, prospettandosi come medium tra i processi riproduttivi dei sistemi auto poietici (denaro e potere) e mondo della vita.

Ora, diviene fondamentale tematizzare le categorie attraverso le quali può darsi, è necessario sia dia, la validità giuridica. Nella dimensione della validità giuridica rilevano due momenti autonomi ed al contempo complementari: attualità e validità. "Nella modalità della validità giuridica, la attualità dell'*imposizione* statale del diritto s'intreccia alla forza (fondante legittimità) d'un procedimento di *produzione* giuridica che è razionale in quanto garantisce libertà"⁴⁰⁷. Dunque,

⁴⁰⁷ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 38.

fattualità e validità si presentano avvinti nella medesima progettualità che sostiene coercizione e libertà. Cosicché il diritto si realizza a partire sia da un elemento di coercizione che arresta le condotte illecite, tese alla violazione delle libertà individuali, sia da un momento di validità, entro il quale si dà un accordo condiviso circa le disciplina sostenuta coattivamente. Ciò implica che l'atteggiamento dell'attore giuridico può esser duplice: egli può ben sentirsi precettato al contegno giuridicamente conforme sol perché si senta minacciato dalla gravità della sanzione, oppure potrebbe obbedirvi non a motivo della minaccia della sanzione, ma in luogo del riconoscimento della validità della norma. Della norma, pertanto, l'agente può dare due letture differenti. La regola può essere intesa, a cagione dell'arbitrio d'un soggetto orientato al proprio successo, come una restrizione della propria sfera d'autonomia cui, nondimeno, è opportuno attenersi. Per contro, "per l'agente comunicativo essa si colloca sul piano di obbligatorie aspettative di comportamento circa le quali egli deve presupporre un'intesa razionalmente motivata dai consociati [...] Ora, la caratteristica più curiosa di una norma giuridica sta nel fatto che la sua validità ideale garantisce *entrambe le cose nello stesso tempo*: per un verso la legalità di comportamento nel senso di un'obbedienza statisticamente attendibile della norma (obbedienza eventualmente coercibile tramite sanzioni), per l'altro verso quella legittimità della regola stessa che in qualunque momento rende possibile ottemperare alla norma per semplice rispetto della legge"⁴⁰⁸.

La legittimità del diritto positivo è fatta dipendere dalla inclusività e discorsività del processo legislativo: "E' perciò ragionevole aspettarsi che tutti i partecipanti

⁴⁰⁸ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 41-42.

(diretti o indiretti) al processo legislativo «escano fuori» dal ruolo di privati soggetti giuridici e si accollino - nel ruolo di cittadini dello Stato – la prospettiva di membri d’una comunità giuridica cui liberamente si aderisce”⁴⁰⁹.

È, quindi, nell’ambito del processo democratico di produzione giuridica che le leggi coercitive acquisiscono legittimità, e non anche in base ad una determinazione esogena che “«metta in libertà» atteggiamenti e motivi dei destinatari”, come in buona misura è riscontrabile nelle more del costituzionalismo rawlsiano. Le libertà individuali devono, quindi, esser integrate da diritti di cittadinanza politica, cosicché “in mancanza di una copertura religiosa o metafisica, il diritto coercitivo ritagliato su misura per l’esercizio egoistico dei diritti individuali potrà salvaguardare la sua forza d’integrazione sociale soltanto se i singoli *destinatari* delle norme giuridiche saranno anche in grado di cogliersi, nel loro insieme, come *autori* di queste norme”.

2. Introduzione al concetto di potere comunicativo e sfera pubblica in Habermas

La percezione sul piano concettuale e della storia che si ha della democrazia e delle società democratiche è determinata da una sussunzione di significato, per la quale l’dea di democrazia sia equivalente alla possibilità di cui una società dispone di modificarsi da sé; ovvero al grado concretistico di darsi un ordinamento giuridico e di sottoporvi, in ottemperanza alla divisione dei poteri, esecuzione e applicazione delle leggi. Le ragioni che sottostanno a questa visione,

⁴⁰⁹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 42-43.

classica, della democrazia sono estorte ad una consapevolezza errata e ridotta del contesto socio-politico e culturale: l'idea di una società perfettamente fluida e integrata nella quale non v'è posto per interferenza alcuna di tipo esterno nell'ambito della gestione del potere politico e nella sua dinamica di riproduzione. Abbiamo già verificato nel primo capitolo, trattando della teoria dell'agire comunicativo, la complessità sistemica del mondo sociale, l'autonomizzazione del mercato e del potere politico, l'ergersi di denaro e potere a media regolatori indipendenti e catalizzatori unici dei propri sottosistemi, ed ancora la colonizzazione in atto nel mondo vitale, a danno dei nessi di comunicazione, da parte di questi stessi media, per farci persuasi dell'entusiasmo semplicistico delle teorie classiche della democrazia. Inoltre, sottoponendo ad analisi il ruolo dello Stato sociale e le modalità con le quali, per mezzo della erogazione di servizi, mira a realizzare consenso di massa in danno alla consapevole partecipazione democratica del cittadino, abbiamo evidenziato il controsenso di un auto-programmata circolazione del potere: è l'amministrazione che condiziona e dirige il consenso dell'elettorato, programma se stessa e dispone l'applicazione delle leggi⁴¹⁰.

Ciò suggerisce l'opportunità di provvedere ad una nuova formulazione del concetto di società democratica, auto-programmantesi, che argini le inconvenienze di cui si è detto ristabilendo rapporti maturi di continuità tra potere comunicativo e potere amministrativo nell'ambito della sfera politica.⁴¹¹

⁴¹⁰ J. Habermas, Op. cit., *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, , pp. 956 e ss.

⁴¹¹ J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pag. 93.

La sfera politica è il luogo ove si collocano vettori di segni opposti, il potere comunicativo e quello amministrativo appunto, dal quale trae origine l'organizzazione sociale e politica. Dobbiamo, adesso, indagare le condizioni che consentono la formazione dell'opinione pubblica e catalizzano il potere comunicativo in potere politico, omettendo di trascurare la contestuale operatività del potere burocratico, impegnato autonomamente ad accrescere lo spessore e la mole di programmi amministrativi finalizzati all'acquisizione del lealismo di massa. Il potere comunicativo, mutuato dal movimento incessante della opinione collettiva nell'ambito della sfera pubblica, può condizionare l'amministrazione burocratica a cominciare dalla individuazione delle questioni che esigono d'essere razionalizzate sul piano politico, oltre a funzionare come parametro di verifica della gestione amministrativa, a condizione che la formazione della pubblica opinione non sia oggetto di "colonizzazione" sistemica da parte del potere burocratico.

Se Bobbio immaginava un contenuto minimale della democrazia⁴¹², che realisticamente guardasse al proliferare delle lobbies, all'implementazione delle funzioni delle burocrazie statali ed alla nascita di una società policentrica di grandi organizzazioni collettive in grado di erodere progressivamente i margini d'autonomia dei singoli individui associati, Habermas si proietta nell'impresa normativa di cifrare un codice altro dell'intrapresa democratica.

“La politica deliberativa deriva la sua forza legittimante dalla struttura discorsiva d'una formazione dell'opinione e della volontà che può svolgere funzioni d'integrazione sociale solo grazie all'aspettativa d'una *qualità* ragionevole dei

⁴¹² N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.

suoi risultati. Perciò il *livello discorsivo* dei dibattiti pubblici continua a essere la variabile più importante. Non dobbiamo far sparire questa variabile dalla «scatola nera» d'una tradizione operativa che si accontenta d'indicatori dalla trama grossolana⁴¹³.

L'oggetto posto in condizione esige, dunque, che si provveda a istituire meccanismi di tutela della formazione razionale della volontà che, come teorizzato da Julius Fröbel, assuma la connotazione della discorsività pubblica⁴¹⁴.

Rousseau aveva immaginato che l'unità della volontà popolare fosse realizzabile a patto di escludere l'eterogeneità della singole volontà individuali. La volontà generale avrebbe perciò catalizzato il contributo atomistico entro un processo di socializzazione teso al bene comune, cui avrebbero fatto seguito leggi generali e astratte.

Ma l'eccessiva pretesa morale sottesa all'impianto roussoniano implicava una virtù repubblicana, un'ethos comune assai spesso contumace nell'ambito dei processi di socializzazione tout court. Secondo Alexis de Tocqueville, la sovranità popolare si presenta come un principio di eguaglianza cui occorre apportare delle limitazioni, di guisa da tutelare lo stato delle libertà pre-politiche minacciato dalla tirannia della maggioranza. Così, nondimeno, la ragion pratica incorporata dalla costituzione cade nuovamente in contrasto con la volontà popolare sovrana.

Julius Fröbel, come anticipato, ritenne di accollare al processo di discussione e votazione il ruolo di ciò che Rousseau ricomprendeva entro la mera forma di legge: “Il senso normativo della validità delle leggi meritanti un consenso

⁴¹³ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 360.

⁴¹⁴ J. Habermas, Op. cit., *Morale, Diritto, Politica*, pp. 85-87.

universale non è spiegabile soltanto in base alle proprietà logiche-semantiche di leggi astrattamente universali. Al posto di ciò, Fröbel fa ricorso alle condizioni comunicative che sono in grado collegare la formazione dell'opinione orientata alla verità con la formazione maggioritaria della volontà⁴¹⁵.

Dunque le leggi devono poter avere il consenso di tutti i partecipanti al processo discorsivo dell'opinione e della volontà; tuttavia il legislatore democratico decide a maggioranza. Ecco porsi il dilemma tra ragione e volontà, che soltanto procedure discorsive pubbliche possono condurre a tregua.

La decisione di maggioranza è, invero, da intendersi come un accordo condizionato, “cioè come il consenso espresso dalla minoranza per una prassi guidata dalla volontà della maggioranza”⁴¹⁶, dal quale non può certo scaturire la definitiva estromissione delle ragioni sconfitte, e da cui, solo, origina la pretesa che la minoranza metta da parte i propri propositi realizzativi in attesa di procurarsi il consenso popolare necessario.

Ecco smagnetizzarsi la polarità tra uguaglianza e libertà, non appena si accantonino letture sostanzialistiche della sovranità popolare e si preferiscano dinamiche di legittimazione deliberative dell'opinione pubblica e della volontà.

Possiamo, quindi, descrivere il processo della formazione democratica come la sedimentazione di due differenti, ma complementari, momenti: quello della formazione di una volontà politica costituzionalmente strutturata; quello di una sfera pubblica, ove si svolgono i processi di formazione della pubblica opinione, costituzionalmente non organizzata⁴¹⁷. Quindi, la sfera pubblica si delinea come

⁴¹⁵ J. Habermas, Op. cit., *Morale, Diritto, Politica*, pag. 85.

⁴¹⁶ J. Habermas, Op. cit., *Morale, Diritto, Politica*, pag. 86.

⁴¹⁷ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pp. 391 ss.

una rete di comunicazione, nella quale libere associazioni producono e provvedono, con argomentazioni razionali, a sostenere convinzioni, idee, valori ed a prospettare soluzioni per problemi ritenuti di rilevanza sociale. Il potere comunicativo delle libere associazioni può esercitare una incidenza non frontale, sui gruppi che agiscono in modo costituzionalmente organizzato, ossia agevolando la traduzione di atteggiamenti socio-culturali in comportamenti concludenti di tipo elettorale. La sovranità popolare, così ripensata, rinvigorita dalla ragion pratica comunicativa, assurgerà alla completezza qualora si assuma, nel mondo della vita razionalizzato, una cultura politica e partecipativa avvezza alle libertà politiche. Possiamo, pertanto, dopo aver provveduto a istituzionalizzare la modalità proceduralistica della formazione della volontà collettiva, definire la natura dello stato di diritto democratico come “progetto” che mira a realizzare il continuo miglioramento delle procedure di formazione di una razionale volontà pubblica. E’ dato attendersi, per contro, che la latitanza di politiche di implementazione di tal genere sarebbe causa di lacerazione del tessuto discorsivo e preludio ad una crescente burocratizzazione.

2.1. Cooriginarietà di diritti soggettivi e diritto oggettivo

La dimensione nella quale ha vissuto la contrapposizione tra diritto soggettivo e diritto oggettivo ha impedito di scorgere una visione sistemica e organica del fenomeno giuridico, di recepire la cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica.

I diritti individuali riconoscono la libertà dell'arbitrio di ciascuno e la soluzione della tensione, scaturente dal contestuale riconoscimento nella molteplicità, dei diritti di libertà con la garanzia del godimento paritetico, assicurato dalla legge⁴¹⁸.

Il diritto soggettivo è un potere che compete in capo ad ogni singola persona per via di un riconoscimento intersoggettivo, secondo Savigny, ed è legittimo in quanto muove dalla intangibilità della persona.

Kant sussume il diritto soggettivo all'idea dell'autonomia morale della persona, ne emerge la rappresentazione di un fenomeno la cui legittimità è gettata nelle spire della ragion pratica.

La svolta positivista emancipa la fondazione del diritto rispetto alla copertura kantiana della teoria morale e muove ad un ancoramento deontologico di tipo

⁴¹⁸ La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789, offre una lettura del diritto soggettivo assai sapientemente compendiata nella formula: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non danneggia un'altra persona. Pertanto L'esercizio dei diritti naturali dell'uomo si estenderà fino ai limiti assicuranti anche agli altri membri della società il godimento di pari diritti. Questi limiti possono essere stabiliti solo dalla legge".

empiristico: “Nel momento in cui il diritto perdeva la sua fondazione idealistica (in particolare, la copertura offertagli dalla teoria morale kantiana) il guscio di un individuale «potere di dominio» si trova spogliato del nucleo normativo d’una volontà libera [*Willensfreiheit*], intesa a priori come legittima e degna di protezione”; dunque “Una volta lacerato questo legame il diritto poteva soltanto più affermarsi, secondo questa concezione positivistica, come forma che dotava di forza fattualmente obbligatorie certe decisioni e competenze”⁴¹⁹.

Bernhard Windscheid ascrive alla categoria dei diritti soggettivi il predicato del “potere-volontà”, ossia “l’autonomia che l’ordinamento giuridico concede all’interessato, al fine di soddisfare un interesse riconosciuto, trasmettendogli un certo potere legale”⁴²⁰.

Rudolf von Ihering asserisce che il diritto soggettivo è un mezzo per la soddisfazione di interessi umani⁴²¹; dunque è la categoria dell’utilità, e non anche la volontà, a costituire la sostanza del diritto.

Di assoluta importanza è, certamente, la versione kelseniana del diritto soggettivo, situato a valle del diritto oggettivo ed esistente, a presidio della libertà d’arbitrio, in quanto concessione di quest’ultimo. Secondo Kelsen la potestà giuridica, inerente i diritti soggettivi, è corroborata da una intrinseca validità normativa che, non godendo di corrispettivi sul piano morale o deontologico, si avvale empiricamente del potere di sanzione delle norme penali⁴²². Kelsen svincola il

⁴¹⁹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 107.

⁴²⁰ B. Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, Frankfurt-Main 1906.

⁴²¹ R.v. Ihering, *Geist des römischen Rechts*, Leipzig 1888.

⁴²² H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, Bad Homburg 1968.

concetto di persona naturale dalla dimensione morale, di guisa che un sistema giuridico autonomizzatosi possa funzionare con le sue sole finzioni concettuali⁴²³.

Del pari, merita d'esser riusata la versione austiniana del diritto positivo, secondo la quale "il diritto viene completamente spogliato del suo carattere normativo e definito in modo puramente strumentale: esso vale in quanto comando di un potere sovrano"⁴²⁴.

La parentesi naziosocialista, che aveva disarticolato il diritto soggettivo in favore della preminenza di quello oggettivo, ha significato il rinvigorirsi di concezioni individualistiche di stampo ordo-liberista⁴²⁵, per le quali il diritto soggettivo occorre a garantire la sfera delle libertà individuali, funzionalisticamente date nel quadro delle relazioni capitalistiche. Onde evitare una deriva marcatamente individualistica del diritto soggettivo, Ludwig Raiser, ha ripensato tale determinazione, articolandola sulla base di una concezione morale dei diritti sociali: la materializzazione⁴²⁶ del diritto, nel mentre si afferma la consapevolezza dell'interventismo dello Stato sociale, impone di predisporre meccanismi giuridicizzati di integrazione sociale che riconoscano al cittadino, accanto alle libertà invariate dei diritti fondamentali, anche una sfera di diritti sociali e politici. Sebbene paia risolutivo, il pensiero di Raiser non permette una qualitativa discontinuità con l'impostazione individualistica classica dei diritti soggettivi, poiché non è sufficientemente accorto alla connessione intersoggettiva insita nel

⁴²³ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 106.

⁴²⁴ J. Habermas, Op. cit., *Morale, Diritto, Politica*, pag. 58.

⁴²⁵ Definizione con la quale Habermas, in *Fatti e Norme*, intende quella dottrina per la quale il mercato sarebbe fonte deputata alla produzione giuridica di tipo spontaneo.

⁴²⁶ Si veda, circa il concetto di materializzazione del diritto la disamina della posizione weberiana contenuta in *Morale, Diritto, Politica*, Op. cit., pp. 5-39.

fenomeno giuridico; non supera, cioè, la convinzione di un diritto soggettivo egoisticamente concepito e riferito ad individui atomisticamente divisi⁴²⁷.

