

# Habermas e le radici prelinguistiche della solidarietà: il nucleo durkheimiano della teoria dell'agire comunicativo<sup>1</sup>

*Massimo Rosati*

In *Teoria dell'agire comunicativo* (da qui in avanti *TAC*) Habermas rende omaggio a Talcott Parsons forse più che a qualsiasi altro autore. Al sociologo americano, con il quale pure ingaggia una serrata battaglia ed al quale dedica, criticamente, quasi tutto il secondo volume di *TAC*, riconosce di aver elaborato una teoria della società la cui complessità non ha pari nel panorama sociologico, al punto che qualsiasi altra prospettiva, che pretenda per sé attenzione, non può non passare attraverso il confronto con Parsons. Nelle stesse pagine, Habermas fa notare come Parsons tornò costantemente nel corso della sua vita a Weber, Durkheim, Freud, ma anche Marx e Mead, poiché essi costituiscono per lui una sorta di «strumento di autocontrollo» (Habermas 1986: 811-812). Credo che lo stesso valga per il rapporto che Habermas intrattiene con le principali figure della teoria sociale con cui si confronta: Parsons, quindi, ma anche Weber (che rappresenta quasi l'altra metà di *TAC*), Mead, l'autore che più di tutti secondo Habermas colse i limiti della filosofia della coscienza, e Durkheim. Sul confronto con quest'ultimo, in particolare, vorrei concentrarmi nella prima parte di questo intervento, poiché credo, al di là della correttezza con cui Habermas interpreta il sociologo francese (che come sempre lascia molti dubbi su singoli passaggi, dato il carattere 'strumentale' delle ricostruzioni habermasiane), quel che Habermas vuol far dire a Durkheim, o quello che effettivamente Durkheim dice e che Habermas registra inglobandolo nel proprio impianto, ci dice qualcosa di importante del pensiero habermasiano. In particolare, sosterrò che al cuore della teoria dell'agire comunicativo c'è un nucleo durkheimiano che ne spiega molte delle ambiguità, e che dà anche conto delle ambiguità che troviamo ancora in *Fatti e norme*, come vedremo nella seconda parte del presente intervento; un cuore

<sup>1</sup> Una versione precedente di questo saggio è stata pubblicata nel 1999 come Working Paper della Sezione sociologica del Dipartimento 'Istituzioni e Società' dell'Università degli Studi di Perugia.

durkheimiano che indica anche il senso in cui, a mio avviso, Habermas è, al fondo, teorico della società nel solco della migliore tradizione sociologica; e, d'altra parte, proverò anche a difendere l'idea secondo cui Habermas non solo è, controintuitivamente se stiamo all'immagine convenzionale dell'autore razionalista, formalista e chiuso all'interno del cerchio magico del linguaggio, profondamente debitore nei confronti di Durkheim, ma al tempo stesso che Habermas 'urbanizza' alcuni tratti del pensiero di quest'ultimo. Userò come lente per focalizzare questi due punti del rapporto Habermas-Durkheim il discorso habermasiano sulla solidarietà.

## I

In *TAC* Habermas affronta Durkheim nel contesto dell'analisi del mutamento di paradigma, nella teoria sociale, dalla filosofia della coscienza al paradigma comunicativo. Laddove egli riconosce a Mead di aver individuato per primo la centralità dell'interazione linguistica nei processi di sviluppo ontogenetico, a Durkheim attribuisce l'importanza di aver colto la centralità del momento linguistico all'interno dei processi di sviluppo filogenetico. Nel primo caso, come nel secondo, non senza ambiguità. In particolare, nel caso di Durkheim, il limite non valicato sarebbe dato proprio dalla mancata analisi della componente linguistica produttrice dell'intersoggettività incarnata a livello prelinguistico dal simbolismo religioso. Vorrei seguire però l'analisi habermasiana del pensiero durkheimiano più da vicino, attraverso due tappe.

