

Antonio Florida

**Le basi della democrazia:
procedurali, non morali. Alcune
note di lettura su Habermas**

I. INTRODUZIONE

Di fronte alle gravi tensioni e alle difficoltà che vive la democrazia nel nostro tempo, è sufficiente una visione puramente procedurale della democrazia stessa? Non si rivela, una tale visione, troppo povera, “indifesa”, rispetto ai processi che tendono a delegittimare e svalutare il ruolo delle istituzioni e delle procedure democratiche? Da questi interrogativi prendono le mosse i tentativi e le strategie teoriche che affermano la necessità di una più solida *fondazione* delle basi della democrazia. Questa ricerca può assumere forme diverse: da quelle che sostengono una giustificazione *epistemica* della democrazia, a quelle che invece puntano ad ancorare la democrazia a una base *morale*. A questa visione si ispira anche un saggio di Mauro Piras, pubblicato su questa rivista (2016): secondo Piras, la democrazia liberale non può che fondarsi, in ultima istanza, sull’idea della pari *dignità morale* delle persone. Secondo Piras, anche la posizione di Habermas, che pure vorrebbe essere integralmente procedurale, non riesce a tener ferma questa sua premessa, e si rivela quindi intimamente contraddittoria, presupponendo comunque la pari considerazione *morale* degli individui. L’articolo ricostruisce alcuni aspetti del progetto teorico di Habermas, che – a parere di chi scrive – sottraggono la sua visione procedurale e deliberativa della democrazia alle critiche che le sono rivolte.

2. LA DEMOCRAZIA HA BISOGNO DI UNA BASE “MORALE”?

Il nostro tempo si sta rivelando come un’epoca piuttosto “inospitale” per la democrazia: sono molti i fattori che ne mettono a repentaglio principi e

procedure. Di fronte a ciò, non sono pochi coloro che ritengono doverosa la ricerca di un solido *ancoraggio*, di una *fondazione* della democrazia che ne consolidi e ne irrobustisca le “basi”.

Possiamo individuare almeno due tipi di risposte a questa domanda. Una è quella che punta a sviluppare una concezione *epistemica* della democrazia: il suo presupposto è che una giustificazione della democrazia debba pur sempre fondarsi sulla dimostrazione che essa sia in grado di produrre esiti “migliori”. Secondo “il proceduralismo epistemico” proposto da David Estlund, in particolare, si può e si deve mostrare che un ordinamento democratico è quello che meglio è in grado di produrre “buone decisioni”, o decisioni “migliori” di quanto non siano in grado di fare altre procedure (per esempio, la stessa estrazione casuale di individui chiamati a decidere). La risposta, secondo Estlund, deve rifuggire dal rischio di cadere in una qualche forma di *epistocracy*, ovvero pensare di affidare il governo ai più saggi o ai più esperti. E tuttavia, non basta la *fairness* di una procedura: perché questa produca decisioni legittime e corrette, è essenziale la dimensione epistemica che riesce a esprimersi nel corso della procedura stessa e occorrono quindi «standard normativi indipendenti dalle procedure [*procedure-independent normative standards*]» (Estlund 2008, 39) che permettano di valutare la qualità delle decisioni. E occorre che questo valore epistemico delle decisioni sia pubblicamente riconoscibile e riconosciuto, che sia frutto di una “intelligenza collettiva”, riducendo la probabilità di risultati “irrazionali”. E per questo, naturalmente, il ruolo di una deliberazione pubblica, democratica e inclusiva, è cruciale¹.

Ma, oltre questa ricerca di una base “epistemica” della democrazia, vi sono anche le posizioni che puntano su un suo fondamento *morale*. Intuitivamente, l’idea è questa: se non assumiamo un principio *morale* che affermi la *pari dignità* di ciascun individuo – se non presupponiamo, cioè, una precisa visione dei poteri morali di ciascuna persona – non possiamo nemmeno ipotizzare che le procedure democratiche possano davvero essere ispirate e sorrette da un principio di uguaglianza e di libertà. Procedure “giuste” ed “eque” possono essere tali solo in quanto presuppongano l’adozione di un principio *morale* di uguaglianza e un’idea di *persona morale*.

¹ Estlund (2008). Su Estlund e sulle concezioni epistemiche della democrazia si vedano le analisi critiche di Urbinati (2014, 123 ss.), Ottonelli (2012, 160-164), Pazé (2012, 14-15) e Palumbo (2011). Si vedano anche il recente lavoro di Hélène Landemore (2013) e la raccolta curata da Landemore e Elster (2012).

In questo testo, ovviamente, possiamo discutere solo alcuni aspetti del dibattito che si svolge intorno a questi temi (Piras 2016). L'autore non si interroga sulla democrazia *tout court*, ma sui principi che possono fondare la *democrazia liberale*, e l'interrogativo da cui muove è il seguente: «is it possible to define these principles so that they can justify legitimacy and political obligation, without being dependent on moral contents?» (*ibidem*, 69). La sua risposta è negativa e a essa l'autore giunge, in particolare, attraverso un'analisi critica della posizione di Habermas e della sua visione integralmente procedurale della democrazia. La tesi di Piras è che la posizione del filosofo tedesco si rivela intimamente contraddittoria: da una parte essa vorrebbe affermare il carattere “pratico” e “normativo”, ma “non-morale”, del “Principio D” (il “Principio di Discorso” su cui Habermas costruisce il suo edificio teorico e sulla cui natura avremo modo di soffermarci); dall'altra, però, questa tesi si rivelerebbe insostenibile, in quanto il Principio D implica comunque il riferimento a un “punto di vista morale”, o l'assunzione di alcune fondamentali premesse *morali*. Se il Principio D, infatti, come vuole Habermas, si appella a un principio di *uguaglianza* nella considerazione dei partecipanti a un discorso, questo stesso principio *presuppone*, in ultima istanza, la pari considerazione delle persone come persone *morali*. In definitiva, proprio per le sue intrinseche difficoltà, anche una visione come quella di Habermas, che pure intende rifiutare una fondazione morale della democrazia, mostrerebbe l'ineludibilità, o anche una sorta di “priorità”, di un principio morale come “base” della democrazia.

3. GIUSTIZIA DEGLI ESITI O LEGITTIMITÀ DELLE PROCEDURE?

Al cuore di molti dubbi, o equivoci, sulla posizione di Habermas, e sullo *status* teorico del suo Principio D, riteniamo che vi sia una mancata distinzione tra la “giustizia” degli esiti di una procedura e la “legittimità” democratica della procedura. Possiamo meglio discutere la questione, riprendendo un esempio che Piras propone, e da cui emergerebbe la necessità di assumere o presupporre un principio morale, nel momento stesso in cui ci si pone il problema di esprimere un giudizio sugli esiti di una procedura deliberativa. Scrive Piras:

Suppose that under conditions of correct deliberation all citizens agree on promoting a policy of a strong reduction in the salaries of factory workers, in order to assure the competitiveness of the country in global markets. In

this case, we could say, in Rawlsian terms, that efficiency prevails over justice; this policy wouldn't be justified by Rawls's theory. But could it be justified by Habermas's theory? In a first, limited sense, it could be. If the public deliberation which led to this conclusion respected all the conditions of ideal communication, then the outcome is just. But we see that there is a flagrant contradiction between this outcome and a vague intuition of justice according to which we can't accept accentuating income inequalities in order to face global competition. At this point, from the perspective of Habermasian theory we would remark that perhaps the ideal conditions of communication were not so well respected, in this deliberation; we could think so, because it is unlikely that factory workers would accept a big cut in salary as just. Since, according to Habermas's idea of counterfactual conditions, real communication is always related to these conditions, while at the same time always remaining ideal and not totally realized, it is always possible to raise this kind of objection to the validity of procedures. But this kind of objection is very problematic for the status of a procedural theory. If the conditions of communication are always, to a certain degree, ideal, no real communication is, *per se*, just. So proceduralism is useless, because it doesn't give a stable standard to judge the empirical communications by. At the same time, this kind of objection transforms a procedural theory into a substantive ("outcome oriented") one. If, even in the presence of a formal (exterior) respect of procedure, it is possible to say that the ideal conditions are not satisfied, this means that we dispose of a vague criterion of justice, which is conceived of in terms of content. That is, we dispose of a substantive principle of justice, even if not specified and very vague, that allows us to judge *the outcome* of the procedures under examination. And, secondly, but most importantly for Habermas's construction, this principle is a *moral* content, it is an idea of moral person (2016, 75-76).