Non è, dunque, deputata alla comprensione dell'universo dei diritti la teoria che pospone al diritto soggettivo il diritto oggettivo, seppure attento alle problematiche della integrazione politica; né pare risolutiva la deriva positivisistica, di tipo statalista, la quale materializza lo sbilanciamento dal lato del diritto oggettivo.

I diritti soggettivi non devono essere, perciò, ricondotti ad un contesto sociale disarticolato e atonomizzato bensì, ad una modalità colloborativa, per la quale soggetti liberi ed uguali che si riconoscono reciprocamente danno luogo ad un ordinamento da cui discendono diritti individuali e nel quale si verifica la cooriginarietà di diritto oggettivo e diritti soggettivi, di autonomia privata e autonomia pubblica.

2.2. Superamento della tensione tra diritti umani e sovranità popolare: cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica

Il contrattualismo hobbesiano teorizza la formula di uno Stato borghese assolutistico, all'interno del quale il sovrano assicura il lavoro e la proprietà privata garantendoli dalle evenienze delle guerre e delle lotte civili⁴²⁸.

⁴²⁷ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 111.

⁴²⁸ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, Tea editrice, Milano 1994.

Egli espunge la questione della legittimazione degli ordinamenti al di fuori della contingenza, proiettandola nel momento metastorico dello stato di natura e in senso risolutivo nel contratto sociale. In ragione di considerazioni razionali rispetto allo scopo, ovvero la garanzia della pace sociale e delle relazioni di diritto privato, i consociati avrebbero posto fine allo stato di natura contrattando la cessazione delle ostilità e convenuto circa l'opportunità di delegare, in via definitiva, alla sovranità d'un regnante, tratto al di fuori di ogni illegalità, il potere politico assoluto⁴²⁹. In verità, Hobbes, non ottempera al compito d'una architettura più puntuale del contratto sociale; depongono in questo senso due differenti argomentazioni: in primo luogo, non è dato ascrivere ai soggetti, virtualmente, presenti nello stato di natura la capacità al riconoscimento dell'altro, stante la guerra dell' *omnium contra omnes*, che dovrebbe precedere logicamente il momento dell'accordo; in secondo luogo, mancando la consapevolezza della "prima persona plurale"⁴³⁰, non può essersi persuasi che il contratto sociale sia stato stipulato nel reale interesse di tutti i consociati, eccetto che non si supponga una qualche ragione morale, la quale osterebbe al movente egoistico supposto dallo stesso Hobbes.

Kant, infatti, ammonisce Hobbes di aver incautamente sottovalutato la differenza tra "patto sociale" e "patto privato", poiché la stipula del primo esige, evidentemente a differenza del secondo, un atteggiamento non meramente egoistico, in considerazione del fine perseguito.

⁴²⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁴³⁰ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 114-115.

In Kant il patto sociale serve a determinare le condizioni per le quali i diritti acquistano validità: “il diritto è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione che essa si accordi con la libertà di ogni altro, nella misura in cui ciò è possibile secondo una legge universale”.⁴³¹ Il patto sociale sancisce l’unico innato diritto a godere di pari libertà individuali; dunque questo stesso diritto che genera dalla ragion pratica, assolve autonomamente ad integrare quel profilo sociale, irreperibile alla latitudine hobbesiana, per il quale i consociati possono uscire dallo stato di libertà non protette⁴³². Questo unico diritto è destinato a differenziarsi in un sistema articolato di diritti (diritti umani) di natura morale, che reclamano d’essere positivizzati accanto al diritto, anch’esso moralmente fondato, ad uguali libertà (sovranità popolare). Invero il procedimento democratico, che Kant ritiene in grado di esprimere una volontà legislativa comprendente, e di adempiere alla saldatura di diritti umani e sovranità popolare, si risolve in una tensione tra principi contrapposti che ne palesa una insoluta concorrenza, cagionata dall’aver assunto che nell’esercizio della sua autonomia nessuno avrebbe potuto approvare leggi che contravvenissero alla propria autonomia privata, garantita dal diritto naturale. Egli ritiene che applicando il principio morale ai rapporti esterni si ottenga un “principio generale del diritto” che riconosca a ciascuno eguali libertà soggettive, pertinenti all’essere umano in forza della sua sola esistenza.

Questo sistema di diritti inalienabili (diritti umani) trae legittimazione da principi morali ancora prima che il patto sociale ne riconosca e garantisca la vigenza sul

⁴³¹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme* a pag. 116.

⁴³² S. Petrucciani, Op. cit., *Modelli di filosofia politica*, pp.113 ss.

piano del diritto positivo. La sovranità popolare non potrebbe mai contravvenire, indi, al precetto morale dell'autonomia privata del cittadino, il quale essendo già ascrivito allo stato di natura, anticipa la volontà del legislatore. Il diritto si risolve, in questo caso, in un limite strutturale della sovranità popolare ed in mera estensione del principio morale, al punto di rendere evanescente il ruolo di catalizzatore di cui il patto sociale gode nella impalcatura di pensiero roussouniana.

Rousseau, per contro, non pospone l'esercizio dell'autonomia politica all'ottemperanza dei diritti umani, ma tenta di risolvere il contenuto dei diritti umani nell'esecuzione della stessa sovranità popolare: la legislazione democratica per il tramite di leggi generali ed astratte conferisce contenuto normativo solo a regolamentazioni che concedano pari libertà individuali. L'idea dell'auto-legislazione assume una troppo forte connotazione etica nel mentre concepisce la società come un macrosoggetto collettivo nel quale i singoli, in forza di virtù repubblicane radicate nella cultura e nei costumi dei popoli, depongano il primato degli interessi egoistici individuali per la realizzazione del bene collettivo d'un unico corpo sociale⁴³³. Rousseau, fa eccessivo affidamento in un presunto concetto repubblicano di comunità, il quale, però, non spiega come l'orientamento al bene comune possa essere ap problematicamente mediato con gli interessi individuali e con le libertà dei singoli. Il contenuto normativo dei diritti dell'uomo non può essere realizzato per mezzo di leggi generali ed astratte che, sebbene siano efficaci in punto di ottemperare ad una qual certa terzietà della legge, restano anonime rispetto alla garanzia della validità normativa.

⁴³³ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 125-127.

L'irrisolta contraddizione tra sovranità popolare e diritti dell'uomo, che vede Kant e Rousseau su posizioni diametralmente differenziate, pare una schermatura utile ad inquadrare con sufficiente approssimazione anche lo scenario politico americano e la disputa tra "liberali" e "repubblicani"⁴³⁴, impegnati, i primi, a difesa del primato dei diritti umani, ed i secondi, in favore del principio di sovranità popolare. Frank Michelman, concepisce il costituzionalismo americano come pervaso dalla contrapposizione tra "dominio delle leggi", iscritto alla tutela dei diritto dell'uomo e "autoorganizzazione della società per mezzo della volontà autonoma del popolo sovrano"⁴³⁵. Come abbiamo già avuto modo di osservare in precedenza, parlando del superamento delle teorie classiche della democrazia, il nesso tra sovranità popolare e diritti umani può esser rinvenuto solo in una determinata modalità d'esercizio dell'autonomia politica, ossia nella struttura comunicativa della formazione dell'opinione pubblica e nella sua incidenza sui processi di integrazione della volontà collettiva. Il "sistema dei diritti" non è riconducibile riduttivamente all' approccio morale dei diritti umani o a quello etico della sovranità popolare, ma dovrà provvedere a istituzionalizzare le condizioni per le quali il processo discorsivo, nel quale si verifica il consenso di tutti gli interessati, assuma veste giuridica. Ora, il contenuto dei diritti umani si condensa all'interno delle procedure di formazione discorsiva della volontà del popolo sovrano e nella organica composizione della tensione tra autonomia privata e autonomia pubblica.

⁴³⁴ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 123.

⁴³⁵ F. Michelman, *Law's Republic*, "The Yale Journal", XCVII.

2.3. Complementarità di morale di ragione e diritto positivo

Al livello post-metafisico di fondazione, le norme giuridiche e quelle morali si strutturano, dopo essersi definitivamente differenziate rispetto all'eticità tradizionale, come coefficienti differenti d'azione, quand'anche avvinti in un rapporto di continuità e complementarità.

“Nell'introduzione alla *Metafisica dei costumi* Kant [...] muove dal concetto fondamentale di una legge morale di libertà, per poi derivarne le leggi giuridiche per via di restrizione. La teoria morale fornisce quei concetti superiori [...] che in prima battuta servono a determinare il giudizio e l'azione morale”⁴³⁶.

In tale prospettiva, il senso morale è soggetto nella fenomenologia giuridica a restrizioni di tre tipi: in primo luogo, il diritto non riguarda la volontà ma l'arbitrio delle persone; in secondo luogo, a differenza della morale, il diritto regola solo il rapporto esterno che una persona stabilisce rispetto alle altre; in fine, solo il diritto è dotato di un potere coercitivo.

Tale rapporto, secondo Habermas, non giustifica la scelta di una relazione verticale o gerarchica, ma palesa una mera relazione di complementarità⁴³⁷; questioni morali e questioni giuridiche si riferiscono, sostiene il nostro, alle medesime vicende, ovvero al coordinamento di azioni e relazioni interpersonali, ed alla risoluzione di problemi innescati da conflitti d'azione.

⁴³⁶ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 129.

⁴³⁷ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 128 ss.

Morale autonoma e diritto positivo, infatti, “si sono simultaneamente sviluppati per differenziazione da quell’ethos sociale complessivo in cui ancora s’intrecciavano tra loro diritto tradizionale ed etica convenzionale. Quando i fondamenti sacrali di questo tessuto – composto da diritto, morale ed eticità – cominciarono ad essere scossi, presero avvio dei processi di differenziazione. Sul piano del sapere culturale, come s’è visto, le questioni giuridiche si separarono da quelle morali e da quelle etiche. Sul piano istituzionale il diritto positivo si separò da abitudini e costumi, mentre questi ultimi si svalutarono a mere convenzioni”⁴³⁸. Gli ordinamenti giuridici sono, pertanto, in rapporto di cooriginarietà con la morale autonoma di ragione; non è spendibile la dimostrazione kantiana della proiezione verticale sul piano del diritto degli imperativi morali.

Morale e diritto rappresentano la diversificazione, in luogo del superamento dell’etica convenzionale, di regole d’azione riconducibili al medesimo principio di discorso, secondo il quale “sono valide soltanto le norme d’azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali”⁴³⁹.

Il principio ”D” deve essere inteso come ancora neutrale rispetto all’alternativa tra diritto e morale e conservare il grado di astrattezza che lo informa fino alla specificazione in senso democratico o pratico generale.

Il principio democratico registra tale specificazione nelle more di procedure discorsive che si innervano a ridosso di argomentazioni morali, pragmatiche o etico-politiche. In questo caso si tratta di statuire norme che, situate in una sfera di valori e tradizioni condivise nell’ambito di una determinata comunità politica,

⁴³⁸ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 130.

⁴³⁹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 131.

esprimano una decisiva autocomprensione collettiva. Anche l'eventualità di regolazione di conflitti d'azione per via compromissoria, ove vengano negoziati interessi di gruppi sociali e subculturali differenti, è ricompresa nell'ambito di cui discorriamo, purché a valle sia osservata l'equità delle procedure di trattativa.

Nel caso delle questioni di tipo morale, il principio di discorso è operazionalizzato in ragione di norme giustificabili unicamente dalla visuale della paritaria considerazione degli interessi, azionata dal principio mediano di universalizzazione.

Il principio democratico è collocato, dunque, su di un piano diverso dal principio morale, poiché ottempera alla fissazione delle procedure di istituzionalizzazione di un "sistema dei diritti" che garantisca a ciascuno l'uguale partecipazione al processo di produzione giuridica⁴⁴⁰. "Esso stabilisce che possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito"⁴⁴¹.

Abbiamo già avuto modo di osservare come la relazione kantiana tra morale e diritto sia articolata per la via di tre differenti momenti al cui interno è consumata la restrizione della morale all'atto di divenire diritto positivo: il diritto tiene conto dell'arbitrio e non della volontà; il diritto si limita al rapporto esterno tra individui socializzati; in fine, il diritto fa astrazione dalle motivazioni che inducono il soggetto all'osservanza delle regole.

⁴⁴⁰ A. Abignente, *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di J. Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003, pp. 49-57.

⁴⁴¹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 134.

L'idea kantiana del diritto come limitazione della sfera morale è, invero, riduttiva della continuità tra i due ambiti, che meglio si presta ad essere intesa alla luce di vero e proprio rapporto di complementarità.⁴⁴²

La morale di ragione – fondata su principi - staccatasi definitivamente dall'etica convenzionale, mira a dirimere imparzialmente ogni possibile conflitto d'azione, ma realizza una conoscenza che sebbene sia razionalmente fondata, non garantisce un margine motivazionale soddisfacente. Questa morale mantiene, infatti, una relazione soltanto virtuale con l'azione, poiché genera un approccio neutrale sotto il profilo psicologico-motivazionale.

La traduzione della conoscenza morale sul piano della spinta motivazionale all'azione resterebbe incerta ove non vi fosse, quindi, un elemento coatto di induzione ovvero una via coercitiva, che sopperisca al deficit motivazionale dell'agire pratico differenziato.

Il diritto, dunque, si configura sia come un sistema d'azione che come un sistema di conoscenza: esso trae fondamento al livello della riserva di conoscenza sociale e culturale, e compensa le deficitarie risorse alla spinta pratica di cui dispone la morale di ragione.

Nell'azione morale, difatti, il soggetto è coinvolto da differenti tipologie di pretese: cognitive, motivazionali e organizzative, dalle quali è, invece, “sgravato”⁴⁴³ il soggetto giuridico.

Ad esempio, la fattualità del diritto vale ad affrancare gli attori sociali dalla *indeterminatezza cognitiva* della morale. La morale di ragione, infatti, non

⁴⁴² J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 138 ss.

⁴⁴³ A. Abignente, Op. cit., *Legittimazione, discorso, diritto*, pag. 54; J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 139.

disponendo di cataloghi di virtù, o liste di norme gerarchicamente ordinate, “pretende che siano gli stessi soggetti a formarsi un proprio giudizio”⁴⁴⁴ circa la risoluzione di controversie pratiche e ed il disbrigo di problemi applicativi.

L’indeterminatezza in questione è pertanto neutralizzata nell’ambito della fattualità del sistema giuridico, sia in fase di fondazione e statuizione delle norme, sia in punto di applicazione: “le procedure legislative del parlamento, la prassi decisionale giudiziaria, la professionalità d’una dottrina giuridica che precisa e sistematizza sentenze, equivalgono tutte per il singolo individuo a uno «sgravio» dagli oneri cognitivi d’una fondazione in prima persona del giudizio morale”⁴⁴⁵.

Del pari, il diritto pare sgravare gli individui dall’*incertezza motivazionale*⁴⁴⁶, congenita alla prassi dell’agire guidato da principi. Anche in questo caso il rapporto di complementarità tra morale e diritto consente il superamento di tale fisiologica incertezza. Il diritto obbliga, appunto, i destinatari delle norme a calcolare le conseguenze dell’inosservanza dei precetti, a valle dei quali s’appresta la minaccia di sanzioni, rompendo gli indugi d’una pratica discorsiva assai dispendiosa.

Inoltre, è proprio la fattualità del diritto, la certezza del suo momento sanzionatorio, a consentire la ragionevole pretendibilità della norme. “Infatti secondo quanto prescrive la morale di ragione, i singoli individui verificano la validità delle norme supponendo che queste siano effettivamente osservate da tutti. Ma se devono esser valide soltanto le norme che [...] presuppongono una prassi di universale osservanza normativa, allora non si potrà mai

⁴⁴⁴ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 139-140.

⁴⁴⁵ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 140.

⁴⁴⁶ A. Abignente, Op. cit., *Legittimazione, discorso, diritto*, pp. 53 ss.

ragionevolmente pretendere da nessuno di tener fede alle norme prima che stata esaudita questa condizione⁴⁴⁷. In conclusione, il diritto si configura come un medium atto a sgravare gli individui dagli oneri e dalle obbligazioni della comunicazione ordinaria, che imporrebbero loro di prender posizione con un sì o con un no alle pretese di validità di volte in volta avanzate⁴⁴⁸, stabilizzandone al contempo le aspettative comportamentali.

2.4. Legittimazione discorsiva e sistema dei diritti

La formulazione kantiana del principio giuridico impiega la legge universale come movente alla legittimazione normativa; abusa, cioè, del principio morale per farne derivare la fondazione e la conseguente validità di norme giuridiche nell'ambito dell'ordinamento positivo. Questa architettura concettuale assume le libertà individuali come proiezione morale, cui è tenuto il legislatore all'atto di statuire norme giuridiche. Invero, il tentativo Kantiano di spiegare il diritto con la morale contraddice il concetto di autolegislazione democratica, nella misura in cui vincola i soggetti politici al paternalismo del dominio delle leggi.

L'autolegislazione, come momento nel quale si confondono autore e destinatario della norma, è realizzata esclusivamente a partire dal principio democratico, inteso come specificazione del principio di discorso.

⁴⁴⁷ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 141.

⁴⁴⁸ Cfr. J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*.