\* \* \*

La prima tappa comincia con l'individuazione del problema del fondamento normativo della morale quale nucleo della ricerca intellettuale di Durkheim, e termina con il riconoscimento del simbolismo religioso ritualmente prodotto quale fondamento della semantica sacrale, nel frattempo venutasi a costituire nel pensiero durkheimiano quale fonte dell'autorità morale. Il discorso di Durkheim è noto, e non c'è dunque bisogno di richiamarlo. Il punto che mi interessa, in questo contesto, è il modo in cui ad esso si rapporta Habermas. Egli infatti, dopo aver seguito i passaggi attraverso i quali Durkheim arriva all'analisi del rito e del simbolismo religioso, ne trae la conclusione secondo cui il simbolismo religioso può essere inteso come «forma specifica d'interazione mediata simbolicamente», come la radice prelinguistica di un consenso normativo che attraverso il rito è costantemente riprodotto, e dunque anche come la radice prelinguistica di una «comunione attuata mediante la comu-

nicazione» (*ivi*: 616-617). Inoltre, Habermas ricava dall'analisi del sacro e del rito condotta da Durkheim nelle *Forme elementari della vita religiosa*, la convinzione secondo cui ora Durkheim, a differenza di fasi precedenti del suo pensiero, modifica la propria concezione della coscienza collettiva: essa non coincide più con la totalità delle concezioni socialmente imposte e condivise dai membri di una società, non si riferisce più ai contenuti delle credenze, quanto all'identità di un gruppo «istituita e rinnovata mediante l'identificazione comune con il sacro». L'identità collettiva, scrive Habermas,

si costituisce sotto forma di un consenso normativo. Non può trattarsi però di un consenso *conseguito*, poiché l'identità degli appartenenti si crea originariamente insieme con l'identità del gruppo. Ciò che rende il singolo una persona, è appunto ciò in cui egli concorda con tutti gli altri componenti del suo gruppo sociale. Per usare le parole di Mead, è il Me che rappresenta l'autorità dell'Altro generalizzato nell'adulto socializzato (*ivi*: 618).

La citazione non vale a sottolineare la concordanza, su questo punto, di Habermas con Durkheim, perché è anzi proprio sulla distinzione tra il Me e l'Io che Habermas 'urbanizza' Durkheim, quanto il fatto che qui Habermas usa Durkheim per colmare la lacuna lasciata aperta da Mead sul piano della ricostruzione dei processi di sviluppo filogenetico: l'analisi del simbolismo religioso quale radice prelinguistica di una solidarietà collettiva ritualmente sempre riprodotta ed attualizzata, rappresenta una tappa importante nella ricostruzione dei processi attraverso i quali la produzione della solidarietà del collettivo si accompagna alla formazione dell'identità del singolo.

Tuttavia, per Habermas la teoria durkheimiana mostra, tra gli altri, due limiti che mi interessano particolarmente nell'economia generale del discorso. Il primo ha a che fare con il carattere monolitico dell'idea durkheimiana di solidarietà collettiva, che non può spiegare il ramificarsi di quest'ultima nelle diverse istituzioni sociali, ed il secondo con il rapporto, da Durkheim inteso a senso unico, tra individuo e società. È a questo punto che per Habermas entra in gioco l'agire comunicativo che, pur aiutando a risolvere entrambi questi nodi, porta tuttavia con sé, questa la mia tesi, più di qualcosa del bagaglio durkheimiano.

Durkheim – secondo il ragionamento di Habermas – ha mostrato l'origine religiosa delle istituzioni sociali, resa possibile dalla mediazione che l'immagine religiosa del mondo opera tra identità collettiva e istituzioni stesse. Tuttavia, le immagini religiose del mondo sono già collocate ad un livello comunicativo, poiché costituiscono una forma di sapere che circola all'interno di comunità attraverso la mediazione linguistica e, soprattutto, riproducibile

solo attraverso la mediazione linguistica. Le azioni rituali, sostiene Habermas, sono ancora al livello prelinguistico, ma le immagini del mondo intrise di sapere religioso sono ad un livello già linguistico. La difficoltà durkheimiana nello spiegare il pluralizzarsi della solidarietà, monoliticamente espressa dalla coscienza collettiva, in istituzioni sociali, risiede proprio nel mancato riconoscimento di questo momento linguistico contenuto anche nelle immagini religiose del mondo più arcaiche; non che Durkheim non riconosca per nulla il ruolo del linguaggio, e tuttavia egli assume, continua Habermas, sia la «comunanza del consenso normativo ritualmente prodotto, sia l'intersoggettività del sapere prodotta mediante atti linguistici», entro lo stesso concetto di coscienza collettiva. La mancata differenziazione di questi due momenti, ed il riconoscimento della loro natura rispettivamente prelinguistica e linguistica, è alla base dell'*impasse* durkheimiana. A questo punto, Habermas ha buon gioco nel concludere perentoriamente che:

si può risolvere tale problema (la differenziazione della coscienza nelle diverse istituzioni, M.R.) soltanto se prendiamo in considerazione che la prassi profana quotidiana si snoda attraverso processi di comprensione differenziati linguisticamente e costringe a specificare le pretese di validità per le azioni adeguate alla situazione nel contesto normativo dei ruoli e delle istituzioni. L'agire comunicativo costituisce *il luogo di diramazione* – non sufficientemente considerato da Durkheim – delle energie della solidarietà sociale (*ivi*: 623).

Si tratta, a mio avviso, di un punto importante. Habermas, assegnando all'agire comunicativo quel ruolo di veicolo della diramazione delle energie della solidarietà sociale che Durkheim non ha sufficientemente considerato, riconosce al tempo stesso che l'agire comunicativo riposa su una radice prelinguistica, rappresentata da un simbolismo religioso che incarna il nucleo normativo di un'identità collettiva. Più avanti, quasi in conclusione della sua indagine del pensiero durkheimiano, Habermas sostiene ancora più esplicitamente che

Il simbolismo religioso costituisce una delle *tre radici prelinguistiche* dell'agire comunicativo; ma soltanto attraverso l'agire comunicativo le energie della solidarietà sociale fissate sul simbolismo religioso possono diversificarsi, diramarsi, trasmettersi, come autorità morale, alle istituzioni o alle persone (*ivi*: 628).

E ancora, Habermas sostiene che

la coscienza collettiva, quel consenso normativo, basato sui paleosimboli, e l'identità da esso veicolata, assicurano alle esperienze obbliganti un contatto con

una realtà che, per quanto *non libera da simboli*, è però *pre-linguistica*. Esse sono 'più antiche' dell'interazione mediata attraverso il linguaggio (*ivi*: 629).

Su questo punto siamo, per così dire, pari: la funzione mediatrice del linguaggio aiuta a comprendere il modo in cui il sapere religioso circola nel tessuto sociale, si riproduce e ramifica nelle diverse istituzioni, ma al tempo stesso l'agire comunicativo, che nel corso dei processi di razionalizzazione libera dal vincolo religioso la componente razionale e anti-autoritaria dell'agire orientato all'intesa, rimane legato alla sua radice ad un momento pre-linguistico, lasciando così lo stesso agire orientato all'intesa inesorabilmente debitore del proprio carattere normativo alla eco di una solidarietà collettiva che rimanda ad una forma di vita che con la modernità si va pluralizzando. Habermas parla di tre radici prelinguistiche dell'agire orientato all'intesa, ma in realtà è solo la componente normativa delle relazioni d'obbligazione a rappresentare un problema da questo punto di vista. Infatti, che il rapporto cognitivo con gli oggetti manipolabili, o le espressioni di esperienze vissute, facciano riferimento a realtà prelinguistiche (la natura esterna e quella interna), anche se successivamente linguistificabili, è *relativamente* non problematico. Invece, la coscienza normativa non sembra avere un referente extralinguistico altrettanto ovvio. Il ricorso a Durkheim serve proprio a mostrare come l'identità collettiva simbolicamente veicolata, ma ancora prelinguistica, rappresenti la radice prelinguistica della coscienza normativa e delle relazioni d'obbligazione. Nell'*Excursus sulle tre radici dell'agire comunicativo*, Habermas mostra, inoltre, altri due sensi in cui è possibile sostenere che questa radice prelinguistica alla base della coscienza normativa gioca un ruolo importante nell'agire comunicativo. In primo luogo, si tratta di riconoscere il carattere 'parassitario' delle azioni linguistiche constatative ed espressive nei confronti di un consenso normativo di sfondo: esse infatti non potrebbero avere effetti vincolanti *per forza propria* (*ivi*: 638), bensì ne acquisiscono solo sulla base di un contesto normativo. In secondo luogo, si tratta di vedere come la stessa idea di verità sia debitrice di idealizzazioni presenti nell'identità collettiva: l'idea di un consenso normativo, presente per Habermas «nella forma di un intendersi idealizzato trascendente i mutamenti spazio temporali» (*ivi*: 641), deriva direttamente dall'immagine idealizzata che un'identità collettiva ha della propria società: «La società ideale» scrive Durkheim e Habermas riporta, «non è al di fuori della società reale; essa ne fa parte. Lungi dall'essere suddivisi tra di esse come tra due poli che si respingono, noi non possiamo appartenere all'una senza appartenere all'altra» (*ibidem*). Così la stessa comunità ideale di comunicazione ha un'insospettata origine nel consenso normativo, che si dispiega tramite la semantica del sacro, sotto forma di idealizzazione della coscienza collettiva durkheimiana.