In questo esempio mancano alcune essenziali informazioni, che permettano di analizzare compiutamente la situazione: la politica di riduzione dei salari, su cui *tutti* i cittadini avrebbero concordato attraverso una "corretta" deliberazione, rispettosa dei canoni di una "comunicazione ideale", è una politica *decisa* attraverso procedure istituzionali in grado di renderla giuridicamente vincolante? «Se la deliberazione pubblica che ha condotto a questa conclusione ha rispettato tutte le condizioni di una comunicazione ideale», scrive Piras, «allora il risultato è *giusto*». Ma proprio qui è il punto critico: è una conclusione *giusta*, o piuttosto non va definita come democraticamente *legittima*? Si tratta evidentemente di concetti molto diversi. Non è sufficiente

dire che la “deliberazione” ha rispettato tutte le condizioni di una “comunicazione ideale”: occorre sapere se, e in che modo, essa è stata “filtrata”, tradotta all’interno di una legittima procedura istituzionale.

Inoltre, occorre chiedersi: *chi è il soggetto*, quel “noi”, che «dispone di un concetto sostantivo di giustizia, anche se non specificato e molto vago», che giudica l’*esito* della procedura? Evidentemente, può essere solo un osservatore *esterno*, che possieda una *propria* visione di ciò che è giusto, e di quale debba essere un’“idea di persona morale”. Ma chi è l’interprete autentico e “autorizzato” dei possibili standard di un’idea di giustizia?

La risposta non può che essere univoca: sono solo i partecipanti stessi, mossi da una qualche più o meno “vaga intuizione” sull’idea di giustizia, che possono *contestare o criticare* quella conclusione: ma come è possibile se – nella premessa – si è postulato che vi è un accordo unanime di *tutti* i cittadini? Se vi è stato questo accordo, e la deliberazione si è svolta rispettando tutte le “condizioni ideali”, e – *nondimeno* – un osservatore *esterno* può giudicare “ingiusto” l’*esito* della procedura, l’unico modo per venirne a capo è quello di una ricostruzione della specifica *logica discorsiva* che ha caratterizzato quella deliberazione. Per esempio, si può ipotizzare che quei cittadini non abbiano fatto valere – nel corso della procedura deliberativa – il loro giudizio *morale* sulla “giustizia” degli esiti, ma abbiano dato priorità ad altre logiche argomentative. Entra qui in gioco una questione cruciale, se si vuole comprendere correttamente la posizione di Habermas, ossia la sua differenziazione tra diversi *tipi di discorso*: discorsi *pragmatici*, discorsi *etico-politici* e discorsi *morali*. Una differenziazione a cui Habermas assegna un ruolo molto importante: come si legge, infatti, in un passaggio di *Fatti e norme* (2013, 179), «ogni applicazione *immediata* dell’etica discorsiva (o di un concetto non chiarito di “discorso”) al processo democratico produce soltanto insensatezze, e porge il destro agli scettici per screditare in anticipo il progetto di una teoria discorsiva del diritto e della politica. Per questo diventa necessario fare delle differenziazioni».

In particolare, nella sezione 4.2.2 di *Fatti e norme* (2013, 172-178)² Habermas disegna il quadro teorico (“un modello processuale astratto”) delle possibili connessioni tra la legittimazione discorsiva che nasce dal

² Il tema è anche trattato da Habermas, in modo molto efficace, nel saggio *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, un saggio del 1988, tradotto in italiano nel volume *Teoria della morale* (1994, 103-122). Per una più ampia analisi di questi passaggi di *Fatti e norme*, ci permettiamo di rinviare a Floridia (2017, cap. IX).

“potere comunicativo”³ e “la produzione del diritto” (ovvero, la produzione di decisioni giuridicamente vincolanti). Nel modello disegnato da Habermas, i problemi politici controversi, oggetto di un processo deliberativo, possono richiedere discussioni relative ai *mezzi* più opportuni per raggiungere un obiettivo condiviso (*discorsi pragmatici* che implicano anche un'essenziale dimensione cognitiva ed epistemica, come sottolinea Habermas: condividere i “dati di fatto”, circoscrivere i termini del problema, acquisire conoscenze scientifiche affidabili e condivise, per quanto sempre provvisorie: cfr. Habermas 2013, 185); ma possono avere come oggetto una discussione sulla diversa rilevanza da attribuire ai vari obiettivi e ai *valori* che si intendono perseguire; e questo, a sua volta, apre la via allo svolgimento di discorsi di natura *etico-politica*, sulle *finalità collettive* di una comunità, sulla corrispondenza o meno dei mezzi e/o degli obiettivi a ciò che *sembra* un “bene comune” o su ciò che una tradizione fino ad allora condivisa ha considerato “bene comune”, ma che tale potrebbe non più rivelarsi agli occhi di una parte almeno dei partecipanti. E infine, *quando la natura del problema lo richiede*, vi può essere anche una dimensione *morale* dell'argomentazione, quando ci si interroga su quanto sia “giusto” adottare una certa soluzione, o se sia “più giusta” una soluzione rispetto a un'altra: in questo caso, scattano gli “esigenti presupposti comunicativi” propri di un'argomentazione morale, la capacità di immedesimarsi nel punto di vista dell'*altro*, di *praticare* quell'ideale “assunzione-di-ruolo” di cui aveva parlato Mead, ossia la capacità di interrogarsi su ciò che *tutti* potrebbero razionalmente accettare⁴.

³ Nel suo testo, Habermas usa (2013, 334-335) l'espressione «die kommunikativ erzeugte Macht», un «potere prodotto in modo comunicativo»: *Macht*, un termine “forte” che vuole designare il “potere” che può essere esercitato dalla “comunicazione”, e che trova la sua antitesi nel “potere amministrativo”: «Nello stato democratico di diritto, come vedremo, il potere politico si differenzia in potere comunicativo, da un lato, e in potere amministrativo, dall'altro» [ivi, 155]. Nel lessico di Habermas, “potere amministrativo” è il potere che viene esercitato sulla base di procedure istituzionali legittime e costituzionalmente “protette”.

⁴ A George H. Mead, com'è noto, Habermas aveva dedicato ampia attenzione all'interno di *Teoria dell'agire comunicativo* (1986, in particolare il cap. V). Sui rapporti di Habermas con la tradizione del pragmatismo filosofico americano, cfr. Bernstein (2010) e i saggi raccolti in Aboulafia-Bookman-Kemp (2002), dove si può leggere anche un testo di Habermas in cui egli definisce i propri rapporti con questa tradizione filosofica (Habermas 2002) e una sua recensione a *The Quest for Certainty* di John Dewey.

Il quadro finale che emerge dal «modello processuale astratto» che Habermas delinea è quello di «una rete di discorsi e di trattative riagganciabili l'un altro secondo percorsi molteplici» (ivi, 189, corsivo mio). La *politica deliberativa*, ovvero il processo di «ragionevole formazione politica della volontà», si sostanzia in una *trama di interazioni discorsive* che possono articolarsi in discorsi pragmatici, etico-politici o in discorsi morali, e che possono portare anche all'apertura di *trattative* (*Verhandlungen*), che implicano comunque una possibile dimensione discorsiva e anche una specifica dimensione *morale* (tema su cui ritorneremo).

La distinzione tra *discorsi pragmatici*, *discorsi etico-politici* e *discorsi morali* è una distinzione *analitica* e *ricostruttiva*, perché – come ricorda lo stesso Habermas nella postfazione del 1994 a *Fatti e norme* (2013, 506) – «di solito le questioni politiche sono talmente complesse da richiedere un esame simultaneo dei loro vari *aspetti* pragmatici, etici e morali». Una distinzione che contempla la possibilità (e anzi, un'elevata probabilità) che si producano anche quelli che, nella sua *Replika* al convegno del 1992 della *Cardozo Law School* (1997, 84), Habermas definirà come “*collisioni di discorso*”: quei conflitti, cioè, che si producono ogni qualvolta

gli interessati non sappiano mettersi d'accordo se sono di fronte (per esempio) a un conflitto di interessi suscettibile di compromesso oppure a un conflitto di valori non suscettibile di compromesso. Oppure se si tratta di una questione etica piuttosto che di una questione morale. Oppure se si tratta davvero di una questione che debba essere disciplinata in termini politici e abbia dunque bisogno di una regolazione giuridica, e così via.