“L’idea decisiva sta nel ricondurre il principio democratico all’intreccio che si crea tra principio di discorso e forma giuridica. Quest’intreccio viene da me inteso nei termini di una *genesì logica dei diritti* che si tratta di ricostruire nei suoi passaggi successivi. Si parte dall’applicazione del principio di discorso al diritto tutelante in generale le libertà individuali [...] e si finisce nell’istituzionalizzazione giuridica delle condizioni per l’esercizio discorsivo dell’autonomia politica [...] Per questo il principio democratico può presentarsi solo come nucleo di un *sistema di diritti*”⁴⁴⁹.

Per definire il sistema dei diritti si dovrà, quindi, introdurre il concetto di *forma giuridica*, oltre al già anticipato *principio di discorso*. Esso occorre a circoscrivere lo statuto dei soggetti giuridici, “dando origine allo stesso codice giuridico”⁴⁵⁰, sì da articolare una gamma di diritti che i cittadini devono mutuamente riconoscersi per regolare giuridicamente la loro convivenza:

- a) Diritti fondamentali alla maggior misura possibile di pari libertà individuali.
- b) Diritti fondamentali dello status di membro associato all’interno di una comunità giuridica a base volontaria.
- c) Diritti fondamentali all’azionabilità e alla tutela giurisdizionale individuale.

Queste categorie di diritti, significano il grado di una socializzazione realizzata solo orizzontalmente e in assenza di autonomia politica. Tali diritti derivano dalla semplice applicazione del principio di discorso al medium giuridico; non possono essere intesi come libertà negative, atte a presidiare la sfera individuale a fronte delle ingerenze statali, stante la mancanza di organizzazione di diritto in senso

⁴⁴⁹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 147.

⁴⁵⁰ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 148.

oggettivo o statutale, ma contengono un mero riconoscimento intersoggettivo e reciproco di autonomia privata.

“Più precisamente, questi diritti fondamentali si limitano a garantire ai soggetti giuridici la sola autonomia *privata*, in quanto questi soggetti si riconoscono inizialmente nel ruolo di *destinatari* delle leggi e si concedono a vicenda uno statuto per cui possono rivendicare a sé dei diritti facendoli valere l’uno contro l’altro. Solo nel passaggio successivo questi soggetti giuridici acquistano anche il ruolo di *autori* del loro ordinamento giuridico, e lo fanno precisamente tramite”⁴⁵¹:

-d) Diritti fondamentali di pari opportunità di partecipazione ai processi formativi dell’opinione pubblica, ove i cittadini esercitano la loro autonomia politica e producono diritto legittimo.

-e) Diritti fondamentali alla concessione di condizioni di vita garantite sul piano sociale, tecnico ed ecologico che permettano un utilizzo paritario dei diritti elencati in precedenza⁴⁵².

Possiamo sostenere che i diritti di cui alle lettere “a,b,c”, stabiliscono il codice giuridico essenziale, senza del quale non avrebbe senso parlare di diritto legittimo. E’ opportuno sottolineare, per chiarezza espositiva, che le categorie di diritti costituenti il codice giuridico, nulla hanno a che fare con quelle dei diritti fondamentali del liberalismo; a questo livello, in cui non esiste ancora la sfera del diritto oggettivo statutale, tali diritti fondamentali restano insaturi, finché non vengano meglio specificati dal legislatore politico. Potremo inquadrarli discorrendo di principi giuridici ai quali il legislatore costituzionale è tenuto ad

⁴⁵¹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 148.

⁴⁵² J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 148-149.

orientarsi nel mentre specifica il contenuto precipuo di quei diritti dell'uomo liberalisticamente intesi.

I consociati, invero, divengono autori, oltre che destinatari, delle norme soltanto attraverso l'esercizio di quei diritti politici di cui alla lettera "d" che fondano lo statuto dei cittadini liberi ed uguali e consentono di modificare autoreferenzialmente la posizione giuridica dell'ordinamento, positivizzando i principi di autonomia privata e pubblica.

Al livello dell'autonomia politica, i cittadini nel ruolo di legislatore costituzionale, decidono la conformazione da attribuire al principio di discorso nell'ambito del sistema giuridico democratico, ottemperando all'assunto di porre in essere un sistema di diritti che goda dell'approvazione di tutti i potenziali interessati che partecipino a discorsi razionali. I diritti politici devono, indi, rendere paritaria la via d'accesso alla formazione dei processi consultivi e deliberativi della sfera pubblica, ossia omogeneizzare le opportunità inerenti l'uso della libertà comunicativa finalizzata alla legislazione.

Soltanto i risultati ottenuti in ottemperanza al proceduralismo testé accennato, varranno ad attribuire validità e legittimità al sistema giuridico e ad appianare il dislivello, evidenziato nelle concezioni della democrazia classica, tra autonomia privata e autonomia pubblica, ma anche tra sovranità popolare e diritti umani. In tal modo né la sfera dell'autonomia pubblica verrà previamente circoscritta da diritti naturali e morali, né l'autonomia privata finirà soggetta alle contingenze della sovranità popolare, essendone i diritti umani una sua condizione possibilitante.

3. Discorso, diritto e potere

Il sistema dei diritti, riflette il percorso della socializzazione orizzontale dei consociati, ovvero il reciproco riconoscimento di competenze comunicative e diritti, ma non assolve al compito, altrettanto gravoso, della legittimazione del potere politico e della stabilizzazione della pretesa giuridica. “Col sistema dei diritti ci siamo accertati dei presupposti che s’impongono ai membri d’una moderna comunità giuridica, una volta che essi debbano poter ritenere legittimo il loro ordinamento giuridico senza più appoggiarsi a ragioni di tipo religioso o metafisico. Senonché la legittimità dei diritti e la legittimazione dei processi di produzione giuridica non sono l’ultima problema. Esiste anche il problema relativo legittimità d’un ordinamento di potere e alla legittimazione del suo esercizio politico”⁴⁵³.

È possibile raccogliere questa richiesta di legittimazione solo interfacciandola con la validazione, già detta, dei diritti fondamentali. Infatti, una volta assunti questi ultimi come valore della cooriginarietà di autonomia pubblica e privata, bisognerà provvedere a stabilizzarli, garantendone l’obbligatorietà, nell’ambito di un complesso istituzionalizzato di potere politico statale, che da essi in quanto riserva consolidata di giustizia⁴⁵⁴, tragga da ultimo legittimazione.

⁴⁵³ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 159.

⁴⁵⁴ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pp. 173 ss.

Si può descrivere la relazione biunivoca di diritto e potere sostenendo che lo stato stabilizzi ed esegua ciò che il diritto ha posto, mentre il diritto legittimi la fattualità del potere coercitivo statale. Cosicché se “lo Stato come potere di sanzione, organizzazione ed esecuzione diventa necessario in quanto: a) i diritti hanno bisogno d’essere attuati anche con la forza, b) la comunità giuridica ha bisogno sia d’una forza stabilizzante l’identità sia d’un apparato giurisdizionale, c) la formazione politica della volontà sfocia in programmi che devono poi essere implementati”⁴⁵⁵, del pari il codice potere deve far affidamento sulla risorsa di validità che anima il codice giuridico.

In questo nesso interno che avvince diritto e potere politico si genera lo spazio di vita dello stato di diritto, ovvero la continuità non interrotta di potere comunicativo e potere amministrativo. Il diritto, come osservato in precedenza, ricava la sua legittimità, non da contenuti specifici o da criteri formali, ma dal procedimento di produzione giuridica, al quale lo stesso stato democratico di diritto deve ora attingere per colmare la propria riserva di validità. Non si tratta, dunque, della riproposizione classica dello stato di diritto come precipitato di briglie formali, ma della strutturazione di un apparato politico amministrativo che tragga alimento dallo stesso potere comunicativo dei cittadini, esercitato entro una sfera pubblica informale, prima ancora che costituzionalizzata. Nello stato democratico di diritto il potere assume una binarietà che lo descrive per parte come potere comunicativo, per l’altra come potere amministrativo, sino al punto da far dipendere interamente il secondo dal primo, alla luce di una rinnovata determinazione del concetto di sovranità popolare. Il potere politico poggia,

⁴⁵⁵ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 161.

pertanto, “su un potenziale di minaccia che è coperto da strumenti di violenza acuartierati nelle caserme; nello stesso tempo, tuttavia, esso è anche autorizzato da diritto legittimo”⁴⁵⁶.

Non estingue, quindi, il bisogno di legittimità del potere la mera forma giuridica, occorre che il diritto resti presente quale risorsa di giustizia onde evitare che il potere degeneri in forme assolutistiche o totalitarie.

Nelle società arcaiche a base parentale la risorsa di giustizia era incarnata dall'autorità sacrale; successivamente la laicizzazione dello stato lese il vincolo di giustificazione tra potere politico ed autorità sacrale, rimettendo il diritto alla disponibilità del detentore del potere politico, ponendo un problema di legittimazione, che Hannah Arendt risolve nella determinazione del concetto di autonomia politica: spetta quindi “alla ragione surrogare all'inaridente risorsa sacrale della giustizia”⁴⁵⁷.

Il concetto di autonomia politica palesa che non è dato discorrere di diritto legittimo senza mobilitare le libertà comunicative dei cittadini; questo potere comunicativo può originare soltanto da una sfera pubblica non manipolata ed esser tratto a vita da modalità comunicative non distorte.

Habermas intende evidenziare come all'interno del processo di produzione normativa vi sia una forza autorizzante del diritto legittimo che non proviene dall'esterno, come nelle tesi dei giusrazionalisti, ma si determina nella libera comunicazione dei cittadini, di guisa da stabilire un vincolo inestricabile di diritto e potere⁴⁵⁸. Possiamo, ora, considerare il diritto come “medium” attraverso cui il

⁴⁵⁶ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 164.

⁴⁵⁷ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pag. 175.

⁴⁵⁸ A. Abigente, Op. cit., *Legittimazione, discorso, diritto*, pag. 76.

potere comunicativo si converte in potere amministrativo⁴⁵⁹, ed intendere lo Stato di diritto come l'esigenza di ascrivere il sistema amministrativo al potere comunicativo e, viceversa, tenere quest'ultimo alieno da ingerenze esterne.

Il potere politico non è dunque una entità definita, ma un potenziale che rinnova perennemente sé stesso nella prassi della libera comunicazione, ed è quindi essenziale garantire l'autonomia di quel potenziale discorsivo da interferenze eteronome del potere sociale od economico⁴⁶⁰.

Il principio della sovranità popolare modella la forma di uno Stato democratico di diritto nel quale ogni potere politico nasce e si rigenera a partire dal potere comunicativo dei cittadini; ciò implica, dunque, la necessità di provvedere alla istituzionalizzazione, all'interno dello stesso, di procedure di discussione e deliberazione nelle quali si eserciti la sovranità del popolo.

Per esercitare il potere legislativo è necessario fare ricorso a forme di "rappresentanza parlamentare"⁴⁶¹ che surrogano all'impossibilità fisica dei cittadini di esercitare il potere normativo in via diretta, sebbene il livello parlamentare non dia fondo al processo di discussione e formazione della opinione pubblica; l'attività parlamentare deve, infatti, essere oggetto di controllo da parte di una opinione pubblica emancipata, nell'ambito della quale vige il principio del pluralismo e della cittadinanza di organizzazioni e partiti politici⁴⁶². Alla sovranità popolare occorrono, pertanto, entrambe queste componenti: la deliberazione

⁴⁵⁹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 180.

⁴⁶⁰ A. Abignente, Op. cit., *Legittimazione, discorso, diritto*, pag. 76.

⁴⁶¹ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 204.

⁴⁶² S. Petrucciani, Op. cit., *Introduzione ad Habermas*, pp. 148-158; J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 201-210.

formale in sede istituzionale, il dibattito informale di una opinione pubblica informata.

3.1. Questioni pragmatiche, morali ed etico-politiche nel processo di produzione giuridica

I diritti politici istituzionalizzano una procedura di formazione pubblica dell'opinione e della volontà che mette capo alla produzione giuridica legittima. Le risorse dell'agire comunicativo sono avocate nella dinamica di implementazione della sfera pubblica entro cui si concretizzano i programmi legislativi e gli indirizzi politici. Il principio di discorso "*ha il senso cognitivo* di filtrare contributi, temi, ragioni e informazioni, in modo tale che i risultati raggiunti abbiano il carattere presuntivo dell'accettabilità razionale. In questo senso il procedimento democratico deve fondare la legittimità del diritto. Tuttavia il carattere discorsivo della formazione dell'opinione e della volontà – sia nella sfera pubblica politica sia nei corpi parlamentari – ha anche il senso pratico di creare rapporti d'intesa che siano «non violenti» nel senso di Hannah Arendt e dunque svincolino la forza produttiva della libertà comunicativa⁴⁶³.

Ciò detto, occorre districare l'intreccio di potere comunicativo e produzione giuridica discorsiva, illuminando l'eterogeneità del diritto e della morale, sì da guadagnare il superamento della pretesa neutralità liberale e rawlsiana.

⁴⁶³ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e norme*, pp. 180-181.

le regole giuridiche, infatti, esprimono la volontà particolare degli appartenenti ad una determinata comunità, regolando nessi di interazione contingenti e non generali che si affermano in determinate condizioni storiche, mentre le regole morali espongono il punto su questioni universali correlate all'eguale interesse di tutti. Inoltre, come abbiamo osservato in precedenza, mentre la volontà morale autonoma è sempre riferibile ad una comunità illimitata di soggetti, il diritto esprime situazioni d'interesse, di obiettivi pragmatici limitati al contesto di vita di una comunità intersoggettivamente condivisa; le norme giuridiche infatti contengono il riferimento a ragioni pragmatiche ed etico-politiche oltre che morali.

La concretezza pertinente alla materia giuridica sedimenta progressivamente il contributo volitivo di scelte teleologicamente orientate alla risoluzione di conflitti, al bilanciamento di interessi, alla scelta di finalità preminenti, rispetto al contributo razionalmente neutrale della morale di ragione. La sagoma del fatto giuridico si diversifica rispetto alla vicenda morale per tre ordini di cose: il contenuto delle norme giuridiche; il senso di validità; la modalità di legislazione⁴⁶⁴.

La pretesa di universalità morale esclude la preferenza di valori o interessi determinati: gli imperativi morali resistono ad ogni interpretazione teleologica e ci obbligano ad eseguirli in quanto giusti. La giustizia esige sempre una validità assoluta, mentre i valori avanzano una pretesa di validità relativa, buona per alcuni e non per altri: le questioni di giustizia, sostiene Habermas, “devono reggere a un test di universalizzazione verificante che cosa è in egual misura

⁴⁶⁴ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 180-200.

buono per tutti. Come «vero» è il predicato di validità delle proposizioni assertorie, così «giusto» è il predicato di validità per quelle universali proposizioni normative esprimenti imperativi morali⁴⁶⁵.

La fondazione delle norme è qualificata dal riferimento a finalità, valori e programmi collettivi che escludono il grado di astrazione della morale di ragione, e mirano al perseguimento cooperativo di obiettivi comuni e beni collettivi. Ergo una volontà politica, fondata comunicativamente, deve ottemperare ad esigenze di autochiarimento, di bilanciamento di interessi ed al contempo adempiere alle pretese morali dei discorsi di giustizia.

Come nella morale, anche il diritto disciplina vicende nell'eguale interessi dei soggetti coinvolti, ovvero regolando interessi suscettibili di generalizzazione; invero l'uguaglianza giuridica importa un contenuto semanticamente altro rispetto a quello della giustizia moralmente intesa, cosicché "Solo quando una legge determina un consenso ragionevole rispetto a *tutti* questi ordini di problemi, essa risulta anche sostanzialmente «generale» nel senso della materiale parità di trattamento.

Le questioni di giustizia insomma rispondono all'interrogativo di come una comunità intende organizzare sé stessa, oltre a fornire una soluzione al problema di ciò che sia buono per tutti. Una legge sarà generale quando ottiene un consenso rispetto a tutte le questioni, pragmatiche, politiche ed etiche affrontate, ed include una materiale parità di trattamento per tutti i consociati.

Per quanto concerne la validità della norma giuridica, occorre evidenziare che mentre le norme morali traggono validità dall'osservanza del principio ponte, le

⁴⁶⁵ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 182.

norme giuridiche acquisiscono legittimità quando oltre a recepire l'istanza di universalizzazione della morale di ragione, ottemperano alle istanze dell'autocomprensione della comunità, al bilanciamento degli interessi ed alla scelta, razionale rispetto allo scopo, delle strategie e degli strumenti.

E' opportuno evidenziare come entrino anche nel processo di legislazione ragioni eterogenee, teleologicamente orientate, che esulano dalla valutazione morale. Le ragioni morali fondano sul *consenso* razionalmente motivato, mentre le norme giuridiche originano dall'*accordo*, anch'esso razionalmente motivato⁴⁶⁶.

“Quando il principio di discorso trova applicazione a norme d'azione che possono assumere forme giuridica, allora entrano in gioco problematiche politiche di tipo diverso. Alla logica specifica di queste problematiche corrispondono diversi tipi di discorso e diverse forme di trattativa”⁴⁶⁷.

Le questioni pragmatiche risolvono il problema di predisporre i mezzi più appropriati alla realizzazione di determinati fini; la determinazione dei fini in vista di valori già accettati è vicenda anch'essa ascritta all'area del discorso pragmatico, mentre altro è l'autocomprensione etico-culturale che attiene alla individuazione dei valori di riferimento.

Il discorso pragmatico si articola a partire da considerazioni di efficienza sulla base di osservazioni e prognosi, di guisa da assolvere alla ponderazione razionale dei fini ai valori e dei mezzi agli scopi.

Le questioni etico-politiche tendono a tracciare l'accordo circa una forma di vita condivisa e gli ideali da porre a fondamento della convivenza.

⁴⁶⁶ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 185-188; A. Abignente, Op. cit., *Legittimazione, discorso, diritto*, pp. 78-79.

⁴⁶⁷ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 189.

L'autocomprensione etico-politica e culturale si fonda sulla ricostruzione d'una forma di vita consapevole, il cui dover-essere informa quei modelli e orientamenti d'azione che sono buoni per una determinata comunità storica; "Qui risultano decisivi gli argomenti che poggiano sull'esplicita autocomprensione della forma di vita che abbiamo storicamente ereditato e commisurino in essa le nostre decisioni di valore all'obiettivo, *per noi*, assoluto, di una vita autentica"⁴⁶⁸.

La risposta alla domanda se un certo programma sia in egual misura buono per tutti, ci introduce alla considerazione ultima dell'aspetto morale del fenomeno giuridico. Le questioni morali superano l'orientamento teleologico e funzionano da catalizzatore normativo di vicende etiche e pragmatiche, le quali vengono sottoposte al test di universalizzazione secondo cui una norma è giusta solo quando tutti sono persuasi che debba essere ottemperata da chiunque versi nelle medesime circostanze: "Il principio di universalizzazione costringe i partecipanti al discorso a verificare – partendo da singoli casi prevedibili e tipici - se certe norme controverse possano mai trovare la ponderata approvazione di tutti gli interessati. Le norme morali superano questo test solo se formulate in una forma universale e del tutto decontestualizzata"⁴⁶⁹.

Sul piano della formazione della volontà del legislatore si intersecano, dunque, attraverso discorsi pragmatici etici e morali, formazione di potere comunicativo e produzione giuridica, contestualmente si succedono le istanze di volontà e ragione.

⁴⁶⁸ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 192.

⁴⁶⁹ Cfr J. Habermas, Op. cit., *Etica del discorso*, pp.70 ss.; J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag 193.

La procedura della formazione discorsiva della volontà politica è ad un primo livello di fondazione rimessa alla prudenza di raccomandazioni pragmatiche relative a programmi generali che dovranno essere applicati; a questo livello di formazione dell'opinione e della volontà v'è l'opportunità di reperire ed elaborare informazioni e dati, rilevanti per la comprensione della situazione contingente, interessata dall'intervento legislativo che si discute.

I discorsi pragmatici vertono sulla strutturazione di programmi e sulla valutazione delle conseguenze ad essi connessi, sempre che vi sia modo di supporre un antecedente stadio di finalità e valori, attinenti questi ultimi al discorso etico-politico. La discussione, in relazione alle problematiche di volta in volta introdotte, prosegue sul piano morale, etico o, nella eventualità che vi siano interessi o valori molteplici non suscettibili di generalizzazione, con le modalità di una trattativa orientata al conseguimento di un accordo.⁴⁷⁰

Qualora si tratti di una problematica rilevante moralmente (questioni di politica sociale come l'istruzione, la sanità ecc.; questioni giuridiche come l'aborto, la prescrizione di reati e così via) la discussione sottopone al test della universalizzazione gli orientamenti di valore e gli interessi contrapposti.

Nel caso di una problematica di tipo etico (questioni ecologiche, difesa delle minoranze etniche, immigrazione etc.) la comunità è indotta ad una discussione di autochiarimento circa le forme di vita e i valori esistenti.

Nelle società complesse, invero, accade che ricorrano raramente tali condizioni ideali e che più diffusamente debbano adoperarsi trattative, nelle quali agenti

⁴⁷⁰ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pp. 193-200.

orientati al successo forzano con asserzioni perlocutive il discorso illocutivo dei partecipanti.

Nelle trattative i rapporti di potere sociale non possono essere neutralizzati, a differenza di quanto avviene nella prassi comunicativa, ed i partecipanti aspirano al raggiungimento di un compromesso che, seppure orfano del consenso razionalmente motivato, sia accettato dalle parti in virtù di ragioni differenziate.

Il principio di discorso entra nella trattativa solo in via indiretta, in quanto l'uso perlocutivo del linguaggio ascrive al convincimento delle controparti i rimedi della induzione e costrizione; il potere negoziale non proviene dalla forza dell'argomento migliore, ma da risorse materiali, minacce, promesse utilizzate anche al di fuori dalle sedi deputate alla discussione.⁴⁷¹

Il principio di discorso è fatto valere in via indiretta attraverso procedimenti che disciplinano le trattative di guisa da renderle eque e contemperare il diseguale potere negoziale delle parti, che non è suscettibile, come nei processi d'intesa, d'essere neutralizzato integralmente. Infatti le condizioni che realizzano il compromesso, godendo della presunzione di equità, "devono sempre essere giustificate da discorsi morali"⁴⁷²; dunque le trattative non distruggono il principio di discorso, al più lo presuppongono.

⁴⁷¹ A. Abignente, Op. cit., *Legittimazione, discorso, diritto*, pp. 77-79.

⁴⁷² J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 198.

4. Discorsi ristretti versus discorsi non ristretti: una nuova articolazione del tema della neutralità.

Le consultazioni democratiche proiettate nel doppio binario della formazione della volontà politica, si svolgono in contesti inclusivi rispetto alle molteplici idee controverse del bene od etiche. Le consultazioni, libere da costrizioni esterne ed interne, tendono, infatti, alla realizzazione di un consenso razionalmente fondato che intercetta la regola pragmatica della decisione di maggioranza, cui in definitiva va rimessa la delibazione ultima relativa al dibattito pubblico.

La procedura deliberativa deve, dunque, poter avanzare una pretesa di neutralità nei confronti della cittadinanza pluriculturale delle società post-metafisiche, sì da regolare imparzialmente le condizioni della vita collettiva.

Habermas concorda con Ackerman nel ritenere che la neutralità sia un onere ineludibile del potere, ma disconosce il dispositivo ostativo del «conversational restraint», a cagione del quale tutto ciò che forma oggetto di disaccordo di valore debba andare estromesso dalla cornice deliberativa. Infatti, “partendo da queste premesse, la neutralità delle procedure sarebbe assicurata solo da regole di astensione preventiva – le cosiddette «gag rules» [regole bavaglio] – e verrebbe a dipendere da quelle distinzioni tra privato e pubblico che sono, loro sì, sottratte alla discussione”⁴⁷³. Questa determinazione discorsiva della neutralità incontra due divergenti tipologie di critiche, l’una comunitarista, l’altra liberale. Vediamo meglio.

⁴⁷³ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 367.

I comunitaristi sostengono che le questioni pratiche “non sono generalmente separabili dal contesto determinato dalle «visioni del mondo» e dai progetti di vita. Così, per i comunitaristi, nessun principio che si presenta come neutrale può mai esserlo sul serio”⁴⁷⁴. Dunque, ogniqualvolta una procedura avanzi per sé una richiesta di neutralità, essa, invero, sottenderebbe una geografica visione di vita buona ed un progetto complessivo di valore.

Habermas, osserva che è possibile confutare questa obiezione apprezzando la natura del principio di neutralità, ovvero verificandone la sua inevitabilità.

Infatti, se “confrontandoci con i problemi attinenti alla regolazione di conflitti o al perseguimento di fini collettivi, vogliamo evitare l’alternativa dello scontro violento, noi dobbiamo «per forza» affidarci a una prassi d’intesa le cui procedure e i cui presupposti comunicativi non stanno a nostra disposizione”⁴⁷⁵.

I liberali, per contro, osservano che il concetto di neutralità sia realizzabile solo a patto di escludere ragioni etiche o vernacolari dall’alveo della procedura discorsiva pubblica. Essi rigettano l’idea che il contributo discorsivo di ciascun parlante possa essere interamente libero, al punto da ricomprendere incondizionatamente ogni forma di argomento.

Nel pensiero di John Rawls, ad esempio, l’esercizio della ragione pubblica è circoscritto alle deliberazioni riguardanti i fondamenti costituzionali piuttosto che i problemi di giustizia fondamentale relativi alla struttura di base della società, non anche alle vicende della cultura di base – le dottrine comprensive – cui è tributata una incauta non curanza nell’ambito del discorso pubblico⁴⁷⁶. “In questa

⁴⁷⁴ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 368.

⁴⁷⁵ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 368.

⁴⁷⁶ Cfr. J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*.

versione minimalista del liberalismo politico si darebbe una divisione marcata tra l'ambito pubblico dell'accordo e del consenso per intersezione, da un lato, e la sfera privata e soprattutto domestica dalle differenze culturali e religiose, dall'altro⁴⁷⁷.

Habermas assume, contrariamente, che solo i partecipanti nell'ambito di libere discussioni possano decidere cosa meriti d'essere giudicato di volta in volta di interesse pubblico e cosa di interesse meramente privato, spostandone incessantemente il confine e sottoponendolo a pressanti iterazioni democratiche. Non è difficile mostrare come ciò accada, scrive Habermas, sol che si guardi alle vicende della violenza domestica: la maggioranza delle persone pensava, un tempo, che questo tema fosse una faccenda privata, relativa allo spaccato della quotidianità domestica. Successivamente le femministe, affermandosi nell'ambito della sfera pubblica riuscirono a diffondere la consapevolezza che si trattasse di una generale deriva sottesa alla fisiologia della modello maschilista, rivendicando ed ottenendo per essa la cittadinanza di vicenda pubblica e il crisma del rilievo sociale.

Non si può, dunque, circoscrivere una volta per tutte l'ambito della sfera privata, introiettandovi tutto il coefficiente di tutela dell'individualità e dei diritti dell'uomo, come del pari non è censibile in via definitiva la tassonomia della vicende di rilievo pubblico, ascritte ad una sfera pubblica ristretta. "Il sistema dei diritti pretende che si realizzino – in maniera simultanea – sia l'autonomia privata sia l'autonomia civica. Da un punto di vista normativo sono entrambe cooriginarie

⁴⁷⁷ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pag. 151.

e si presuppongono a vicenda, nel senso che l'una sarebbe incompleta senza l'altra. Ma come – al fine di realizzare adeguatamente i diritti del cittadino – vadano poi concretamente distribuite competenze e responsabilità pubbliche e private, è cosa che naturalmente dipenderà dalle circostanze storiche e [...] dalla maniera di percepire i contesti sociali”⁴⁷⁸.

⁴⁷⁸ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, pag. 372-373.

V Capitolo

Riconoscimento e lotta per l'autoaffermazione. Diritti culturali o inclusività democratica?

1. Lotta per il riconoscimento negli scritti jenesi di G.W.F. Hegel

Honneth critica l'architettura habermasiana, rea d'aver postposto il tema della criticità del lavoro nell'ombra dell'agire strumentale, così disinnescando la vicenda del conflitto. La trasposizione della diade agire comunicativo - agire strumentale nell'immagine della società complessa post-convenzionale, ha falsato, secondo Honneth, le coordinate della riflessione su potere e conflitto, disincarnando le dinamiche dello scontro interindividuale e di gruppo.

La contrapposizione tra agire strategico ed agire comunicativo è, infatti, funzionale alla proiezione del conflitto nelle more dell'agire strumentale, ed alla rappresentazione dei mondi di vita come contesti socioculturali implementati pacificamente nell'orizzonte della performatività comunicativa.

Alessandro Ferrara scrive, nell'introduzione a *Riconoscimento e disprezzo*, che "Honneth si sforza di articolare il senso in cui è possibile concepire un progresso nel conflitto, piuttosto che un progresso a dispetto del conflitto. Tale progresso nel modo di confliggere dà per scontata l'ineliminabilità del conflitto fra gruppi sociali portatori di visioni diverse, ma rende questa conflittualità il luogo in cui il

progresso normativo, lungi dal distruggersi, nella lotta e nel confronto, al contrario «si fa»⁴⁷⁹.

Questa progettualità trova compimento nella rappresentazione di un conflitto, alienato dalle orbite eccentriche dell'esercizio del potere o dell'autoaffermazione fisica, ma radicato nell'affermazione mutualistica del Sé, nella lotta che ciascuno pone in essere al fine di vedersi riconosciuto nel suo proprio valore. Tale insegnamento è dapprima colto negli scritti jenesi del giovane Hegel – ove si compie una trasmutazione della categoria contrattualistica del conflitto - ed in seguito corroborato dalle concezioni naturalistiche della psicologia sociale di J. H. Mead.

Per Machiavelli, come per Hobbes, i soggetti si fronteggiano egocentricamente in una sistemica lotta per l'autoconservazione, catalizzando in tal modo la fondazione contrattualistica della sovranità: “poiché entrambi fanno della lotta dei soggetti per l'autoconservazione il termine di riferimento ultimo delle loro analisi teoriche, devono allo stesso modo individuare il fine supremo della prassi politica nella costante tacitazione del conflitto, la cui minaccia incombe continuamente”⁴⁸⁰.

Hegel, per contro, resetta il modello della lotta originaria di tutti contro tutti per la mera autoconservazione fisica, asserendo che il conflitto che si accende tra i soggetti mira fin dall'inizio al riconoscimento intersoggettivo di determinate dimensioni dell'individualità umana⁴⁸¹. “Con questa reinterpretazione del modello

⁴⁷⁹ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubettino, Messina 1993, pag. 8.

⁴⁸⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, pag. 20.

⁴⁸¹ G.W.F. Hegel, *Sistema dell'eticità del 1802/1803*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971.

hobbesiano Hegel introduce una concezione nuova, addirittura epocale, del concetto di lotta sociale, sulla cui base il conflitto pratico tra i soggetti può essere inteso come momento dinamico di carattere etico all'interno del contesto vitale della società. In tal modo la nuova concezione del sociale viene a includere sin dall'inizio non soltanto una sfera di tensioni morali, ma anche il *medium* sociale attraverso cui esse giungono, anche se in modo conflittuale, a risoluzione⁴⁸².

Nel *Sistema dell'eticità* Hegel teorizza le forme primordiali del riconoscimento intersoggettivo che anticipano le condizioni dell'integrazione sociale nelle more dell'eticità pura. Questo processo emancipativo si distende lungo l'asse ininterrotto dei tre stadi del reciproco riconoscimento: amore, diritto e solidarietà⁴⁸³.

Già v'è traccia della primigenia rappresentazione del conflitto nel solco della trama familistica dei rapporti genitore – figlio; qui non s'affermano ancora i sedimenti del misconoscimento socio- giuridico, ma quelli viepiù significativi del riconoscimento dell'integrità della persona tout court nell'ambito dei rapporti sociali primari. Nei rapporti tra genitori e figli si sperimenta la vicendevoles dipendenza intersoggettiva dal bisogno di affetto. La corrispondenza degli affetti e dell'apprezzamento reciproco genera un riconoscimento affettivo che induce alla fiducia in se stessi ed alla sicurezza emotiva⁴⁸⁴. Ma, come sostiene Hegel, il compito dell'educazione che “costituisce la determinazione interna della famiglia, è volto a dar forma alla “negatività interiore” e all'autonomia del bambino,

⁴⁸² A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 28.

⁴⁸³ Si veda lo schema contenuto a pag. 37, in A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*.

⁴⁸⁴ A. Honneth, Op. cit., *Riconoscimento e disprezzo*, pp. 26-27.

cosicché il suo risultato deve essere l' "abolizione" di quell'unità del sentire"⁴⁸⁵. Dunque, al superamento di questa misura del riconoscimento si afferma il succedaneo stadio dell'eticità naturale, in cui i soggetti, divenuti ora titolari del possesso, si affermano mutualmente entro rapporti contrattuali e di scambio. Essi possono, infatti, porsi e contrapporsi nell'agone contrattuale reagendo con un sì o con un no alle proposte scandite dalla controparte.

L'irrompere del delitto, del furto, sulla scena delle fenomenologia dei rapporti sociali, vale a scompaginare l'intesa contrattuale maturata, anticipando le istanze sistemiche che lambiscono lo stadio dell'eticità assoluta. Il concetto di delitto si impone, nella riflessione hegeliana, come vettore dinamico della progressione etica, che attraverso lo spregio dell'onore dell'offeso impone l'istanza della riconciliazione sociale. Nel passaggio dall'eticità naturale all'eticità assoluta, l'individuo hegeliano perviene alla sua interezza, ad una identità che traduce la cifra della sua peculiare personalità. "D'altra parte però, lungo la stessa via li conduce a una maggiore autonomia cresce nei soggetti la conoscenza della reciproca dipendenza; questa è la dimensione di sviluppo che Hegel cerca di rendere riconoscibile operando alla fine l'impercettibile trasformazione della lotta per l'onore da conflitto tra singoli soggetti in contrapposizione tra gruppi sociali: dopo aver raccolto le sfide dei diversi delitti, gli individui non si fronteggiano più come soggetti agenti chiusi in se stessi, ma come «membri del tutto»"⁴⁸⁶. Ecco venire in rilievo la consapevolezza solidaristica, ovvero la cornice deliberativa

⁴⁸⁵ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 29.