Ed è di fronte a queste “collisioni” che dovranno intervenire «i procedimenti giuridicamente istituzionalizzati», non essendoci alcun “meta-discorso” che possa risolverle (*ibidem*).

Possiamo tornare ora all'esempio proposto da Piras. Si tratta di comprendere la natura dei *discorsi* che accompagnano e caratterizzano quel processo deliberativo. Potremmo essere di fronte, per esempio, a un caso in cui prevale un discorso *pragmatico* (“in questo momento non abbiamo alternative, o abbiamo solo alternative peggiori”) o forse anche *etico-politico* (una comunità che giudica essenziale sacrificare oggi ciò che appare “giusto”, in nome di un proprio bene futuro). E potrebbe anche essere che argomentazioni propriamente *morali* non siano entrate nel processo discorsivo che ha accompagnato e prodotto quella decisione. In ogni caso, delle due l'una: o la procedura ha

rispettato le “condizioni ideali” di una comunicazione libera; o ciò non è accaduto. In questo secondo caso, tuttavia, non siamo più all’interno di un processo che possa propriamente essere definito “deliberativo”, ma all’interno di una situazione negoziale in cui hanno agito le differenti risorse di potere tra i partecipanti e hanno pesato le asimmetrie delle loro capacità negoziali.

E infatti, nella seconda parte del suo esempio, Piras sembra ipotizzare questa seconda situazione⁵, in cui il “consenso” che i lavoratori hanno concesso alla riduzione dei loro salari nasce da una palese condizione di *costrizione*: potremmo dire, in altri termini, un consenso “estorto” a causa da una palese debolezza della loro *forza contrattuale*. Sono condizioni piuttosto frequenti, nei processi sociali che abbiamo sotto gli occhi. Ma, se è così, occorre introdurre una distinzione tra due diverse possibili situazioni.

A) Se una *legge* impone una riduzione dei salari, va giudicata la *legittimità democratica del processo politico e istituzionale* che ha condotto alla sua approvazione (cosa diversa dal fatto che quella legge appaia – a noi osservatori esterni, o anche a qualcuno dei partecipanti – più o meno “giusta”). Un giudizio sulla legittimità democratica implica che sia valutato se vi sia stato, o meno, e in che misura, un adeguato processo di deliberazione pubblica che abbia preceduto e accompagnato la decisione politico-giuridica; se tutte le possibili “ragioni” abbiano avuto modo di esprimersi o se alcune di esse siano state messe a tacere, ecc. Nel corso di questo processo, alcuni partecipanti possono introdurre discorsi *pragmatici* (per esempio: “la riduzione dei salari è *inefficace*, perché deprime la domanda, e quindi indebolisce gli obiettivi di crescita”),

⁵ «Suppose that the majority of factory workers, in open and democratic processes of deliberation, accepts the big reduction in salaries and so, implicitly, the growth of profits and the increase in inequalities. They accept a situation of inequality, if judged in terms of moral equality, but they do that in a condition of equality, intended as equality of access to deliberation. In these terms, the habermasian non-moral foundation of public deliberation is respected. But, if we are dissatisfied with this outcome of the deliberation, what could we say from the point of view of this theory? We must remember that the four conditions of rational communication exposed by Habermas are aimed at excluding internal and external constraints to the free and equal participation in discourse. [...] In our example, we could say that the workers accept low salaries because of fear of dismissals, unemployment and so on. These could be described as external constraints to communication: the workers would judge as just high salaries, but accept low salaries because they are obliged by contingent factors, which operate on their consciences as external forces, not as convincing arguments».

o discorsi *etico-politici* (“una diseguale distribuzione della ricchezza mette in pericolo la coesione sociale della nostra comunità”), o discorsi *morali* (“non è giusta, perché...”, per esempio, “*accentua le diseguaglianze...*”: “*cosa fareste voi al nostro posto: vi sembrerebbe giusto?*”), e possono cercare tutte le “buone ragioni” per opporsi a un determinato esito o promuoverne un altro. L’esito del processo politico nasce dal combinarsi di questi argomenti o dei controargomenti dei sostenitori dell’altra tesi, dal loro risultare più o meno persuasive, come pure dal peso di altre variabili, dall’intervento di risorse diseguali di potere e di influenza. Ma il paradigma teorico della teoria del discorso agisce qui come *criterio interpretativo e ricostruttivo* nei confronti dell’insieme dei “discorsi reali”, permette di valutare la correttezza procedurale del processo, e permette anche di cogliere e criticare – in chiave controfattuale – l’assenza dei requisiti necessari a definire come pienamente democratico e legittimo il processo che ha condotto a una data decisione *politica e giuridica*⁶.

B) Diverso il caso – che ci sembra adombrato nell’esempio di Piras – di una *trattativa tra le parti* in cui pesano le condizioni asimmetriche delle risorse negoziali dei partecipanti. Se – per esempio – il padronato *impone* una riduzione dei salari, siamo evidentemente su un terreno in cui agisce una razionalità *strategica*, in cui pesano i *rapporti di forza*: in questo caso, non c’è quella che Habermas definisce come una «trattativa proceduralmente regolata» (2013, 186-188), da cui *possono* (forse) derivare risultati *equi*. È importante sottolineare come Habermas, nel definire la natura di queste trattative, metta in luce anche la loro natura discorsiva e la possibilità che questa abbia anche una dimensione *morale*: è ciò che accade quando si discute preliminarmente su quale sia la procedura negoziale più “giusta”⁷. Si consideri, per esempio, il caso in cui la reazione sindacale si proponga innanzitutto di aprire (o “imporre”, come solitamente si dice) *un tavolo negoziale*, per cercare di avviare una trattativa con cui il conflitto possa essere in qualche modo regolato: accade, in questi frangenti, che ci si possa appellare anche a una

⁶ Habermas ha “usato” questo modello teorico per analizzare e giudicare uno dei più clamorosi conflitti politici sviluppatosi in Germania negli ultimi anni: il caso della nuova stazione di Stoccarda (Habermas 2010). Ho ricostruito altrove questa vicenda, e le posizioni che ha assunto Habermas (Florida 2012).

⁷ Chi ha una qualche dimestichezza con le pratiche partecipative e deliberative che cominciano oggi a essere più diffuse, sa bene che molto spesso la discussione inizia, o si incaglia, intorno a questo interrogativo: “ma è *giusto* procedere così?”.

argomentazione morale, all'idea cioè che è *giusto* trattare, e non imporre decisioni unilaterali. In questi casi si può affermare, nel discorso pubblico, un appello a una dimensione *normativa*, che non è però un impotente appello al dover-essere o a un astratto standard morale di giustizia: questi *discorsi possono esercitare un potere comunicativo e quindi esercitare una qualche influenza reale*. Quante volte – almeno in passato – le parti padronali sono state *costrette* a una trattativa da una capacità di mobilitazione sindacale che ha pesato, più in generale, nell'orientare a proprio favore la sfera pubblica?

Naturalmente, nella realtà, può accadere che un conflitto sia affrontato in modo “discorsivo”, come può anche non accadere, e Habermas non manca di ricordarlo: può accadere che «le preferenze in competizione esprimono contrasti d'interesse che non sono appianabili a livello di discorso» (2013, 181). E già nelle conclusioni di *Etica del discorso* (1985, 117), si leggeva: «i discorsi pratici, al pari di tutte le argomentazioni, assomigliano a isole minacciate da inondazioni nel mare di una prassi, nel quale non domina affatto il modello della composizione consensuale dei conflitti». Nei casi in cui *non si giunga* a una prassi discorsiva, o a una procedura democratica propriamente deliberativa, la soluzione del conflitto viene affidata *solo* ai *rapporti di forza*, attraverso procedure *aggregative*, o su un terreno puramente *antagonistico*, o in casi estremi in modo *coercitivo*, anche attraverso l'uso (o la minaccia dell'uso) della violenza (o, potremmo anche dire, attraverso la forza “cieca” e impersonale dei meccanismi “sistemic”). Un possibile *fallimento dei discorsi* è sempre incombente, e lascia aperta la via al puro manifestarsi delle “pretese di potere” che riescono ad affermarsi come fattualmente *valide*, senza perciò essere *legittime*. Ma anche in questo caso, il paradigma della teoria del discorso *funziona*, permette cioè di cogliere e interpretare i processi reali, di valutare e discernere la commistione empirica tra le diverse logiche di azione. Il Principio D, nella formulazione che ne propone Habermas, non si pone quindi come un *ideale* a cui una realtà ritorta dovrebbe conformarsi – un “ideale” per sua stessa natura destinato a non “realizzarsi” mai compiutamente, e quindi alla fin fine “inutile” – ma come la formalizzazione (a un alto livello di astrazione) di un principio normativo che agisce *fattualmente*, che agisce cioè, o può agire, *all'interno* delle pratiche sociali, e che può essere assunto anche in chiave critica e ricostruttiva. Un principio normativo *immanente* alle pratiche e ai discorsi “reali”, non un modello regolativo (per definizione, mai compiutamente attingibile) e non una “concezione comprensiva” (nel senso rawlsiano del termine).