⁴⁸⁶ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 35.

entro la quale, rotto l'isolamento monadico, gli individui giungono a percepirsi come un tutto entro la sfera della comunità etica e dello Stato.

Nella *Filosofia dello spirito jenesse*, l'accresciuta consapevolezza fichtiana induce Hegel a ridisegnare lo svolgimento della formazione etica, includendolo nell'impianto del processo di autorealizzazione dello spirito⁴⁸⁷: "Ciò che sta alla base di ogni accadere come una costante legge di formazione è quel duplice movimento di estraneazione e ritorno in sé nella cui permanente ripetizione lo spirito si realizza passo dopo passo"⁴⁸⁸. Tutto inizia e tutto finisce nel processo di realizzazione dello spirito dunque; d'ora in poi Hegel esporrà lo svolgimento dell'autoconoscenza dello spirito in una sequenza di stadi nella quale, dapprima lo spirito provvede alla propria costituzione interiore, poi si aliena da sé nella natura oggettuale e nella storia, ed in ultimo superando la propria alienazione ritorna definitivamente a se stesso.

Nell'incipiente movimento verso lo spirito assoluto, la teoria dell'eticità perde dunque l'indiscussa eccentricità che le era propria: "il costituirsi della coscienza umana non è più integrato nel processo di costruzione dei rapporti sociali etici come dimensione costitutiva, ma al contrario, i diversi tipi dell'interazione sociale e politica tra gli uomini rappresentano ormai soltanto degli stadi intermedi nel processo di formazione della coscienza umana determinato dai tre *media* dell'autoconoscenza dello spirito"⁴⁸⁹, ovvero arte, religione e scienza.

Nel dipanarsi della vicenda dello spirito soggettivo, oggettivo ed assoluto, è in buona sostanza delimitata la dinamica intersoggettiva della lotta per il

⁴⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Bari 1971.

⁴⁸⁸ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 43.

⁴⁸⁹ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 44.

riconoscimento; di ciò fa prova la dimensione dell'eticità, descritta nella *Realphilosophie*, non più a compimento d'una dialettica intersoggettiva, ma come fattore monologico dell'incarnazione riflessiva dello spirito nello Stato. Dunque nella *Realphilosophie* la progettualità sottesa alla filosofia della coscienza si impone contro la sostanza dell'opera improntata invece a una teoria del riconoscimento. I corollari del modello sostanzialistico al quale Hegel approda sono riscontrabili nei profili di fondazione dello Stato, spiegato nella soggettività riflessiva dello spirito, cui non difetta la legittimità del dominio tirannico d'un capo carismatico. Infatti, secondo Hegel, a capo degli organi di governo non può che trovarsi una singola persona, un monarca per diritto dinastico; "Hegel è incapace di pensare la modalità di formazione della volontà politica in base a un modello diverso da quello della monarchia costituzionale, poiché la sua costruzione dello Stato, ispirata alla filosofia della coscienza, esige un'ultima riunione di ogni potere nelle mani di un solo individuo"⁴⁹⁰.

Ciò detto, una continuità tra l'Hegel del *Sistema dell'eticità* e quello della *Realphilosophie* nel segno riconoscimento intersoggettivo è innegabilmente rinvenibile nell'intendimento che sottende la figura del delitto e la rappresentazione iconografica della conflittualità precedente la statualità organizzata. Il delitto nel *Sistema dell'eticità*, tanto quanto la conflittualità dello stato di natura entro la *Filosofia dello spirito* sono, infatti, immaginati come elementi della relazione intersoggettiva, che contrariamente alle logiche dell'autoaffermazione hebbesiana, si svolge nelle more della lotta per il riconoscimento reciproco, finalizzata all'attenzione ed al rispetto dell'altro.

⁴⁹⁰ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 76.

Nella violazione degli oneri contrattuali, nel delitto, nel furto, così come nella conflittualità dello stato di natura si rappresenta la tragica lotta per la vita e per la morte, la disputa per l'onere che di là dalla contesa sull'oggetto del possesso investe l'intera gamma dell'umanità del singolo. "Pertanto nel delitto si ripete allo stadio progredito del diritto ciò che era avvenuto nella lotta per la vita e per la morte entro le condizioni del processo di formazione individuale: per mezzo di un'azione provocatoria un soggetto cerca di indurre o il singolo altro o i molti altri uniti a rispettare ciò che delle proprie aspettative non è stato ancora riconosciuto dalle forme vigenti dei rapporti sociali"⁴⁹¹.

Va ad ogni buon conto evidenziata la rinuncia sostanziale a tessere per l'intero la maglia dei rapporti etici nel solco della lotta per il riconoscimento in luogo delle istanze della filosofia della coscienza. La sua teoria sociale del riconoscimento resta in forma embrionale, frammista ad eredità metafisiche di cui sarà bene fare a meno, pur preservando quell'intuizione originaria che riscontrava nella mediazione dialogica dell'io con l'altro da sé il fattore dinamico del processo di formazione del Sé, oltre che l'esperienza della strutturazione intersoggettiva dei rapporti sociali.

1.1. L' intersoggettività nella psicologia sociale di J.H. Mead

J.H. Mead raccoglie l'intendimento hegeliano della costruzione di una comunità etica nella successione di stadi progressivi del riconoscimento, impiantandolo entro una quadratura post-metafisica di matrice psicologico-sociale.

⁴⁹¹ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 68.

Egli configura una sedimentazione di stadi psichici che descrive l'arco epigonale dell'esperienza dell'autoaffermazione soggettiva attraverso la dialogicità interiore, prima, ed intersoggettiva, poi, così riducendo lo sviluppo dell'autocoscienza ai termini minimi di una lotta per il riconoscimento⁴⁹².

Mead ritiene che si acquisisca la consapevolezza della semantica intersoggettiva delle azioni, solo qualora il soggetto sia in condizione di vivere in se stesso quella medesimezza di sentire che scaturisce dal proprio contegno pratico investendo gli altri, talché si possa divenire edotti di ciò che un'azione significa per gli altri soltanto quando si abbia contezza in se medesimi dello stesso atteggiamento di risposta. Questa attitudine del soggetto risiede nella potenzialità che il segno vocale ha di generare una interlocuzione binaria: la voce, infatti, nel mentre si rivolge ad un interlocutore esterno, sollecita anche la recettività del soggetto agente, al punto da indurre quest'ultimo ad una reazione non dissimile da quella del destinatario originario⁴⁹³. "Dal momento che nella percezione del io gesto vocale reagisco a me stesso come fa il mio interlocutore, mi colloco in una prospettiva eccentrica, a partire dalla quale posso acquisire un'immagine di me stesso, pervenendo a una consapevolezza della mia identità"⁴⁹⁴.

Dunque, l'individuo diviene consapevole della sua propria soggettività oggettivandosi in Me, che gli si contrappone come un partner dell'interazione. Occorre, quindi, distinguere l'oggetto sociale Me, da quella fonte indeterminata ed ambigua che reifica il flusso della creatività emozionale e che mai può darsi come oggetto della conoscenza, ovvero l'Io. Questo congegno psichico destina lo

⁴⁹² G.H. Mead, *Mente, Sé e Società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

⁴⁹³ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 92.

⁴⁹⁴ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 92.

sviluppo dell'autocoscienza ad un movimento complesso che ripone nella oggettivazione del Sé il prodotto della autopercezione della propria persona.

Osserva Honneth che “Con la categoria del Me Mead ha finora indicato l'immagine cognitiva di sé che il soggetto ottiene nel momento in cui impara a percepirsi dalla prospettiva di una seconda persona. Mead raggiunge un nuovo stadio nella costruzione della sua psicologia sociale non appena include nella considerazione del rapporto interattivo l'aspetto delle norme morali; in questo modo egli impone la questione di come debba caratterizzarsi l'immagine di sé consolidata in un Me, se le reazioni del partner nell'interazione non corrispondono più ad aspettative di ordine cognitivo riferiti ai comportamenti, bensì ad attese di tipo normativo”⁴⁹⁵.

Ecco compiersi la dilatazione del processo formativo dell'identità, che Mead assume nei termini di una progressiva generalizzazione del Me, e che operazionalizza, come in Hegel, la categoria del riconoscimento intersoggettivo. L'elemento fondamentale di questa dinamica è individuato, attraverso l'espedito del gioco organizzato (Game), nella categoria dell'altro generalizzato: nel gioco del baseball, ed esempio, l'adolescente deve imparare a conoscere e codificare gli atteggiamenti degli altri giocatori, onde partecipare dell'organizzazione del gioco. Egli deve comprendere l'intendimento e le attese di ciascuno e di tutti i giocatori, al punto da esserne condizionato nella sua condotta performativa. Il Me, l'altro generalizzato, diviene il catalizzatore delle attese normative sottese al processo di socializzazione, le quali in tal modo vengono interiorizzate fino a rappresentare il paradigma degli obblighi e delle aspettative del soggetto agente, “questo significa

⁴⁹⁵ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 95.

che il singolo impara a comprendersi dalla prospettiva di un “altro generalizzato” come membro di una società organizzata in base alla divisione del lavoro”⁴⁹⁶.

Pertanto la cifra del riconoscimento che il soggetto riserverà alle attese normative dei suoi partner, sarà la misura del riconoscimento che costoro osserveranno nei suoi riguardi, in una reciprocità circolare ed intrascendibile⁴⁹⁷. Del pari, al crescere della socializzazione, l’individuo apprende sia gli obblighi, cui è tenuto nei riguardi della comunità, sia anche i diritti che gli assicurano il pieno rispetto delle sue attese. “I diritti sono, per così dire, le pretese individuali che posso essere certo l’ ”altro generalizzato” rispetterà. Poiché dipende dalla tutela sociale di questi diritti se un soggetto può concepirsi come membro pienamente accettato di una comunità, essi assumono un ruolo particolarmente significativo nel processo di formazione dell’io pratico”⁴⁹⁸.

La dignità che all’individuo viene tributata dai suoi partner sociali, la cifra con la quale gli si riconoscono capacità individualizzate, segna il grado della conferma sociale maturata e del rispetto di sé mutuato dall’interazione.

Dunque il tenore del riconoscimento sociale e giuridico per l’individuo di comunità, corrisponde alla possibilità che egli assuma un atteggiamento positivo verso se stesso.

Ma, la parabola del riconoscimento non può dirsi conclusa, sostiene Mead, se non si realizzi una consapevolezza ulteriore dello sviluppo dell’autocomprensione, ovvero quella forma individualizzata di accreditamento personale nella quale,

⁴⁹⁶ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 97.

⁴⁹⁷ Cfr. C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 17 ss.

⁴⁹⁸ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 98.

stante la reciprocità egualitaria del riconoscimento giuridico, il soggetto si impone come entità biografica unica e individuata. In questo stadio del riconoscimento, di cui discorre Mead, si innervata la *differenza egualitaria*⁴⁹⁹, ovvero il sopravanzare di un tratto personalistico, fors'anche edonistico, di rottura e superamento dell'eticità convenzionale. Mead spiega questa fase epigonale reificando la contrapposizione dinamica tra l'Io ed il Me generalizzato⁵⁰⁰. Infatti il soggetto è sottoposto ad una tensione, sempre più pervicace, tra le norme sociali e morali, incamerate nel suo Sé, ed il proprio sostrato emozionale e non convenzionale, al punto da dinamizzare un conflitto lacerante.

L'autore americano ritiene che questi conflitti trovino una tangente sotto due diversi profili d'azione e di sviluppo sociale: da una parte con l'estensione dei diritti individuali, dall'altra generando una forma di riconoscimento post-tradizionale nelle more del lavoro socialmente utile.

Circa il primo aspetto, egli ritiene si realizzi una sostituzione sostanziale dell'altro generalizzato, al quale sinora il soggetto ha orientato il proprio agire, con un Me ideale che sottende l'aspettativa di una società futura, alla quale gli individui presumibilmente si conformeranno.

Ciò comporta un allargamento della comunità giuridica ed una implementazione della sfera dei diritti, cui fa da sfondo un processo incipiente di civilizzazione e liberazione dell'individualità.

Il secondo profilo operativo dell'autorealizzazione individuale, consiste nell'esigenza di poter comprendere il proprio Sé nei termini di una personalità

⁴⁹⁹ Si veda A. Honneth, Op. cit., *Riconoscimento e disprezzo*, pag. 30 ss.

⁵⁰⁰ G.H. Mead, Op. cit., *Mente, Sé e Società*, pag. 207 ss.

unica e insostituibile; occorre, dunque, verificare le condizioni dell'autoaccertamento etico, alla luce delle quali un soggetto può assicurarsi del significato sociale delle sue capacità individuali.

“La soluzione a cui pensa Mead è quella di un legame tra l'autorealizzazione e l'esperienza del lavoro socialmente utile: la misura di riconoscimento che viene accreditata a un soggetto che assolve 'bene' alla funzione sociale assegnatagli nel contesto della divisione sociale del lavoro è sufficiente ad aiutarlo ad acquisire consapevolezza della sua particolarità individuale. Relativamente al problema del rispetto di sé ne deriva che un individuo è in grado di apprezzarsi pienamente solo quando nel quadro della divisione funzionale oggettivamente attuata può identificare il contributo positivo da lui offerto alla riproduzione della comunità”

⁵⁰¹.

Tutto ciò, guida Mead a tranciare il collegamento tra l'autorealizzazione individuale ed i processi valoriali insidiati nella vita di comunità, attestando un orientamento all'individualizzazione progressiva, che difetta dello spessore etico.

Nel paradigma della società post-tradizionale assunta da Mead, infatti, la dinamica del riconoscimento che porta dell'autorealizzazione personale presuppone che i soggetti s' affranchino da dimensioni standardizzate di valore, di guisa da vedersi confermati nella loro biografica peculiarità soltanto entro la cornice della divisione funzionale del lavoro.

Ma, riflette Honneth, egli non s'avvede che quand'anche si tributi alla dimensione della divisione del lavoro l'ufficio della ricompensa sociale e del riconoscimento,

⁵⁰¹ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pp. 109-110.

quest'ultima non è immaginabile se non entro una comune concezione della vita buona, alla cui spettanza precisare il valore della rispettive funzioni lavorative.

1.2. Violenza, privazione di diritti e umiliazione. Dalla declinazione deteriore del misconoscimento alla reazione attiva

Se assumiamo il conflitto nei termini di una lotta per esser riconosciuti nel proprio valore, allora esso trarrà ineluttabilmente inizio da quelle forme di spregio della dignità umana che sottendono i sentimenti della vergogna e del disprezzo, connotando la traiettoria del misconoscimento. Honneth diparte da una ricognizione dell'esperienza dello spregio, offesa ed umiliazione, per tracciare le coordinate dei sentimenti di reazione negativa che innervano l'esperienza del misconoscimento, e da cui solo possono dedursi gli impulsi emotivi della lotta o del conflitto pratico per il riconoscimento.

Invero, né in Hegel né in Mead si rinvengono analiticamente i nessi connettivi della diade misconoscimento/riconoscimento, e ancor più si scorge l'ininterrotta continuità, acclarata invece da Honneth, dei processi psichici che avvincono l'esperienza del disprezzo e dell'affermazione sociale ed individuale.

Secondo Honneth infatti per realizzare una relazione riuscita con se stesso, un individuo "deve ottenere il riconoscimento intersoggettivo delle sue capacità e prestazioni. Se questa forma di approvazione sociale viene a mancare a qualche livello del suo sviluppo, nella sua personalità si apre, per così dire, un vuoto

psichico che si esprime nei sentimenti di reazione negativa come la vergogna o l'ira⁵⁰².

Proprio a ridosso delle forme del *riconoscimento negato*⁵⁰³, ove attecchiscono le cancrene della «morte psichica», della «morte sociale», della «malattia» - ipostasi iconograficamente calzanti dello stato di sofferenza individuale - originano le esigenze della salubrità psichica, e dell'integrità dell'essere umano, cui soltanto rapporti sociali di riconoscimento possono dar corso.

Occorre dunque distinguere tre differenti forme di spregio, ciascuno delle quali è in grado di mortificare il rapporto di una persona con se stessa, sino a denegarle ogni opportunità di riconoscimento. La prima di tali tipologie del misconoscimento consiste nella privazione dell'integrità fisica di una persona: “Le forme di maltrattamento che con la violenza tolgono a una persona qualsiasi possibilità di disporre liberamente del proprio corpo rappresentano la forma più elementare umiliazione personale⁵⁰⁴”.

L'imposizione coatta operata sul corpo di un'altra persona, realizza la cifra dell'umiliazione che più d'altre compromette il rapporto pratico con se stessi, privando il soggetto della libera esperienza della realtà. Lo spregio subito, ad esempio nella tortura e nello stupro, interrompe la riuscita integrazione di qualità comportamentali corporee e psichiche, così elidendo durevolmente la forma più elementare del rapporto pratico con se stessi, la fiducia nel fatto di poter disporre di sé.

⁵⁰² A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 163.

⁵⁰³ Cfr. A. Honneth, Op. cit., *Riconoscimento e disprezzo*, pag. 18.

⁵⁰⁴ Cfr. A. Honneth, Op. cit., *Riconoscimento e disprezzo*, pag. 20.

Se la prima forma di misconoscimento, intercetta il canone del maltrattamento fisico, privando il soggetto della fiducia in se stesso, la seconda forma della degradazione cui Honneth fa riferimento è l'esclusione del soggetto dal godimento dei diritti. Quando ad un attore vengono denegati i diritti - che gli consentirebbero di partecipare all'intrapresa cooperativa sociale, come membro a pieno titolo della comunità - "è implicita la conseguenza che non gli sia neppure accreditata una capacità morale di intendere e volere pari a quella degli altri membri della società"⁵⁰⁵. I singolo estromessi dall'agone del riconoscimento giuridico, dal possesso dello status di membri della comunità, sono vorticosamente precipitati nella perdita del rispetto di sé, della capacità giuridica di intendere e volere, ovvero "della capacità di riferirsi a se stessi come a un partner dotato di eguali diritti nelle interazioni con i propri simili"⁵⁰⁶.

L'ultima modalità operativa dello spregio della dignità è da Honneth identificata nella negazione del valore sociale di singoli individui o nello svilimento di interi gruppi. L'offesa ed il disprezzo condotti avverso modi di vita individuali o collettivi cagiona "l'impossibilità, per i soggetti che ne sono portatori, di fare riferimento al proprio ideale di vita come qualcosa dotato di significato positivo all'interno della loro comunità"⁵⁰⁷, dequotando l'apprezzamento delle singole capacità sino alla perdita del rispetto di sé.

Ciò detto, dobbiamo adesso occuparci di quelle misure di prevenzione della malattia sociale, inscritta nell'umiliazione e nel disprezzo dell'integrità dell'essere

⁵⁰⁵ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 160.

⁵⁰⁶ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 161.

⁵⁰⁷ A. Honneth, Op. cit., *Riconoscimento e disprezzo*, pag. 23.

umano, che garantiscono corretti rapporti di riconoscimento intersoggettivo ed una sana dinamica dei nessi di integrazione delle società complesse.

1.3. Dignità e riconoscimento: amore, diritto e solidarietà in Axel Honneth

Dunque, la tripartizione delle forme di spregio permette di distinguere altrettante modalità del riconoscimento che, come già abbiamo avuto modo di constatare attraverso la riflessione di Hegel, prima, e Mead, poi, “assicurano l’infrastruttura morale di un mondo di vita sociale in cui gli individui possono sia acquisire che conservare la loro integrità di persone umane”⁵⁰⁸.

Honneth rivendica una soluzione d’avanzamento rispetto alle riflessioni prodromiche di Hegel e Mead, delle quali non manca di rimarcare i limiti (la pretensività metafisica dell’Hegel della *Filosofia dello spirito jenese*⁵⁰⁹, e l’estromissione delle questioni valoriali della vita buona dal fuoco della divisione sociale del lavoro in Mead⁵¹⁰). Egli infatti, pur assumendo il reciproco riconoscimento come fatto dinamico della riproduzione della vita sociale, muove ad innervare tale intendimento nell’ambito del contesto pratico della vita reale: in tal senso va letto, ad esempio, il contributo catalizzatore della teoria della relazione oggettuale nell’ambito della reciprocità amorosa, piuttosto che

⁵⁰⁸ A. Honneth, Op. cit., *Riconoscimento e disprezzo*, pag. 26.

⁵⁰⁹ Si veda A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pp. 83-87

⁵¹⁰ Cfr. A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pp. 109-113.

l'acquisizione della tripartizione dei diritti operata da Marshall, relativamente al processo del riconoscimento giuridico).

Le tre forme del riconoscimento, mutate dal *Sistema dell'eticità* di Hegel, cui pensa Honneth sono: amore, diritto e solidarietà.

Honneth sostiene che gli affetti possano essere affermati solo nella misura in cui siano anche corrisposti, sì da fungere da movente dell'approvazione e dell'apprezzamento personale. La cifra della sicurezza emotiva, conseguente al riconoscimento amoroso, si traduce nella consapevolezza della fiducia in se stessi, ed identifica il sostrato psichico ineludibile di un contegno volto alla stima di sé.

Va precisato che con il concetto di relazione amorosa è da intendersi la vasta gamma delle relazioni primarie, concernenti la relazione erotica di coppia, l'amicizia, e la relazione genitore-figlio.

L'amore, come già in Hegel, dunque, deve presupporre l'alterità concreta del dell'Alter, referente del sentimento e agente della conferma emotiva; difatti nell'esperienza amorosa entrambe le parti si sentono avvinte nella dipendenza reciproca.

Honneth adopera lo strumentario psicanalitico della teoria della relazione oggettuale, elaborata da Donald W. Winnicott e Jessica Benjamin, descrivendo la fenomenologia dei legami affettivi nei termini di un processo relazionale di riconoscimento "la cui riuscita dipende dal reciproco mantenimento di una tensione tra rinuncia a se stessi e autoaffermazione individuale"⁵¹¹. Superando il monologismo psicanalitico freudiano, incentrato su pulsioni libidiche e capacità

⁵¹¹ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 118.

dell'Io, Winnicott ridisegna la relazione amorosa tra madre e figlio, ascrivendola al quadro delle relazioni intersoggettive di mutuo riconoscimento.

Questa modalità della relazione primaria attesta la tensione tra l'autoaffermazione individuale di madre e figlio e la loro originaria unità simbiotica⁵¹². Nei primi mesi di vita del bambino, infatti, le premure della madre nei confronti del piccolo e la dipendenza assoluta di questo nei confronti di lei, assumono le fattezze di una intersoggettività indifferenziata, entro la quale “non soltanto il neonato percepisce in modo allucinatorio tutte le cure materne come un effetto della propria onnipotenza, ma, viceversa, anche la madre percepisce ogni reazione del bambino come componente di un unico ciclo d'azione”⁵¹³. Da ciò prende avvio l'esigenza dell'affermazione individuale reciproca, dell'uno rispetto all'altra, che si sostanzia nel contegno dalla madre, alla ripresa della routine quotidiana ed all'allargamento del proprio campo di attenzione sociale, ed in quello del bambino, alla disillusione dell'onnipotenza ed al riconoscimento della madre come entità oggetto a se stante. Lungo il percorso di allentamento della dipendenza assoluta, si compie il primo passo verso la reciproca demarcazione, di guisa che madre e figlio, apprendono a concepirsi, pur nella loro propria individualità, come dipendenti dall'amore l'uno dall'altro.

Dunque, l'amore secondo Winnicott rappresenta un rapporto di riconoscimento, mediato dalla fiducia della dedizione materna, attraverso il quale si struttura la capacità del bambino di essere solo senza paure, “cosicché all'ombra della fidezza intersoggettiva di tale sentimento egli acquisterà anche fiducia nella

⁵¹² D.W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970.

⁵¹³ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 121.

possibilità che le proprie esigenze trovino soddisfazione in un contesto sociale”⁵¹⁴, maturando la consapevolezza della durevole fiducia in se stesso.

Questa forma di riconoscimento attiene espressamente all’area dei rapporti sociali primari (famiglia, relazioni amorose ed amicizia), e pertanto resta strettamente interrelata ad una modalità relazionale emotiva; tali atteggiamenti sono, pertanto, “legati a presupposti di simpatia e attrazione che sfuggono al controllo razionale dell’individuo e non possono essere volontariamente trasferiti a un più vasto numero di partner. Perciò in questo rapporto di riconoscimento è insito un *particolarismo morale* che non si può far scomparire con alcun tentativo di generalizzazione”⁵¹⁵.

Per contro, il riconoscimento giuridico si configura come elemento di prevenzione e rimozione dell’emarginazione sociale che s’attesta ben oltre il particolarismo morale, sino a mediare istanze di affermazione sociale alla luce di un universalismo di principio. Mead aveva risolto il riconoscimento giuridico attraverso l’espedito dell’altro generalizzato⁵¹⁶, con il quale si faceva dipendere l’accoglimento dell’orizzonte normativo nella prospettiva del Me, al riconoscimento di determinate pretese giuridiche. “Questa nozione, però, non contiene indicazioni sul tipo di diritti che spettano individualmente al singolo, né sulla modalità fondativa in virtù della quale essi vengono prodotti all’interno della società”⁵¹⁷.

⁵¹⁴ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 127.

⁵¹⁵ A. Honneth, Op. cit., *Riconoscimento e disprezzo*, pag. 27.

⁵¹⁶ Si veda, in questo capitolo, il paragrafo 1.1.

⁵¹⁷ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 133.

Honneth precisa al riguardo, che se si interpreta il sistema giuridico alla luce dell'insegnamento habermasiano – come insieme di norme cui i cittadini liberamente hanno dato e daranno il proprio assenso⁵¹⁸- allora l'affermazione dei cittadini nel medium del diritto si realizzerà per il tramite del reciproco riconoscersi autonomia individuale e capacità di decisione nell'ambito dei giudizi pratico-morali.

Va inoltre ribadito che il riconoscimento giuridico svolgentesi a ridosso delle direttrici della morale post-convenzionale, rifugge dalla identificazione convenzionale della personalità giuridica con la stima sociale accordata al singolo in ragione del suo ruolo in comunità, per sposare la dimensione, non graduabile, del valore della persona umana. Pertanto, mentre il riconoscimento giuridico pone la questione apicale della definizione dei predicati generali ascrivibili alla persona, la stima diviene elemento discernente, sì, ma della gradazione assiologia del rispetto sociale dell'individuo.

Dunque, “se un ordinamento giuridico può considerarsi giustificato e può contare sulla disponibilità individuale all'ubbidienza solo nella misura in cui è per principio in grado di richiamarsi al libero assenso di tutti gli individui in esso inclusi, allora a questi soggetti deve poter essere accreditata quanto meno la capacità di decidere razionalmente e autonomamente le questioni morali”⁵¹⁹, ovvero la piena capacità di intere e volere.

Ma con ciò, ancora non s'è detto nulla riguardo alle qualità specifiche che è necessario riconoscere a ciascun attore della vicenda sociale e giuridica; invero, la

⁵¹⁸ Si veda J. Habermas, *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1996.

⁵¹⁹ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pp. 138-139.

capacità razionale dei soggetti deve esser tarata concretamente sulla tipologia degli accordi razionali che stanno a fondamento della legittimità giuridica. Pertanto, la determinazione delle capacità che connotano l'uomo come persona dipende dai presupposti soggettivi che gli permettono di partecipare liberamente ai processi di formazione della volontà pubblica.

Honneth sostiene che “L'estensione cumulativa delle pretese giuridiche individuali con cui abbiamo avuto a che fare nelle società moderne può essere intesa come un processo nel quale le qualità generali di una persona moralmente capace di intere e di volere hanno assunto proporzioni sempre maggiori perché, sotto la spinta di una lotta per il riconoscimento, hanno dovuto essere immaginati sempre nuovi presupposti della partecipazione alla formazione razionale della volontà”⁵²⁰. Pare calzare alla perfezione, quindi, la ricostruzione storica della progressiva espansione degli stadi del riconoscimento giuridico scandita da Marshall, nella quale si dipana la tripartizione dei diritti nell'ambito degli stati giuridici moderni. Marshall, come noto, sostiene che la vicenda storica delle democrazie moderne abbia conosciuto dapprima, l'affermazione dei diritti individuali liberali (nel diciottesimo secolo), poi i diritti di partecipazione politica (nel corso del diciannovesimo secolo), ed infine i diritti al benessere sociale (nel ventesimo secolo).

Cosicché, sulla scorta della ricostruzione marshalliana, Honneth può asserire che “quando un soggetto ottiene riconoscimento giuridico gli viene accreditata non soltanto la capacità astratta di orientarsi sulle norme morali, ma anche la

⁵²⁰ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 139.

possibilità concreta di acquisire la standard sociale delle condizioni di vita necessarie a esercitare tale capacità”⁵²¹.

È importante, in conclusione, evidenziare la connessione esistente tra possesso dei diritti e rispetto di sé: è infatti proprio l’esercizio pubblico dei diritti a conferire ai loro portatori una evidenza sociale nell’ambito della relazione intersoggettiva, che traslata al piano dell’individualità corrisponde all’acquisizione del rispetto di sé. “Con la possibilità di rivendicare i diritti è messo a disposizione del singolo un mezzo di espressione simbolica la cui efficacia sociale gli può dimostrare continuamente che trova un riconoscimento universale come persona moralmente capace di intendere e volere”⁵²².

La terza forma del riconoscimento è quella della solidarietà, già presente nella riflessione di Hegel e Mead ove era declinata rispettivamente nelle more dell’eticità e della divisione sociale del lavoro. Qui invero, è necessario richiamare talune delle riflessioni appena svolte a proposito della divaricazione, maturata nella modernità, tra stima sociale e riconoscimento giuridico, acquisendo il primo parametro a momento catalizzatore della solidarietà e dell’autostima individuale.

Per far ciò sarà necessario fissarne il contenuto, ancora una volta, scorgendo nelle pieghe della transizione alla modernità l’iterazione semantica del concetto di prestigio e stima sociale. Honneth tesse due linee parallele sulle quali stanno in rapporto simbiotico rispettivamente la diade società tradizionale – onore sociale, e quella modernità – stima sociale; entro questa traslazione è inscritta la vicenda della lotta quotidiana per il riconoscimento, che dapprima si cristallizza attorno

⁵²¹ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 143.

⁵²² A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 146.

all'onore di ceto o di gruppo, per esigere poi - con il crollo dell'eticità convenzionale – una torsione di tipo soggettivo. “D’ora in poi è un pluralismo dei valori, peraltro determinato dalle specifiche appartenenze di classe e di sesso, a costituire il quadro di orientamento culturale nel quale è accertato il livello della prestazione del singolo e quindi viene definito il suo valore sociale”⁵²³.

Pertanto la performance per l’affermazione della propria capacità biografica viene a realizzarsi alla luce di un universo di valori estremamente articolato, cangiante oltre misura, la cui determinazione si attesta a valle di un conflitto culturale, in cui individui e gruppi si scontrano per accreditare pubblicamente le proprie forme di vita ed i propri orizzonti di valore. Nelle società moderne, dunque, “i rapporti di stima sociale sottostanno a una lotta permanente nella quale i diversi gruppi cercano con i mezzi della violenza simbolica di accrescere in riferimento alle finalità generali il valore delle capacità connesse al loro modo di vita”⁵²⁴.

A valle della conflittuale affermazione dell’ordine degli orizzonti valoriali si colloca, quindi, la lotta per il riconoscimento delle prestazioni individuali, che già Hegel aveva ricompreso entro la categoria della solidarietà. Invero, il decadimento dell’organizzazione sociale convenzionale - che stabilizzava relazioni solidali in base a criteri di tipo cetuale – segna la torsione post tradizionale del nesso di solidarietà: “ora il soggetto non deve più attribuire a un intero collettivo la stima ottenuta per le sue prestazioni in conformità agli standard culturali vigenti, ma è anzi in grado di rapportarle positivamente a se stesso. Pertanto, in queste mutate condizioni l’esperienza della stima sociale va di pari passo con la profonda fiducia

⁵²³ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 152.

⁵²⁴ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 152.

di fornire prestazioni o possedere capacità riconosciute dagli altri membri della società come ricche di valore⁵²⁵.

L'autostima, ovvero il grado dell'apprezzamento di se stesso, che consegue alla consapevolezza del proprio valore maturato nella relazione sociale, consente dunque al soggetto di riferirsi a se stesso come entità biograficamente individuata, dotata di qualità e capacità specifiche,

Honneth parla a riguardo di solidarietà post-tradizionale, per indicare quella condizione preliminare della stima reciproca, che consente il verificarsi di rapporti reciproci di apprezzamento verso stili di vita alternativi e prassi collettive, entro le quali si dispiegano le biografie individuali.

2. Politica dell'identità o politica della differenza. Il riconoscimento nel pensiero di Charles Taylor

La declinazione che Taylor compie della lotta per il riconoscimento ascrive ai significati dell'affermazione individuale e collettiva il senso della politica della differenza e del pari rispetto per le culture.

Emerge un'interpretazione allargata della politica liberale tradizionale, alla quale non può esser sottratta la richiesta della sopravvivenza culturale degli orizzonti vitali e la presunzione dell'eguale rispetto per le culture che affollano gli spazi pubblici delle democrazie pluriculturali.

Taylor ritiene che il legame tra riconoscimento e identità, sia elemento euristico fondante della comprensione delle domande di riconoscimento che s'avanzano da

⁵²⁵ A. Honneth, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento*, pag. 156.

parte di gruppi nazionalistici, minoranze interne, schiere di emarginati e subalterni.

Le identità individuali e collettive, dunque, si strutturano entro rapporti intersoggettivi di riconoscimento, di guisa che svilimento, deprezzamento o misconoscimento sistematici siano cagione d'una deteriore e distorta consapevolezza di sé, d'una riflessa e umiliata identità.

Il misconoscimento è una quota di danno stimabile nella misura dello spregio altrui, che alimenta la disistima di se stessi al punto da imprigionare l'identità dei dannati nella stessa area semantica del disprezzo di cui sono fatti oggetto. Franz Fanon ha sostenuto che lo strumento principale di sopraffazione usato dai colonizzatori occidentali sulle popolazioni asiatiche ed africane sia consistito proprio nell'imposizione nei loro riguardi di un'immagine avvilita, penetrata inconsapevolmente in profondità fin nelle rispettive biografie personali⁵²⁶.