4. TRASCENDENTALE, NON METAFISICA

Se andiamo a rileggere le pagine che, in *Fatti e norme*, precedono e seguono la nota formulazione che Habermas propone del Principio D («Sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali»; 2013, 125), risalta la cura con cui Habermas sottolinea l'alto *livello di astrazione* di questo principio.

In particolare, nel § 3.2.1 di *Fatti e norme* (2013, 122-129), intitolato *Norme morali e norme giuridiche: la complementarità di diritto positivo e morale di ragione* (al cui interno troviamo quella formulazione del Principio D), l'obiettivo era appunto di «illustrare il rapporto che esiste tra “diritto” e “morale”»:

La mia tesi” – scrive Habermas – è che le norme giuridiche e le norme morali – dopo essersi staccate dalla eticità tradizionale ed essersi simultaneamente differenziate sul piano della fondazione postmetafisica – si siano sviluppate in parallelo come due tipi di norme: diverse epperò complementari. Perciò il concetto di “ragion pratica” (il concetto di “autonomia”) andrà pensato in maniera tanto astratta da poter assumere figura specificamente diversa in riferimento ora al primo ora al secondo tipo di norme: principio morale in un caso, principio democratico nell'altro.

Bisogna evitare, si aggiunge subito dopo, di «restringere in una prospettiva esclusivamente morale il concetto di ragion pratica e di autonomia». A ciò Habermas faceva seguire un'analisi della posizione di Kant (ivi, 123): una costruzione, quella kantiana, che poggia sulla convinzione – platonica – che l'ordinamento giuridico serva a rispecchiare (e a concretizzare) nel mondo fenomenico l'ordinamento intellegibile di un “regno dei fini”. Ma anche prescindendo dalle ipotesi metafisiche di Kant, il semplice sdoppiarsi del diritto in “diritto naturale” e in “diritto positivo” tradisce un'eredità platonica, vale a dire l'intuizione che l'ideale comunità dei soggetti moralmente responsabili [...] entri, attraverso il medium giuridico, nei confini del tempo storico e dello spazio sociale, assumendo, come comunità giuridica, una concreta e localizzata figura spazio-temporale. Questa intuizione non è del tutto sbagliata, dal momento che – *per essere legittimo, un ordinamento giuridico non deve contraddire principi morali. Il diritto positivo porta sempre in sé un insopprimibile riferimento alla morale* (2013, 123-124)⁸:

⁸ Il testo originale di Habermas dice: «eine Rechtsordnung kann nur legitim sein, wenn sie moralischen Grundsätzen nicht widerspricht»: «un ordinamento giuridico può essere legittimo solo se esso *non contraddice* principi morali».

Le parole in corsivo sono riprese da Piras come segno della contraddittorietà della posizione di Habermas, poiché mostrerebbero comunque l'assunzione di un fondamento *morale* degli stessi ordinamenti giuridici. Ma, alle parole citate, Habermas fa seguire queste altre considerazioni:

questo riferimento alla morale non deve indurci a subordinare il diritto alla morale nel senso di una gerarchia delle norme. L'idea di una "gerarchia delle fonti" appartiene al mondo del diritto premoderno. Piuttosto, la morale autonoma da un lato e il diritto positivo (sempre bisognoso di fondazione) dall'altro, si collocano tra loro in un rapporto di complementarità.

Come intendere questi passaggi di Habermas? Habermas parla qui della *genes* del rapporto tra diritto e morale, parla di un *processo storico* di "differenziazione" e di "sdoppiamento" del diritto e della morale, e della loro "complementarità": morale autonoma e diritto positivo «si sono simultaneamente sviluppati per differenziazione da quell'*ethos* sociale complessivo in cui ancora si intrecciavano tra loro diritto tradizionale ed etica convenzionale. [...] Sul piano del sapere culturale, le questioni giuridiche si separarono da quelle morali e da quelle etiche» (ivi, 124). E dunque, quando Habermas scrive come non fosse "del tutto sbagliata" l'"intuizione" kantiana – secondo cui un ordinamento giuridico (si intende, "positivo") "non contraddice" i principi morali – intende riferirsi – almeno questa è l'interpretazione che qui propongo – al processo che, nei termini proposti da Frank Michelman, possiamo definire "jusgenerativo": un processo, cioè, di *generazione e produzione* del diritto e dei suoi paradigmi normativi, che *nasce anche dai discorsi morali* che una comunità giuridica, nel suo processo di autodeterminazione, non può non svolgere e sviluppare. I principi morali che si esprimono nel corso di questo processo non *fondano* un ordinamento giuridico: *entrano nel processo discorsivo di produzione di un diritto positivo*. Non vi è alcuna "gerarchia", né un qualche "rispecchiamento" della morale nel diritto. Il processo di differenziazione – che spezza la precedente fusione di diritto, morale ed eticità – è

⁹ Frank Michelman, e il suo "liberalismo repubblicano", sono un essenziale interlocutore di Habermas: come si legge nella *Replica* al convegno della *Cardozo Law School* (1997, 25), «non è un caso che Frank Michelman sia uno dei tre o quattro autori contemporanei da me più frequentemente citati. Dai suoi lavori ho imparato moltissime cose sulla politica deliberativa, e proprio la lettura dei suoi scritti mi ha incoraggiato ad applicare il principio discorsivo anche al diritto e alla produzione giuridica».

irreversibile. In tale quadro, il Principio D è un principio che enuclea la sostanza normativa che può essere colta nei principi di autonomia morale e autonomia civica, così come essi si sono storicamente costruiti nel passaggio a un'epoca "postconvenzionale". Ma, evidentemente, non si può, per così dire, "risalire la corrente", ignorare i processi di differenziazione tra diritto e morale che si sono prodotti, e pensare di "applicare" il Principio D come una sorta di ideale regolativo per le nostre democrazie, o leggerlo come un loro possibile, immediato "fondamento". Il Principio D è un principio *immanente* al costituirsi del diritto e della morale nelle nostre società postconvenzionali e al loro differenziarsi, indica la tensione intrinseca tra legalità e legittimazione, tra validità fattuale e validità normativa, e può agire come paradigma critico nel giudizio che esprimiamo sui discorsi e i processi "reali".

Non possiamo qui proseguire la discussione su questo punto, né analizzare in dettaglio gli altri passaggi di Habermas in cui Piras (2016, 71) coglie elementi di contraddittorietà. Vorremmo piuttosto soffermarci su alcune considerazioni di carattere più generale relative allo *status* teorico del Principio D. In particolare, ci sembra essenziale mettere a fuoco un carattere essenziale del progetto di Habermas, ossia il ruolo che svolge una strategia di fondazione *pragmatico-trascendentale* delle sue categorie teoriche (di contro ad una tradizionale fondazione *filosofica*, ancora prigioniera di una "filosofia del soggetto", che non si sia misurata con la condizione "post-metafisica" del pensiero contemporaneo).