Amartya Sen, descrive questo processo di soggiogamento psicologico, cui s'annettono rilevanti conseguenze morali e politiche, per spiegare la cattività culturale entro la quale interi popoli, vittime della sindrome della "mentalità del colonizzato", sono indotti ad iscriverne il proprio, vilipeso, orizzonte di senso⁵²⁷.

Il misconoscimento, scrive Taylor, "non è soltanto una mancanza di qualcosa di dovuto, il rispetto; può essere una ferita dolorosa, che addossa alle sue vittime il peso di un odio di sé paralizzante", pertanto "Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia che dobbiamo ai nostri simili: è un bisogno umano vitale"⁵²⁸.

⁵²⁶ F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1975.

⁵²⁷ A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp.42 ss.; si veda inoltre, in questo volume il paragrafo 1.2. del capitolo II.

⁵²⁸ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag. 10.

Occorre specificare l'articolato storico che ha avvalorato le teorie del riconoscimento, certificandone l'esigenza. La diade identità-riconoscimento, invero, per ragioni che abbiamo in parte già anticipato, sorge a ridosso di due movimenti dell'autocomprensione occidentale, ovvero il crollo delle gerarchie sociali e l'affermarsi dell'ideale dell'autenticità.

Riguardo il primo elemento, Taylor sostiene che esso abbia tradotto il gergo dell'onore nella semantica moderna della dignità: la nozione discriminante di onore, propria delle società gerarchiche, viene sostituita da quella egualitaria – ascrivibile indistintamente a ciascun cittadino - della dignità dell'uomo.

Il concetto di dignità è, in ciò, interamente speculare al congegno della società democratica, che appresta equamente diritti, rifuggendo dalla preferenzialità dell'ordine gerarchico-cetuale⁵²⁹.

Il secondo elemento cui Taylor fa riferimento, consiste nell'importanza assunta, sin dal finire del settecento, dalla svolta soggettivistica ai fini della qualificazione dell'identità individualizza; “Per capire quale sia, qui, la novità dobbiamo considerare l'analogia con alcune concezioni morali più antiche per le quali il contatto con una certa fonte – per esempio Dio, o l'idea del bene – era essenziale per essere in senso pieno. Ora però la fonte che dobbiamo ritrovare è nel profondo di noi stessi”, in una profondità interiore ove alberga il nostro senso morale.

La competenza cognitiva morale, soppiantando l'olismo delle dimensioni arcaiche, si fa predicato soggettivo d'una voce interiore che discerne il giusto e l'ingiusto.

⁵²⁹ Sul punto si veda l'analisi, di cui abbiamo dato debitamente conto, di A. Honneth, relativa alla traslazione del concetto di onore in stima sociale, in *Lotta per il riconoscimento*, Op. cit., pp. 131 ss.

Dunque, l'idea che ogni persona abbia una propria misura, una propria voce naturale, un proprio originale modo di stare al mondo, innerva quell'ideale moderno dell'autenticità e dell'originalità che soppianta l'olismo convenzionale. "C'è un certo modo di essere uomo che è il *mio*, e io sono chiamato a vivere la mia vita in quel modo, non a imitazione della vita di un altro. Ora questo concetto dà un'importanza tutta nuova alla fedeltà a se stessi: se non sono fedele a me stesso perdo la ragion d'essere della mia vita, perdo ciò che essere uomo è *per me*"⁵³⁰.

Ma tale autenticità soggettiva non prescinde dal rapporto di strettissima connessione tra identità e riconoscimento, ed anzi il crollo della gerarchia cetuale rende quest'aspetto ancor più prioritario in seno alla società democratica. Se nelle società tradizionali la posizione sociale bastava a cristallizzare monologicamente le identità individuali in virtù di canoni predefiniti, in quelle democratiche s'impone l'esigenza d'una mediazione intersoggettiva, d'uno scambio reciproco; infatti, "ora un'identità prodotta interiormente, personale, originale non fruisce di questo riconoscimento a priori; deve conquistarselo attraverso uno scambio e può non riuscire nel tentativo"⁵³¹. Qui, Taylor tesoriizza il concetto di "altro significativo" coniato da Mead⁵³², per addensare il profilo cognitivo dello sviluppo dialogico della mente umana, ed accordare ampio credito alla modalità interlocutoria della formazione dell'identità individuale⁵³³.

⁵³⁰ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag. 15.

⁵³¹ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag.20.

⁵³² Cfr. G.H. Mead, Op. cit., *Mente, Sé e Società*.

⁵³³ Si veda quanto riportato nel paragrafo 1.1.

È per questo, dunque, che l'emersione del concetto di identità autentica e individualizzata conferisce uno spessore ineludibile alla lotta per il riconoscimento, collocandola al centro della riflessione morale, oltre che politica. Questa consapevolezza dinamizza entro la sfera pubblica l'esigenza d'una politica dell'eguale riconoscimento, la quale acquisisce una duplice dimensione in ragione della duplicità dei fatti genetici, appena descritti. La lotta per il riconoscimento, infatti assume il codice binario della "politica dell'uguale dignità" – apodosi della trasmutazione del concetto di onore in dignità – e della "politica differenza" – come conseguenza dell'affermarsi dell'ideale di autenticità.

Questa doppiezza esprime da una parte la richiesta universale di uguaglianza, nei diritti tanto quanto nella distribuzione sociale, dall'altra racconta l'esigenza d'esser riconosciuti, ciascuno nella sua propria irripetibile identità. Occorrerà verificare, appunto, le distanze ed i punti di tangenza di queste due direttrici per scorgere quella modalità della politica del riconoscimento capace di mediare e sovrapporre entrambe le istanze.

Invero osserva Taylor, la politica della differenza sottende spesso il principio dell'uguaglianza universale. Non di rado, infatti, accade ch'essa si faccia carico di denunciare discriminazioni, di condannare la subordinazione nei diritti di cittadini di "seconda classe", di raccomandare forme progressive di equalizzazione sociale attraverso trattamenti differenziati; ma ciò che sino a questo punto parre collimare, diviene configgente non appena la così detta discriminazione a rovescio, prevista dalle politiche della differenza in favore di categorie svantaggiate, acquisti, bandita la temporaneità, il crisma di richiesta sistemica di

tutela ecologica. Pertanto, non resta che prendere atto della distanza profonda che si iscrive tra la politica della dignità universale e quella della differenza.

La prima, da voce alla richiesta di non discriminazione, articolando un congegno istituzionale e giuridico che privilegia la “cecità alle differenze”, così ravvivando l’insegnamento kantiano dell’eguale dignità degli esseri razionali. Secondo Kant, infatti, ciò che in noi merita rispetto è la condizione di agenti razionali, capaci di assoggettare la propria vita al rispetto di principi, cosicché “Il valore che viene qui individuato, dunque, è una *potenzialità umana universale*, una capacità comune a tutti gli esseri umani. È questa potenzialità, e non ciò che una persona può averne o non averne fatto, ad assicurarci che ognuno merita rispetto, e anzi il senso della sua importanza è in noi così potente che estendiamo la protezione che essa fornisce anche a persone che per una circostanza o per un’altra sono incapaci di attualizzarla in modo normale, per esempio gli handicappati o le persone in coma irreversibile”⁵³⁴.

Per contro, la politica della differenza promuove la tutela delle identità, individuali e collettive, l’impegno a coltivare le differenze e l’autenticità. Questo impegno si fonda su di una presunzione che riconosce a ciascuna cultura il medesimo valore e il medesimo rispetto, di guisa da legittimarle all’implementazione politico-sociale delle sue proprie specifiche finalità collettive.

Se, quindi, la politica dell’eguale dignità rimprovera alla politica della differenza, di violare apertamente il principio di non discriminazione, quest’ultima accusa la prima di denegare il principio di differenza, mistificando le pretese assimilazionistiche che covano dietro la presunta neutralità liberale del diritto.

⁵³⁴ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag. 28.

È questa una tesi estremamente forte, di cui abbiamo già detto riferendoci alla critica comunitarista nei riguardi della Teoria della giustizia di John Rawls, ma di cui è importante rievocare, seppur brevemente, gli intendimenti.

La politica dell'eguale rispetto, declinata nelle more della neutralità dei principi e della cecità alle differenze, invero, riflette interamente la cultura egemone che l'ha generata, talché le minoranze etniche ed i gruppi nazionali minoritari sono costretti a patirla come una oppressione. Dunque, la società cieca alle differenze è un congegno di regolazione sociale estremamente sofisticato, che nel mentre predica integrazione, realizza assimilazione coatta a modelli culturali ben definiti, rispondendo alle richieste di inclusione con un freddo "Noi qui, facciamo così"⁵³⁵. Dunque, sostiene Taylor, il liberalismo dell'uguale dignità non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale, postulando l'esistenza di principi universali e ciechi alle differenze; il liberalismo infatti, è anche un credo militante della cui proprietà geografica occorre prendere consapevolezza.

2.1. Cecità alle differenze e misconoscimento. Un altro liberalismo

Ciò detto, il problema che si pone è quello di capire se, di là dal liberalismo degli uguali diritti, possa collocarsi una proposta politica capace di condensare tanto gli intendimenti dell'universalità egualitaria, tanto quelli del riconoscimento espresso delle identità particolari.

⁵³⁵ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag. 50.

Il caso, sul quale Taylor articola la riflessione, è l'adozione della Carta canadese dei diritti promulgata nel 1982, con la quale il Canada si dotava di un elenco di diritti cui sottoporre la revisione giudiziaria della legislazione. L'occasione fu foriera di un vivace dibattito, che determinò finanche l' "emendamento del Meech", una proposta di emendare la carta nel punto in cui non riconosceva il Québec come "società distinta", cui fosse concessa la possibilità di interpretare giudiziariamente la carta stessa.

La Carta canadese dei diritti, si scontrava con le richieste di autonomia avanzate dai franco-canadesi e dai popoli nativi. "La posta in gioco era il desiderio di sopravvivenza di questi popoli, con la conseguente richiesta di certe forme di autonomia e autogoverno nonché della possibilità di adottare certi tipi di legislazione considerati indispensabili per la sopravvivenza"⁵³⁶.

Le rivendicazioni identitarie di nativi e franco-canadesi, tangevano le due dimensioni della Carta, comuni a tutte le costituzioni liberali della metà del Ventesimo secolo, ovvero il riconoscimento universale di diritti individuali, e l'uguaglianza di trattamento dei cittadini. In Québec, difatti, venne adottato un combinato disposto di norme, che dando fondo agli scopi collettivi della comunità franco-canadese, limitava sensibilmente il contenuto precettivo della Carta. Talune di queste leggi prescrivono, ad esempio, che i cittadini francofoni non possano iscrivere i propri figli presso scuole di lingua inglese, oppure che nelle imprese con più di cinquanta dipendenti si parli il francese, ed ancora che le insegne commerciali siano obbligatoriamente scritte anche in francese.

⁵³⁶ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag. 39.

Ora, è evidente che una legislazione di questo tipo, leda simmetricamente i due principi cardine iscritti nella Carta, per due differenti ordini di ragioni, ben illustrate da Anna Elisabetta Galeotti; essa, infatti, comporta restrizioni dei diritti individuali degli appartenenti al gruppo, ed imprime una stretta sulle libertà degli esterni al gruppo⁵³⁷. Che fare, dunque, “quando l’esercizio del diritto collettivo (per esempio, le scuole francofone poste come obbligatorie per i cittadini francofoni e non-anglofoni del Québec) restringe la libertà del singolo membro? I diritti individuali devono sempre avere la precedenza su quelli collettivi o basta un generico diritto di exit, garantito dallo stato, a protezione singoli? Un problema ulteriore è quello che i diritti di gruppo usualmente pongono restrizioni alla libertà di altri esterni al gruppo. Riservare, per esempio, certi territori ai nativi americani o australiani, comporta restrizioni a terzi sull’acquisto di terra in quelle zone e, contemporaneamente, limita i diritti dei singoli membri quanto alla libertà di vendita”⁵³⁸.

Eccoci imbattuti in un annoso dilemma. Meglio garantire l’uguaglianza nei diritti individuali, oppure sostenere le ragioni dell’identità comunitaria?

Taylor, evade la perentorietà del problema, chiedendosi invece se sia possibile una mediazione, quand’anche compromissoria, tra l’interpretazione del liberalismo degli eguali diritti tout court, ed una idea allargata del liberalismo che contemperi la tensione di cui sin qui abbiamo detto, offrendo ospitalità alla ragione universalista ed a quella identitaria, garantendo uguaglianza nel diritto e finalità collettive.

⁵³⁷ A. E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori Editore, Napoli 1999, pp. 60 ss.

⁵³⁸ A. E. Galeotti, Op. cit., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, pp. 62-63.

I liberali sostengono le ragioni dell'intraducibilità reciproca delle due richieste, avvalorando la tesi della prevalenza dei diritti individuali rispetto a quelli collettivi. "Questo punto di vista è nato ovviamente negli Stati Uniti, e recentemente è stato elaborato e difeso da alcuni dei migliori filosofi e giuristi di quel paese, fra i quali John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackermann e altri"⁵³⁹. Questo modello, come abbiamo evidenziato nel terzo capitolo, espunge le questioni della vita buona, perché introdurrebbero un principio di preferenza, dalla sfera pubblica, e mira a garantire le posizioni individuali attraverso procedure democratiche e neutrali⁵⁴⁰. Dworkin, ad esempio, "afferma che è liberale quella società che, in quanto società, non fa sua una determinata visione sostantiva dei fini della vita e che è, invece, unita intorno a un forte impegno procedurale a trattare tutti con eguale rispetto"⁵⁴¹.

Pertanto una società come quella del Québec che operazionalizzi la tutela dell'identità culturale, violando apertamente il canone della neutralità, si porrebbe fuori dell'area dei paesi liberali. Ma, osserva Taylor, tutto ciò è privo di senso; invero, il caso del Québec dimostra che una società, organizzata intorno ad una specifica idea di bene, possa non di meno tutelare le minoranze interne e garantire i diritti fondamentali - il diritto alla vita, la libertà di parola, la libertà di coscienza o quella religiosa. Occorre, a tal fine, discernere, da un lato, le libertà fondamentali, inviolabili ed inattaccabili, e dall'altro, privilegi e immunità che ancorché importanti, potrebbero esser revocati o limitati.

⁵³⁹ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag. 43.

⁵⁴⁰ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

⁵⁴¹ C. Taylor, Op. cit., *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo*, pag. 44.

Ecco, dunque, condotta a sintesi la dualità moderna inscritta nei tracciati delle richieste del riconoscimento, ecco affermarsi una nuova polarità liberale, aperta alle ragioni sostantive degli altri ed aliena dall' enfasi neutralista.

3. Oltre il paternalismo dello stato liberale: “riconoscimento” dell'autonomia civica e patriottismo costituzionale

Abbiamo osservato come Taylor declini due modalità differenti del liberalismo, proponendo in definitiva un contromodello che, operazionalizzando l'inconciliabilità tra le prospettive egualitaria e collettiva, mira ad avvalorare la cifra sostantiva della teoria del diritto, attraverso l'allargamento della tutela ad attori e scopi collettivi.

Per contro, l'obbiettivo che si pone Habermas, come vedremo, consiste nel decostruire l'inconciliabilità suddetta e profilare una teoria dei diritti per nulla cieca nei confronti delle differenze culturali.

Egli si chiede se la teoria dei diritti, nella prospettiva individualistica, sia uno strumento di conoscenza del diritto che renda ragione anche delle richieste di riconoscimento delle identità collettive. Invero, occorre dire che i diritti sanciti dalle carte ed iscritti nel “sistema dei diritti”⁵⁴², seppure fondati su rapporti di

⁵⁴² J. Habermas, *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1996, capitolo III.

previo riconoscimento intersoggettivo, non possono che prestarsi ad una operazionalizzazione giudiziaria di tipo individuale. Ciò non fa perfettamente il paio con le procedure di fondazione, le quali sono assai spesso azionate da attori collettivi proprio per far fronte ad istanze di tipo collettivo. Dunque, “La domanda è: possiamo conciliare questi fenomeni con una teoria dei diritti impostata in senso individualistico?”⁵⁴³.

La vicenda politica del liberalismo e della socialdemocrazia, dimostra che il processo acquisitivo dei diritti ha generato una trama di tutela – comprendente diritti individuali, politici e da ultimo sociali – entro la quale sia la concessione che l’attivazione del diritto hanno una fortissima connotazione individualistica.

È vero anche, d'altronde, che le rivendicazioni collettive, miranti al riconoscimento di dottrine comprensive e forme culturali specifiche pongono una domanda più articolata ai canoni individualistici del diritto liberale, di quanto non abbiano fatto le istanze di riconoscimento precedenti. Tutto ciò si arguisce, con maggiore evidenza, verificando la problematicità connessa all’inquadramento del diritto di autodeterminazione dei popoli, affermatosi nel corso del XX secolo, in seguito ai processi di decolonizzazione⁵⁴⁴.

Questi rilievi, come si è visto, muovono Charles Taylor a pronunciare la tesi dell’incompatibilità tra la tutela delle identità collettive e la salvaguardia dei diritti individuali, e lo spingono ad elaborare una controproposta liberale, che come

⁵⁴³J. Habermas, *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id. *Multiculturalismo*, pag. 64.