Nel 2011, Habermas, rievocando la celebre discussione che ebbe con Rawls nel 1995, sulle pagine del *Journal of Philosophy*¹⁰, sottolineava un pun-

¹⁰ Il primo intervento di Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism" (tr. it. all'interno della raccolta *L'inclusione dell'altro*, ed. it. 1998), nasce da un invito del *Journal of Philosophy* e fu pubblicato sul vol. 92, n. 3 (marzo 1995) della rivista. La replica di Rawls ("Political Liberalism: Reply to Habermas") è stata poi inclusa nelle edizioni ampliate di *Liberalismo politico* (tr. it. 2012). Un successivo saggio di Habermas dedicato a Rawls (*Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*) fu anch'esso pubblicato all'interno della raccolta *L'inclusione dell'altro*. Habermas, quindi, non ha potuto tener conto del successivo saggio rawlsiano *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), né Rawls, in questo testo, ha potuto considerare le tesi di *Ragionevole contro vero*. Queste asimmetrie rendono più difficile l'analisi del dialogo e devono essere tenute ben presenti. Al dialogo del 1995 è dedicato un volume curato da Finlayson e Freyenhagen (2011). Lo stesso Habermas, nel suo contributo a questo volume, parla di una "irrimediabile asimmetria": «la sorte ha voluto che io sopravvivevo a John Rawls e questo mi mette in una posizione precaria, poiché

to molto rilevante: «quando venni rimproverato [da Rawls] di sviluppare una teoria “comprensiva”, nel senso rawlsiano della parola, non reagii subito con sufficiente prontezza in quanto pensavo a un equivoco» (Habermas 2015, 264). Habermas si riferisce qui a un passaggio della *Risposta* di Rawls:

la dottrina habermasiana, ritengo, appartiene alla logica nel senso ampio dato a questo termine da Hegel: si tratta di un'analisi filosofica dei presupposti del discorso razionale (della ragione teoretica e pratica) la quale include al proprio interno tutti gli elementi ritenuti sostanziali propri delle dottrine religiose e metafisiche. La logica habermasiana è metafisica nel senso seguente: presenta una ricostruzione di ciò che esiste. E ciò che esiste sono esseri umani che agiscono comunicativamente all'interno del loro mondo di vita (Rawls, 2012, 346).

Agli occhi di Rawls, quella di Habermas è una *dottrina comprensiva*, una dottrina filosofica a pieno titolo, che – come tale - entra nelle dispute filosofiche – *contro* altre dottrine metafisiche e “comprehensive”: non è una dottrina “non-metafisica”, nel senso che Rawls attribuisce a questi termini¹¹.

Ora, si può accogliere senz'altro il richiamo di Rawls alla presenza della lezione hegeliana nel pensiero di Habermas¹²; ma a noi sembra che abbia ragione

egli non può più continuare il dibattito *in persona*. Tuttavia, considerato lo spirito nobile e generoso di quest'uomo, a cui noi tutti guardiamo con riverenza, questa costellazione casuale svanisce nell'insignificanza. In ogni caso, nessuno può avere la parola finale in una “*unending conversation*” (Habermas 2015, 283).

¹¹ Mauro Piras (2016, 74-75) sembra accogliere senza riserve la posizione di Rawls. Riferendosi al Principio D, di cui parla Habermas, egli scrive: «Moreover, why should all citizens share principle D? If the answer is that they accept the theory of rational communication, we see that, of course, this is not possible: this theory is highly controversial, like every philosophical theory, and lies at the level of comprehensive doctrines». Ma, si può obiettare, il Principio D non è in alcun modo un principio che i cittadini possano o debbano “condividere” o “accettare” – questo problema non si pone nemmeno –, né lo statuto teorico che Habermas assegna a questa nozione consente di definirlo come espressione di una “dottrina comprensiva”.

¹² Una “presenza” hegeliana che Habermas stesso non ha certo sottaciuto, come accade, da ultimo, nelle parole della recentissima *Prefazione* che Habermas ha scritto per la nuova edizione italiana di *Fatti e norme*: «la teoria discorsiva del diritto, e dello Stato democratico di diritto, non vuole entrare affatto in concorrenza con la scienza politologica nella descrizione del processo politico. Tanto meno vuole essere una teoria normativa impegnata a disegnare, nello stile della “Politica” aristotelica, il quadro ideale di una “società bene

Habermas quando sottolinea il sostanziale equivoco in cui cadde Rawls. In particolare, ci sembra condivisibile l'osservazione di Joseph Heath, secondo cui a molti interpreti, e allo stesso Rawls, sfugge il senso con cui Habermas parla del «*weak transcendentalism*» della sua teoria del discorso (Heath 2011, 123). Non si possono comprendere le posizioni di Habermas se non si tiene fermo un dato: Habermas assume pienamente il senso della “svolta linguistica” e interagisce profondamente con la tradizione del pragmatismo filosofico¹³.

Il punto fondamentale può essere così riassunto: la “teoria del discorso” non nasce da una tradizionale strategia di fondazione *filosofica* di una “dottrina comprensiva”; Habermas muove da tutt'altra prospettiva: da una strategia di *ricostruzione pragmatico-trascendentale* dei “discorsi reali” e delle loro differenti logiche interne, delle loro regole argomentative e delle loro forme e articolazioni¹⁴.

Insomma, Habermas rimane fundamentalmente fedele all'idea di costruire una *teoria critica della società*. Del resto, basta considerare come *Teoria dell'agire comunicativo* sia tutta costruita attraverso un dialogo diretto con i classici della *teoria sociale* (Weber, innanzi tutto, e poi Marx, Durkheim, Parsons, Mead) e con gli sviluppi delle scienze umane e sociali contemporanee (l'antropologia e la psicologia evoluzionistiche, la linguistica, la teoria dei sistemi). Habermas si fa carico, fino in fondo, della condizione “postmetafisica” del pensiero contemporaneo: e alla filosofia assegna una “funzione vicaria e interpretativa”, come viene definita nel saggio di apertura di *Etica del discorso* (1985).

ordinata”. Piuttosto, essa vuole ricostruire razionalmente (*in termini hegeliani: portare al concetto*) la sostanza normativa *già presente* nelle costituzioni delle democrazie esistenti» (2013, ix, primo corsivo agg.).

¹³ Nell'introduzione alla raccolta di saggi *Verità e giustificazione* (“Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica” (1999, 3), Habermas ricostruisce il suo percorso: «per me la svolta linguistica non ha acquistato importanza in connessione con le questioni tradizionali della filosofia teoretica»; piuttosto, «la pragmatica linguistica [*Sprachpragmatik*] è servita alla formulazione di una teoria dell'agire comunicativo e della razionalità. È stata il fondamento di una teoria critica della società e ha aperto la strada alla concezione teoretico-discorsiva della morale, del diritto e della democrazia».

¹⁴ Sul senso del *sapere ricostruttivo*, cfr. Petrucciani 2000, 77-78: «per Habermas la ricostruzione dei presupposti di fondo che tutti i parlanti debbono condividere per potersi intendere e quella delle regole alle quali le loro interazioni discorsive debbono obbedire se vogliono funzionare, non è il compito di una scienza filosofica o di una filosofia prima (come in Apel), ma è l'oggetto di quella che Habermas chiama *rekonstruktive Wissenschaft...*».

Questa decisiva opzione sul modo stesso di considerare il lavoro del filosofo reca con sé alcune precise conseguenze sui termini stessi con cui concepire una “teoria discorsiva” del diritto e della democrazia. Il rifiuto di una tradizionale “filosofia del soggetto” porta Habermas a escludere ogni strategia tradizionalmente “fondazionalista”: ma egli non ripiega nemmeno su un approccio meramente “sociologico”. La riflessione *normativa* vi svolge un grande ruolo, ma muove da tutt’altre premesse. Il compito della teoria è quello di cogliere la dimensione normativa “fattualmente” operante nei processi di riproduzione e trasformazione sociale. Il compito di un sapere critico è quello di ricostruire le basi normative *immanenti* che agiscono dentro tali processi: un sapere e un agire *critico* non nascono dalla giustapposizione tra una “teoria ideale”, elaborata da un soggetto, e la realtà empirica, ma dalla individuazione delle *condizioni di possibilità* delle diverse forme dell’agire comunicativo e – nell’ambito della teoria del diritto e della democrazia – dalla ricostruzione delle condizioni di una possibile prassi di autodeterminazione¹⁵.

5. L’ETICA FILOSOFICA COME “UNA SPECIALE TEORIA DELL’ARGOMENTAZIONE”

Già alcuni passaggi di *Etica del discorso* facevano emergere con nettezza la distanza di Habermas da ogni strategia teorica che potesse essere pensata come una *fondazione morale* della democrazia. La filosofia, scrive Habermas nel primo dei quattro capitoli che compongono *Etica del discorso* (1985, 8-9) deve ritrarsi «dai problematici ruoli dell’assegnatore di posto [*Platzanweiser*] e del giudice», nei confronti delle scienze e delle sfere della cultura: «può – e deve – conservare la sua istanza razionale nelle più modeste funzioni di un “sostituto provvisorio” [*Platzhalter*] e di un interprete»¹⁶. Se ripercorriamo, in particolare, il terzo capitolo (*Etica del*

¹⁵ Sul nesso tra normatività e critica in Habermas, e sulla ricerca habermasiana delle *condizioni di possibilità di una critica sociale*, cfr. Gregoratto (2013, in particolare 84-108).