⁵⁴⁴ Si veda A. E. Galeotti, Op. cit., *Multiculturalismo*, pp. 60 ss.

osserva Habermas, “minaccia questi principi, mettendo in questione il nucleo individualistico del moderno concetto di libertà”⁵⁴⁵.

Taylor sostiene che la politica della differenza debba controbilanciare la tendenza omogeneizzante sottesa al principio dell’uguaglianza nel diritto; utilizzando le risultanze del caso della minoranza francofona in Canada, infatti, giunge ad attribuire una funzione apicale al riconoscimento espresso delle finalità collettive, altrimenti misconosciute e dequotate in ragione dei diritti liberali.

Questa lettura, è però vittima di un equivoco, radicato nella restrizione indotta alla teoria dei diritti e consistente nella declinazione paternalistica del liberalismo.

Tale impostazione omette di apprendere, nella sua doppia desinenza, il concetto di autonomia. “Essa trascura il fatto che i destinatari del diritto possono acquistare autonomia (in senso kantiano) solo nella misura in cui possono intendersi anche come gli autori delle leggi cui si assoggettano in quanto privati”. La lettura dei diritti individuali in chiave paternalistica, pertanto, “misconosce la *cooriginarietà* di autonomia privata e pubblica”⁵⁴⁶, che ove intesa ed applicata sino alle sue conseguenze ultime acclarerebbe la dinamica partecipativa e proceduralista del sistema dei diritti.

L’arco storico che contiene la vicenda delle rivendicazioni egualitarie dei movimenti femministi, indica in modo esemplare, quanto sia oggi necessario approntare una rilettura del vecchio canone liberale nei termini della *cooriginarietà* di autonomia privata e pubblica: i diritti liberali con cui le donne

⁵⁴⁵ J. Habermas, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo*, pag. 66.

⁵⁴⁶ J. Habermas, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo*, pag. 69.

dovrebbero garantire il loro status giuridico, sociale e culturale, infatti, non possono che dipendere da una partecipata discussione pubblica, alla quale esse abbiano offerto un diretto contributo discorsivo.

Pertanto, “Se si corregge la lettura parziale della teoria dei diritti in favore di una concezione democratica del realizzarsi dei diritti fondamentali, allora non c’è più bisogno di compensare il liberalismo 1° con un modello che introduca diritti collettivi supplementari”⁵⁴⁷.

La legittimità d’un ordinamento giuridico, dunque, non dipende dal riconoscimento espresso di diritti alla conservazione ecologica delle culture, ma dal modo in cui riconosca in egual misura l’autonomia dei cittadini. Essi sono destinati ed al contempo autori della legge. Lo stato democratico di diritto riallinea in una medesima progettualità il processo della sovranità popolare e i diritti alle pari libertà individuali, senza che nulla residui sul piano tutela giuridica⁵⁴⁸.

Nell’ambito delle società multiculturali occorre far fronte alle richieste di riconoscimento, che s’avanzano in corrispondenza di movimenti d’emancipazione di culture e minoranze, assai spesso, emarginate ed oppresse, approntando una neutralità del diritto che non passi per la promozione giuridica di ciascuna di esse, ma che tragga alimento dalle procedure inclusive di produzione giuridica. Dunque, la verifica della neutralità del “sistema dei diritti” rappresenta la quota di legittimità degli ordinamenti in seno alle società complesse, ove pure si moltiplicano le richieste di affermazione di identità collettive. Le rivendicazioni

⁵⁴⁷ J. Habermas, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo*, pag. 73.

⁵⁴⁸ J. Habermas, Op. cit., *Fatti e Norme*, cap. III.

femministe, quelle di minoranze etniche e culturali, di movimenti nazionalistici autonomisti e secessionisti, possono pertanto trovare accoglimento nella struttura formale, individualistica e proceduralista del diritto moderno soltanto attraverso il mutuo riconoscimento di diritti individuali e di partecipazione democratica.

Ora, è d'uopo ribadire e precisare il senso e la misura della neutralità del diritto, sgombrando il campo dal fraintendimento classico per cui essa debba esser declinata nella sottrazione sistematica di questioni etiche e dalla restrizione dell'agenda politica e giuridica.

Invero, l'attribuzione d'un tale senso alla dimensione della neutralità del diritto liberale unisce, paradossalmente, sia Rawls che Taylor, divenendo, nel primo, un predicato intrascendibile del liberalismo politico⁵⁴⁹, e nel secondo un coefficiente della omogeneizzazione delle identità collettive.

Per quest'ultimo infatti, la prospettiva del liberalismo 1°, non persegue nessun fine collettivo che travalichi la tutela della libertà privata, del benessere e della sicurezza individuale. A cagione di ciò, Taylor avvalora il modello del liberalismo 2°, nel quale coniuga le libertà individuali e la tutela dei beni collettivi, dando corso, ad esempio, alla domanda di sopravvivenza e promozione della minoranza francofona del Canada.

Habermas, per contro, osserva che il concetto di neutralità del diritto interessa le sole procedure di produzione giuridica e non anche i contenuti etico-culturali di volta in volta cristallizzati nelle norme dalle maggioranze democratiche.

⁵⁴⁹ J. Rawls, Op. cit., *Liberalismo Politico*.

Il processo di fondazione del diritto, come s'è detto⁵⁵⁰, è strutturalmente aperto a considerazioni di ordine pragmatico ed etico, oltre che morale, e pertanto ciascun ordinamento giuridico non può non essere anche espressione d'una forma di vita particolare, e non soltanto il rispecchiamento del contenuto universale di diritti fondamentali.

Le questioni etico-politiche, infatti, sono parte della politica e delle norme che una comunità deciderà darsi; esse esprimono l'identità collettiva della nazione, una identità che ne rifletterà fedelmente la composizione sociale.

Pertanto ove si modificasse la composizione demografica del paese, si cambierebbe anche l'orizzonte etico della comunità democratica. Questa è la ragione che induce Taylor a promuovere per il Québec lo statuto di società distinta, di guisa da consentire l'adozione di regole giuridiche differenti rispetto a quelle dello stato canadese.

“D'altro canto, come dimostra la storia delle formazioni nazionali, lo stabilire nuovi confini serve soltanto a produrre nuove minoranze. Dunque il problema non scompare se non al prezzo moralmente e politicamente ingiustificabile della ‘pulizia etnica’”⁵⁵¹.

Va inoltre ribadito che la tutela di identità chiuse, oltre a sottacere delle iterazioni culturali che continuamente si compiono nella prassi deliberativa delle democrazie complesse⁵⁵², tracciando le dinamiche dell'acquisizione di familiarità culturale, fa da sfondo a quei perniciosi problemi di arroccamento fondamentalistico, nei quali

⁵⁵⁰ Si veda il Capitolo IV.

⁵⁵¹ J. Habermas, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo*, pag. 85.

⁵⁵² S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 145 ss.

s'imbattono i gruppi culturali allorquando ne venga esaltata o vilipesa l'appartenenza identitaria⁵⁵³.

“Perciò la convivenza giuridicamente equiparata dei diversi gruppi etnici, e delle loro forme di vita culturali, non ha bisogno di essere tutelata da diritti culturali, non ha bisogno di essere tutelata da diritti collettivi (cioè da quel tipo di diritti che finirebbero per ‘sovraccaricare’ una teoria dei diritti modellata su soggetti giuridici individuali)”⁵⁵⁴. Essi sarebbero oltre che inutili, anche altamente problematici sotto il profilo della titolarità e dell'esercizio: non è chiaro, infatti, chi potrebbe azionarli in nome del gruppo sociale, e di quali responsabilità dovrebbero farsi carico gli altri membri della comunità⁵⁵⁵.

Dunque, bisogna ribadire che la misura della neutralità del diritto nei confronti della geografia etica delle società complesse consiste nella possibilità accordata a ciascuno di prendere parte alle procedure legittime di produzione giuridica.

La stessa integrazione politica tra cittadini, afferma Habermas, deve dunque radicarsi in una condivisa interpretazione dei principi costituzionali; interpretazione che assumerà una fisiologia direttamente dipendente dalla composizione sociale e dagli accadimenti storici. Il patriottismo costituzionale, l'osservanza nei riguardi sistema dei diritti, non sarà pertanto eticamente neutrale, ma irrimediabilmente insediato nella specificità d'una realtà storico-sociale dalla quale trae stabilmente sostegno⁵⁵⁶. Invero, esempi di società multiculturali quali sono la Svizzera e gli Usa dimostrano che, per avere una cultura politica tale che

⁵⁵³ A. Sen, Op. cit., *Identità e violenza*, 151 ss.

⁵⁵⁴ J. Habermas, Op. cit., *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo*, pag. 89.

⁵⁵⁵ A. E. Galeotti, Op. cit., *Multiculturalismo*, pag. 60 ss.

⁵⁵⁶ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002, pag. 130-133.

consenta ai principi costituzionali di metter radici, non c'è nessun bisogno di ricorrere ad una origine etnica, linguistica e culturale che sia comune a tutti i cittadini dello stato. Una cultura politica di stampo liberale rappresenta semplicemente il comune punto di riferimento di un 'patriottismo costituzionale', che acquisisce nello stesso tempo la sensibilità per la molteplicità e integrazione delle diverse 'forme di vita' coesistenti dentro una società multiculturale⁵⁵⁷.

⁵⁵⁷ J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pag. 116.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Editrice Queriniana, Brescia 1992.
- AA.VV. *Multiculturalismo*, Post-filosofie, Cacucci, Bari 2006.
- Abbagnano N., *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea* Vol. 4*, a cura di Giovanni Fornero, Utet, Torino 2007
- Abignente A., *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003.
- Abignente A., *Dalla parola perduta al discorso ritrovato*. Relazione presentata in occasione del convegno “Tra primati e robot” svoltosi presso l'Università di Catania il 9-11 Ottobre 2008.
- Alexy R., *Concetto e validità del diritto*, Einaudi editore s.p.a., Torino 1997.
- Alexy R., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Giuffrè editore, Milano 1998.
- Arendt H., *Vita Activa. La condizione umana*, Bonpiani, Milano 1989.
- Apel K. O., *L'apriori della comunità di comunicazione*, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.
- Austin J. L., *How to Do Things with Words*, trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti editore, Milano 1987
- Barcellona P., *La parola perduta. Tra Polis greca e cyberspazio*, Edizioni Dedalo, Bari 2007.
- Barberis M., *Breve storia della filosofia del diritto*, Il Mulino 2004.
- Bauman Z., *Paura liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.
- Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Benhabib S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti e cittadini*, Raffaello Cortina editore, Milano 2006.
- Benhabib S., *Un altro universalismo. Sull'unità e diversità dei diritti umani*, discorso presidenziale presso The American Philosophical Association – Wascinton D.C., 29 dicembre 2006.

- Benhabib S., *Quali paure dietro il turban*, apparso su “Reset”, marzo-aprile 2008, numero 108.
- Benhabib S., *Cittadini Globali. Cosmopolitismo e democrazia*. Il Mulino, Bologna 2008.
- Bleicher J., *L'ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.
- Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi editore s.p.a., Torino 1997.
- Cacciatore G., *Universalismo senza arroganza*, in *Reset*, 2008 n. 108.
- Cacciatore G., *Etica interculturale e universalismo critico*, in *Interculturalità. Tra etica e politica*, Cacucci editore, Roma 2010.
- Conforti B., *Diritto internazionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006.
- Dallmayr F., *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, Marsilio editore, Venezia 2010.
- Dal Pra M., *Sommario di storia della filosofia*, volume terzo, La Nuova Italia, Firenze 1989.
- Derrida J., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2001.
- Derrida J., *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- De Sanctis M.F., *Temi di filosofia del diritto*, Bulzoni editore, Roma 2002.
- Di Donato F., *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel “processo”*, Franco Angeli, Milano 2008
- Fassò G., *Storia della filosofia del diritto II. L'età moderna*, Edizione Laterza, Roma-Bari 2001.
- Fassò G., *Storia della filosofia del diritto III. Ottocento e novecento*. Edizione Laterza, Roma-Bari 2001.
- Ferrara A., *Giustizia e giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Ferrara A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2005.

Ferrajoli L., *Dalla Carta dei diritti alla formazione di una sfera pubblica europea*, in *Sfera pubblica e Costituzione europea*, Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco, Carocci editore, Roma 2002.

Gadamer H.G., *Verità e metodo*, Trad. it. a cura di Gianni Vattimo, Fratelli Fabbri, Milano 1972.

Galeotti A. E., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori Editore, Napoli 1999.

Geertz C., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, New York 1983.

Grimm D., *Una costituzione per l'Europa?*, in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luter, *Il futuro della Costituzione*, Einaudi, Torino 1996.

Guastini R., *Distinguendo. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Giappichelli Editore, Torino 1996.

Guastini R., *L'interpretazione dei documenti normativi*, Giuffrè editore, Milano 2004.

Habermas J., *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.

Habermas J. e Luhman N., *Teoria della sociologia o tecnologia sociale*, Etas kompass, Milano 1973.

Habermas J., *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975.

Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalizzazione nell'azione e razionalizzazione sociale*, Società editrice il Mulino, Bologna 1984.

Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, Società editrice il Mulino, Bologna 1984.

Habermas J., *Etica del discorso*, Laterza e Figli, Roma-Bari 1985.

Habermas J., *Morale, Diritto, Politica*, Edizioni di Comunità, Torino 1992.

Habermas J., *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1996.

Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

- Habermas J., Taylor C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Habermas J., *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003.
- Habermas J., *Tra scienza e fede*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2006.
- Habermas J., *La condizione intersoggettiva*, Roma-Bari 2007.
- Habermas J., *Perché siamo post-secolari*, in "Reset", Luglio-agosto 2008, n. 108.
- Hegel G.W.F., *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971.
- Hegel G.W.F., *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971
- Hobbes T., *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Honneth A., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993.
- Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Huntington S.P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Garzanti editore, Milano 2008.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, trad. it. *Ricerche logiche*, Milano 1982.
- Jossa B., *La democrazia nell'impresa*, Editoriale Scientifica, Napoli 1999.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.
- Krile M., *Diritto e ragion pratica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006.
- Liotard J.F., *La condizione post-moderna*, Feltrinelli editore, Milano 2007.
- Maffettone S., *Sostiene Rawls...*, in "Filosofia e questioni pubbliche", I (1995) n. I.
- MacCormick N., *Ragionamento giuridico e teoria del diritto*, Giappichelli Editore, Torino 2001.
- MacIntyre A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1993.
- Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.
- Marramao G., *L'Europa dopo il Leviatano. Tecnica, politica, costituzione*, in *Una Costituzione senza Stato*, Ricerca della Fondazione Lelio e Lisli Basso- Issopo, Società editrice il Mulino, Bologna 2001.
- Mead G.H., *Mente, Sé e Società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

- Mengoni L., *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi*, Giuffrè editore, Milano 1996.
- Michelman F., *Law's Republic*, "The Yale Journal", XCVII.
- Offe C., *Esiste, o può esistere, una "società europea"?*, in *Sfera pubblica e Costituzione europea*, Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco, Carocci editore, Roma 2002.
- Ottonelli V., *Leggere Rawls*, Il Mulino 2010.
- Piaget J., *Introduzione a l'epistemologie génétique*, Paris 1950, (trad. it. *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari 1971).
- Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2000.
- Petrucciani S., *Modelli di filosofia politica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2003.
- Privitera P., *Sfera Pubblica e democratizzazione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.
- Rawls J., *Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
- Rawls J., *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.
- Rousseau D., *Diritti costituzionali e spazio pubblico europea*, in *Sfera pubblica e Costituzione europea*, Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco, Carocci editore, Roma 2002.
- Sandel M., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Savona P.F., *In limine juris. La genesi extra ordinem della giuridicità e il sentimento del diritto*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2005.
- Savona P.F., *Diritti culturali e società "glocale". Una questione di riconoscimento o di giustizia sociale?*, in *Sociologia del diritto* 2009, n 3.
- Scoditti E., *Una Costituzione senza popolo. Unione Europea e nazioni*, edizioni Dedalo, Bari 2001.
- Searle J. R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, trad. It. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Searle J., *Occidente e multiculturalismo*, Luiss University Press, Milano 2008.

- Sen A., *Identity and violence. The illusion of Destiny*. Notyon & Company, New York-London 2006.
- Schumpeter J. A., *Capitalismo socialismo democrazia* (1954), trad. it. Etas Libri, Milano 1984.
- Taruffo M., *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Editori Laterza, Bari 2009
- Taylor C., *The liberal-Communitarian Debate*, in Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass. 1989.
- Taylor C., *Sorgenti dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.
- Taylor C., Habermas J., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli, Milano 1998.
- Tesauro G., *Diritto comunitario*, CEDAM, Padova 2005.
- Veneziani M., *Comunitari o liberal. La prossima alternativa?*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1999.
- Viola F., Zaccaria G., *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003.
- Viola F., *Ermeneutica filosofica, pluralismo e diritto*, in *Etica e Politica*, 2006
- Weber M., *Economia e Società*, Comunità, Milano 1961.
- Welzel H., *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965.
- Zagari E., *Breve storia della microeconomia*, G.Giappichelli editore, Torino 2004.
- Zabrabelsky G., *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi editore, Torino 1992.
- Ziller J., *Una nuova Costituzione per l'Europa*, Il Mulino, 2004.