¹⁶ In un altro passaggio, Habermas aggiunge che questo ruolo di *Platzhalter* vale in particolare «per quelle teorie empiriche con forti pretese universalistiche» e «per quelle scienze che si servono del procedimento ricostruttivo e che si ricollegano al sapere pre-teoretico di soggetti capaci di giudicare, agire e parlare con competenza, e anche a sistemi di sapere culturali tradizionali, per chiarire i fondamenti presuntivamente universali della razionalità dell’esperienza e del giudizio linguistico, dell’azione e dell’intesa linguistica» (ivi, 19). Soprattutto dinanzi a questi casi, aggiunge Habermas, «possono riuscire assai utili quei *modi deboli della fondazione trascendentale e dialettica*, che sono in

discorso. Appunti per un programma di fondazione) questo rifiuto ad assegnare alla filosofia politica compiti “esterni” o “fondativi” risalta chiaramente.

L’“etica filosofica”, scrive Habermas, nelle condizioni del pensiero post-metafisico, «può assumere solo la forma di una speciale teoria dell’argomentazione» (*ibidem*) e «deve poter spiegare» dei “fenomeni” peculiari: ossia, «il valore prescrittivo (*Soll-geltung*) delle norme e le rivendicazioni di validità che noi eleviamo con azioni linguistiche riferite a norme». Dunque, possiamo intendere: l’“etica filosofica” si esercita nella ricostruzione della “logica interna” dei *fenomeni morali*, assume come proprio oggetto i *discorsi pratico-morali*, i discorsi “reali” che assumono questo carattere. Come Habermas aveva detto già in un testo del 1982, il punto di partenza non è un soggetto che elabora o propone una propria visione etica o morale, ma una peculiare «*social facticity*»: «la teoria dell’agire comunicativo incentra la sua attenzione sulla fattualità sociale di pretese di validità riconosciute [*on the social facticity of recognised validity-claims*]»¹⁷. E dentro questa “fattualità”, come una sorta di trama normativa immanente, agiscono le specifiche regole argomentative che caratterizzano i discorsi pratico-morali. È in questo senso, dunque, che l’etica filosofica assume la forma di una “*speciale teoria dell’argomentazione*”: un sa-

grado di sostenere ancora soltanto ipotesi di ricostruzione adatte a venir ulteriormente elaborate in contesti empirici. Esempi di un siffatto inserimento della filosofia nella cooperazione scientifica io li ho osservati dovunque i filosofi partecipano attivamente come collaboratori a una teoria della razionalità, senza avanzare pretese fondamentalistiche o addirittura assolutistiche e onnicomprensive, ma con la consapevolezza fallibilistica che quanto una volta la filosofia aveva presunto di poter fare da sola, ormai lo si può sperare soltanto da una riuscita composizione di frammenti teorici diversi» (ivi, 20) La strategia di Habermas, quindi, può essere definita come un “trascendentalismo *debole*” perché non considera necessaria o possibile una fondazione *ultima* dell’etica del discorso. Su questo, Habermas matura il proprio dissenso da Karl-Otto Apel (cfr. 1985, 50).

¹⁷ Questo brano è tratto dalla “Reply to my critics” di Habermas contenuto in uno dei volumi collettivi (1982) che segnarono la prima fase delle recezioni dell’opera di Habermas nel dibattito teorico americano: di fronte alle critiche che tendevano a leggere la “situazione discorsiva ideale” nei termini di un’*ideale politico* Habermas rispondeva in modo piuttosto risentito: «nulla mi irrita maggiormente dell’accusa – rivoltami in una gran varietà di versioni e nei più diversi contesti – che, poiché la teoria dell’agire comunicativo concentra la sua attenzione sulla fattualità sociale di pretese di validità riconosciute [*on the social facticity of recognised validity-claims*], essa propone, o almeno suggerisce, una utopica società razionalistica. Io non considero una società pienamente trasparente come un ideale, né desidero indicare un qualche altro *ideale*» (1982, 235).

pere ricostruttivo in grado di enucleare le condizioni pragmatico-trascendentali che guidano le pratiche linguistiche e cognitive di un agire comunicativo che si confronti con una “questione morale” o che chiami in gioco “un punto di vista morale”.

Il “Principio U”, *il principio di universalizzazione*, è la «regola argomentativa» (1985, 71) che regge i discorsi pratico-morali: è una regola che agisce all’interno di queste pratiche. E, qui, nota Habermas, non si può non ripartire da Kant: «tutte le etiche cognitivistiche prendono infatti le mosse da quella intuizione che Kant ha espresso nell’imperativo categorico». Al di là delle diverse formulazioni che lo stesso Kant ne ha dato, e alle interpretazioni cui ha dato luogo, aggiunge Habermas, rimane questo punto: «si può intendere l’imperativo categorico come un principio il quale richiede che *i modi di agire* e le *massime*, nonché gli *interessi* da essi considerati (e cioè incorporati nelle norme di azione) possano essere universalizzati» (*ibidem*). È questa *tensione universalizzante* che agisce nei discorsi morali: «L’intuizione che si esprime nell’idea della suscettibilità delle massime a essere universalizzate significa [...] che le norme valide devono *meritare* il riconoscimento da parte di *tutti* gli interessati» (ivi, 73). Ma con ciò si entra in una dimensione *intersoggettiva e comunicativa*: non basta il giudizio che singoli individui, nel loro foro interiore, possono formarsi sulle norme di azione da seguire: occorre assumere «*la prospettiva di tutti gli altri*» (*ibidem*).

Il principio di universalizzazione non è un principio morale posto nella forma del *dover-essere*: questa tensione universalistica è *in azione*, per così dire, ogni qualvolta i “discorsi reali” che si intrecciano in una dimensione comunicativa e intersoggettiva assumono i tratti di un discorso “morale”, quando cioè ci si chiede “cosa sia (più) giusto” fare e lo si discute con altri *partecipanti al discorso*. Questa dimensione comunicativa, pragmatica e linguistica, non può essere espunta dall’impianto teorico habermasiano. «Ho dato a (U) – precisa Habermas – una forma che esclude un’applicazione monologica di tale principio: esso regola soltanto argomentazioni fra diversi partecipanti e contiene perfino la prospettiva di argomentazioni da condurre realmente alle quali di volta in volta sono ammessi come partecipanti tutti gli interessati. Sotto questo rispetto, il nostro principio di universalizzazione si distingue dalla ben nota proposta di Rawls» (ivi, 74-75).

Da una parte, Habermas mostra come, in effetti, anche Rawls escluda una tradizionale “fondazione” filosofica della morale: «i teorici contemporanei della morale non propongono una fondazione del principio morale, ma si limitano, come per esempio si può vedere in base alla concezione dell’equilibrio riflessivo (*reflective equilibrium*) di Rawls, a ricostruire *ex post* il sapere preteoretico (ivi,

88)»¹⁸. Dall'altra parte, troviamo in queste pagine di Habermas la stessa critica al carattere "monologico" della "posizione originaria" rawlsiana, che Habermas riprenderà nel 1995, nel corso del suo dialogo diretto con Rawls:

al pari di Kant, anche Rawls operazionalizza la posizione dell'imparzialità in modo tale che ciascun singolo individuo possa intraprendere da solo il tentativo di giustificare le norme fondamentali. Il che vale anche per gli stessi filosofi morali. Di conseguenza, Rawls concepisce la parte materiale della sua ricerca, per esempio lo sviluppo del principio dell'utile medio, non già come un *contributo* di un partecipante all'argomentazione alla formazione discorsiva della volontà intorno alle istituzioni fondamentali di una società tardo capitalistica, bensì appunto come risultato di una "teoria della giustizia" per la quale egli è competente in qualità di esperto (1985, 75).

Insomma, una "teoria della giustizia" fondata e dedotta filosoficamente, alla maniera di Rawls, non può pretendere altro *status* se non quello di un *contributo* offerto alla discussione pubblica. Si può dire, tuttavia, che Rawls, nel suo passaggio a *Liberalismo politico*, nella stessa *Reply to Habermas* del 1995 e, infine, nel saggio del 1997 sul *Riesame dell'idea di ragione pubblica*, abbia accolto la sollecitazione critica proveniente da Habermas: attraverso l'idea di un «equilibrio riflessivo ampio e generale» [*general and wide reflective equilibrium*], e attraverso il modello dei *tre livelli della giustificazione pubblica*¹⁹, la *giustizia come equità* diviene una autonoma concezione *politica*, e *solo* politica, che entra nella discussione pubblica, candidandosi come una delle possibili risposte ai dilemmi del "pluralismo ragionevole". Questo approccio cambia totalmente la prospettiva: un «equilibrio riflessivo ampio e generale», nella prospettiva di Rawls, indica ora il formarsi di giudizi che escono dalla dimensione individuale (all'interno della quale cercare una coerenza tra i *propri* giudizi e i *propri* principi) e implicano invece un dialogo e un confronto *pubblico* con *altri* principi e giudizi, e con le loro "buone ragioni". E così pure per Habermas:

entrando in un'argomentazione morale, i soggetti partecipanti proseguono il loro agire comunicativo, assumendo un atteggiamento riflessivo, allo scopo di ristabilire un consenso interrotto. Le argomentazioni morali servono dunque alla composizione consensuale di conflitti d'azione. Nella sfera delle interazioni guidate da

¹⁸ Si veda, in particolare, Rawls (2009, 40-41).

¹⁹ Rawls 2012, 352-355. Su questo tema, Florida 2017, 303-306.

norme i conflitti nascono direttamente dall'interruzione di un accordo normativo. La riparazione può quindi consistere soltanto nell'assicurare riconoscimento intersoggettivo a una pretesa di validità prima contestata e poi sproblematizzata, o a un'altra che le viene sostituita. Questo genere di accordo esprime una *volontà comune*. Ma se le argomentazioni morali devono produrre un accordo di questo genere, allora non basta che un singolo individuo rifletta se può consentire a una norma. Non basta neppure che tutti i singoli individui, ma ciascuno per sé, compiano questa riflessione, per poi far registrare i loro voti. Si richiede piuttosto un'argomentazione "reale", cui prendano parte in cooperazione tutti gli interessati. Soltanto un processo di intesa intersoggettiva può condurre a un accordo di natura riflessiva: soltanto allora i soggetti partecipanti possono sapere di essersi convinti in comune di qualche cosa (1985, 75-76).

Una riflessione così impostata sfugge ai canoni di un'etica filosofica pensata entro il quadro di una "filosofia del soggetto": il filosofo non può più presumere di *costruire* una propria idea di ciò che è giusto o buono; o presumere di *fondare* una specifica visione etica o morale; o meglio, può sempre farlo, ma ridimensionando, per così dire, le proprie pretese. Ciò che egli propone diviene, o può essere solo considerata come, una proposta che entra nella sfera di un dialogo pubblico, e che si misura con altre visioni e altri "punti di vista". Il lavoro filosofico si svolge, propriamente, su un altro piano: quello della *ricostruzione critica delle logiche argomentative* che si esplicano nei discorsi "reali" e nei reali conflitti pratico-morali.

E dunque: l'etica del discorso è un sapere *ricostruttivo* perché muove dalle pratiche reali e dalle forme di sapere preteoretico, dai *discorsi reali* che i partecipanti conducono nelle loro interazioni comunicative. Ed è un sapere da concepire in modo *trascendental-pragmatico: trascendentale*, in quanto ricostruisce le *condizioni di possibilità* dell'agire comunicativo; *pragmatico*, in quanto non presume di attingere ai fondamenti costitutivi dell'essere, ma ricostruisce le logiche *dell'azione e del linguaggio*.

6. LE "BASI DELLA DEMOCRAZIA": INTEGRALMENTE PROCEDURALI (HABERMAS) E "AUTONOMAMENTE POLITICHE" (RAWLS)

Nell'*Introduzione* di Rawls all'edizione *paperback* del 1995 di *Liberalismo politico*, Rawls sottolinea le *idee nuove* che egli introduceva rispetto all'opera precedente. *Una teoria della giustizia* è vista ora come l'esposizione e la giusti-

ficazione di una *concezione comprensiva della giustizia*, laddove il problema cui *Liberalismo politico* intendeva rispondere si poneva su tutt'altro piano: come è possibile che cittadini liberi e uguali, in una società liberale e democratica, riescano a produrre eque forme di cooperazione sociale, pur muovendo da visioni religiose, filosofiche o morali, radicalmente differenti? In sostanza, *Una teoria della giustizia* presentava una *delle possibili risposte* – quella che Rawls offriva al confronto filosofico (e *al dibattito pubblico*) intorno alle questioni fondamentali di una comunità politica; ma la teoria della giustizia come equità – affermava ora Rawls – restava anch'essa, come tale, una “dottrina comprensiva”, in quanto fondata *sulla concezione kantiana dell'autonomia morale degli individui* – una concezione filosofica su cui è tutt'altro che scontato che possano convergere altre visioni comprensive. E dunque rimaneva aperto il problema dei termini con cui questa visione, e con essa molte altre – espressione di un “pluralismo ragionevole” – potessero trovare modo di concorrere alla costruzione di una società democratica, stabile e giusta.

Molte posizioni che ricercano una qualche “base morale” per la democrazia possono essere valutate alla luce di queste parole di Rawls: esprimono una concezione dell'autonomia degli individui, della loro pari dignità morale, che certamente si è rivelata essere storicamente – e certamente continua a “candidarsi”, oggi – come una concezione non solo “nobile”, ma anche credibile e convincente, delle basi su cui può fondarsi un ragionevole ordine democratico. Ma è una concezione che può solo essere proposta al dibattito pubblico: non c'è alcun bisogno di assumerla come il “fondamento” delle nostre democrazie. Possiamo ritenere sufficienti, e niente affatto deboli o riduttive, le basi integralmente procedurali (per Habermas) o autonomamente (*free-standing*) “politiche” (per Rawls), su cui si costruisce uno Stato democratico di diritto.

Habermas fonda la sua teoria democratica su un *doppio registro* (il senso più profondo del cosiddetto modello del “doppio binario”): la legittimità democratica si fonda sulle procedure con cui si costruisce una legittimazione democratica e istituzionale delle decisioni politiche, ma si fonda anche su una legittimazione *discorsiva*, la cui “forza legittimante” è tanto più forte, quanto più inclusivo e democratico si rivela il processo “deliberativo” che accompagna e precede quella decisione. Il “potere comunicativo” può *conferire*, ma anche *sottrarre*, legittimità alle decisioni istituzionali; ed è uno schema teorico, critico e interpretativo, quello di Habermas – non un “modello ideale”. Come tale, inoltre, non è uno schema dicotomico, ma delinea un *continuum*: nelle diverse situazioni “reali”, si può valutare il diverso *grado* di inclusività e legittimazio-

ne del processo, così come si può constatare criticamente il prevalere di altre “logiche” strategiche e/o sistemiche, o il vario combinarsi di una razionalità comunicativa e di una razionalità strategica. Se si imposta così la questione della legittimazione democratica e discorsiva delle decisioni politiche, non occorrono *standard morali esterni*, o standard di altro tipo, per giudicare gli esiti di un processo decisionale: sono *gli attori, in quanto partecipanti*, che possono esercitare e far valere il loro giudizio morale nel corso del processo stesso, o alla fine del processo, e possono impegnarsi per farne apprezzare il valore e farlo riconoscere dagli altri. E, in tal modo, possono rendere reversibili anche quegli esiti che giudicano negativamente. I giudizi morali entrano – o possono entrare, quando la materia lo richieda – nel processo di formazione delle opinioni e delle volontà: ma non è un giudizio morale, *in quanto tale*, che potrà mai *fondare* la legittimità degli esiti di un processo. Nei discorsi “reali” la rivendicazione argomentativa di una norma e la formulazione di un giudizio morale *entrano*, o possono entrare, nella trama di interazioni discorsive che costruisce, o sottrae, legittimazione democratica: ed entrano con particolare forza, laddove si tratta di affermare idee o soluzioni che *aspirano* a una loro “generalizzabilità”, e che risultano, o possono risultare, *persuasive* proprio in quanto si appellano a principi che possono essere validi *per tutti*²⁰.

Lo spazio della “politica deliberativa”, scrive Habermas, non può più essere quello di un “discorso etico di grande formato”, né quello di un’«eticità sostanziale che, nella controversia discorsiva, tiene preliminarmente insieme tutti i cittadini». Nelle condizioni del nostro tempo, in cui la politica è stretta tra un diffuso *bargaining* tra interessi in conflitto, da una parte, e una assai problematica universalizzazione morale dei valori, dall’altra, «il procedimento democratico dovrà fondarsi su se stesso, senza poter trarre forza di legittimazione da un *preliminare* consenso etico della comunità. *Il processo democratico*

²⁰ Possiamo ricordare le parole con cui Habermas, in un commento su alcune analisi empiriche di processi e *setting* deliberativi, ha sottolineato ancora una volta «il carattere *ricostruttivo* di ogni analisi empirica che sia guidata dal Discorso, come lo intendo io». E aggiungeva: «si potrebbe pensare che il “discorso razionale” sia un tipo di “ideale” filosofico riconducibile a ciò che Rawls definisce una “teoria ideale”. Non è questo il modo con cui intendo questo termine. La concezione del discorso razionale risulta dalla *ricostruzione* di una pratica effettiva e cattura proprio quegli aspetti pragmatici di un *setting* comunicativo che ciascuno tacitamente presuppone ogni qualvolta entra seriamente in un’argomentazione, al fine di controllare una pretesa problematica di validità» (2005, 385).

deve, in altre parole, cercarsi una giustificazione indipendente» [ivi, 320, corsivo mio]. E, possiamo aggiungere, deve poterlo fare in modo indipendente anche da una qualche visione morale – senza che ciò implichi, in alcun modo, come abbiamo visto, che i “discorsi morali” non possano entrare pienamente in gioco, con la loro “forza legittimante”, con il potere comunicativo che sono capaci di esprimere, nei processi di costruzione delle opinioni e delle volontà politiche dei cittadini.

7. CONCLUSIONI

Si possono comprendere le ragioni di disagio e insoddisfazione nei confronti di una visione della democrazia che si limiti ad affermarne la natura *integralmente* procedurale: come è possibile confidare in una tale visione, se la procedura, in sé, nulla può garantire sui suoi possibili esiti “ingiusti”?

Nel caso delle concezioni epistemiche della democrazia si cerca una risposta puntando sulla necessità di una giustificazione della democrazia che assuma un qualche standard esterno di validità epistemica: si cerca di dimostrare come una procedura democratica *possa, o debba*, approdare a esiti che, in qualche modo, si rivelino “corretti” o possano essere definiti come “buone” decisioni. Nel caso di quelle concezioni della democrazia che ricercano per essa delle “basi morali”, questo standard esterno di validità è individuato nell’assunzione di determinate *premesse morali*: senza essere radicate in un qualche contenuto morale, e in particolare nell’idea dell’*eguale dignità morale* degli individui, le procedure democratiche rischiano di rivelarsi fragili, esposte alle più varie distorsioni: al rischio che «*anything goes*», come scrive Piras (2016, 75).

Ma nell’un caso e nell’altro, l’“ansia” di ancorarsi a un qualche “fondamento” rischia di rivelarsi una cattiva consigliera: che tipo di *rightness* può essere mai assunta come esito di una procedura democratica? Quale “autorità epistemica” potrà mai fissare gli standard della “correttezza” di una decisione? O, per altro verso, quale “punto di vista morale” può assurgere al ruolo di indiscusso metro di giudizio sulla “giustizia” di una decisione?

Occorre prendere atto che non vi sono facili “cinture protettive” circa gli esiti “ingiusti” o “sbagliati” di una procedura democratica: non crediamo sia possibile abbandonare una concezione *procedurale* della democrazia e insieme una *dimensione normativa* che può essere considerata solo come *immanente*

alla procedura stessa. Insomma, per quanto poco “eroica”, o rischiosa, possa sembrare una visione della democrazia che si fondi solo sulla legittimità delle sue procedure, forse non vi è modo di trovare alternative più convincenti.

BIBLIOGRAFIA

- Aboulafia M., Bookman M. e Kemp C. (2002), a cura di, *Habermas and Pragmatism*, London, Routledge
- Bernstein R.J. (2010), *The Pragmatic Turn*, Malden (Ma) - London, Polity Press
- Estlund D. (2008), *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press
- Finlayson J.G. e Freyenhagen F. (2011), a cura di, *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York - London, Routledge
- Floridia A. (2012), *La democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*, Roma, Carocci
- (2017), *Un'idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*, Bologna, il Mulino
- Gregoratto F. (2013), *Il doppio volto della comunicazione. Normatività, dominio e critica nell'opera di Jürgen Habermas*, Milano, Mimesis
- Habermas J. (1982), *Reply to my critics*, in J.B. Thompson e D. Held, a cura di, *Habermas. Critical Debates*, London - Basingstoke, Macmillan, pp. 219-283
- (1985), *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza; ed. or. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983
- (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G.E. Rusconi, tr. di P. Rinaudo, 2 voll., Bologna, il Mulino; ed. or. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981
- (1994), *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in *Teoria della morale*, a cura di V.E. Tota, Roma-Bari, Laterza, pp. 103-122; ed. or. *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, Howison-Lecture, Berkeley, University of California, 7 September 1988 pubblicata in J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, pp. 100-118
- (1997), *Replica al convegno della Cardozo Law School*, in J. Habermas, *Solidarietà tra estranei. Interventi su “Fatti e norme”*, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e associati, 1997, pp. 17-111; ed. or. *Reply to Symposium Participants*, Benjamin N. Cardozo School of Law, in *Cardozo Law Review*, 17, pp. 1477-1577, 1995-1996
- (1998), *Riconciliazione attraverso l'uso pubblico della ragione*, in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, pp. 63-87; ed. or. “Reconciliation

- Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n. 3, pp. 109-131, 1995; rip. in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996.
- (1998), tr. it. *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, pp. 88-115; ed. or. "Vernünftig" versus "wahr" - oder die Moral der Weltbilder, in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996
 - (2001), *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, tr. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza; ed. or. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999
 - (2002) *Postscript: some concluding remarks*, in M. Aboulafia, M. Bookman e C. Kemp (a cura di), *Habermas and Pragmatism*, London, Routledge, pp. 223-233
 - (2005) "Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics", *Acta Politica*, vol. 40, n. 3, pp. 187-194
 - (2010), "La Germania che ha paura di se stessa", *La Repubblica*, 30 ottobre 2010
 - (2013), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it. di L. Ceppa, Roma-Bari, Laterza, (nuova edizione rivista; 1a ed. it. 1996, Milano, Guerini e associati; ed. or. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurtheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992
 - (2015), *Il liberalismo politico di Rawls. Una replica per continuare il discorso*, in J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, tr. it. di L. Ceppa, Roma-Bari, Laterza, pp. 256-285; ed. or. *Reply to My Critics*, in J.G. Finlayson e F. Freyenhagen, a cura di, *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York - London, Routledge, 2011, pp. 283-304
- Heath J. (2011), *Justice: Transcendental not Metaphysical*, in J.G. Finlayson e F. Freyenhagen, a cura di, *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York - London, Routledge, pp. 117-134
- Landemore H. [2013] *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press
- Landemore E. e Elster J. (2012), a cura di, *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press
- Ottonelli V. (2012), *I principi procedurali della democrazia*, Bologna, il Mulino
- Palumbo A. (2011), *La democrazia deliberativa dalla svolta epistemica all'inversione democratica*, in A. Ferrara, a cura di, *La politica fra verità e immaginazione*, Milano, Mimesis
- Pazé V. (2012), "Partecipazione, deliberazione e bene comune", *Ragion pratica*, n. 39, pp. 1-19
- Petrucciani S. (2000), *Introduzione ad Habermas*, Roma-Bari, Laterza

- Piras M. (2016), "The basis of liberal democracy: Political not moral? Some critical remarks on Habermas's Principle D", *Biblioteca della libertà*, anno LI, n. 216, nuova serie, pp. 69-82
- Rawls J. (1995), "Political Liberalism: Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n. 3, pp. 132-180; tr. it. in *Liberalismo politico*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 340-399
- (2009), *Una teoria della giustizia*, cura e revisione di S. Maffettone, tr. it. di U. Santini, Milano, Feltrinelli; ed. or. *Theory of Justice*, Cambridge (Ma), The Belknap Press of Harvard University Press, 1971
- (2012), *Liberalismo politico*, nuova edizione ampliata, Torino, Einaudi; ed. or. *Political Liberalism* [3° ed.], New York, Columbia University Press, 2005
- Urbinati N. (2014), *Democracy Disfigured. Opinion, Truth, and the People*, Cambridge (Ma) - London, Harvard University Press; tr. it. *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Milano, Università Bocconi, 2014