Laddove invece Habermas non si mostra debitore di Durkheim, ma anzi mette a segno un punto importante in proprio favore, è nell'analisi del rapporto tra individuo e società. A questo proposito, Habermas 'urbanizza' con decisione il pensiero di Durkheim. Se infatti con Durkheim si può convenire sull'importanza dei processi di identificazione con una collettività ai fini della formazione dell'identità personale, con Mead si può far valere, contro Durkheim, la componente irriducibilmente soggettiva dell'Io rispetto al Me: il processo di socializzazione è al tempo stesso un processo di individuazione, ed è proprio la struttura linguistica dell'interazione ad esercitare quella che Habermas chiama un'*inesorabile coazione all'individuazione*. Anche nell'atteggiamento conforme alle norme, l'attore è costretto ad essere se stesso, non può rinunciare alla propria iniziativa ed al proprio spazio di libertà, in virtù della struttura stessa dell'interazione linguistica. Così, per la seconda volta,

l'agire comunicativo si rivela un luogo di diramazione per le energie della solidarietà sociale; ma questa volta abbiamo preso in considerazione tale luogo non sotto l'aspetto del coordinamento delle azioni, bensì sotto quello della socializzazione, per scoprire come la coscienza collettiva si comunichi attraverso le forze illocutive non alle istituzioni, bensì agli individui (*ivi*: 627).

\* \* \*

La seconda tappa del confronto Habermas-Durkheim conferma, almeno a mio avviso, il tragitto interamente durkheimiano compiuto da Habermas nel corso del tempo. Fin qui, Habermas si è lasciato guidare

dall'ipotesi che le funzioni social-integrative ed espressive, dapprima assolute dalla prassi rituale, passano all'agire comunicativo. L'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato. Ciò significa una liberazione dell'agire comunicativo da contesti normativi tutelati dal sacro. Il disincantamento e l'esautoramento dell'ambito sacro si compie attraverso una *elaborazione linguistica della intesa normativa di fondo garantita ritualmente*. Con ciò va di pari passo la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo. L'aura dell'incanto e della paura, che emana dal sacro, la forza soggiogante del sacro, viene sublimata e al tempo stesso quotidianizzata nella forza vincolante di pretese di validità (*ivi*: 648).

La parentela tra il sacro durkheimiano, ritualmente prodotto e prelinguisticamente incarnato dal simbolismo religioso, e l'agire comunicativo, che ne rappresenta l'erede moderno, non finisce tuttavia qui. L'analisi durkheimiana

del diritto rappresenta per Habermas un'altra prova della puntualità con cui Durkheim arrivò a comprendere, anche se non fino in fondo, la 'natura' della modernità, e rappresenta, a mio giudizio, l'ennesima evidenza del cuore durkheimiano del pensiero di Habermas.

Anche in questo caso, non è necessario richiamare l'analisi durkheimiana del diritto moderno. Piuttosto, è importante il fatto che, nell'analisi di quest'ultimo, Habermas si schieri dalla parte di Durkheim contro Weber e Hobbes: anche il diritto moderno, pur essendosi essiccata la fonte sacrale di legittimazione, necessita di un fondamento di carattere morale. La traiettoria del pensiero dei due autori è straordinariamente parallela: il diritto moderno trae la sua legittimazione dall'esistenza di un contratto tra gli individui; tuttavia, questo contratto non può avere carattere vincolante se le norme legali che ne sono alla base non hanno a loro volta una qualche legittimazione, che non può che essere di natura pre-contrattuale<sup>2</sup>; le norme legali sono legittime solo nella misura in cui esprimono un interesse generale, quell'interesse generale, roussoviaamente inteso come diverso dalla semplice somma degli interessi particolari, che è al cuore dell'idea stessa del simbolismo del sacro. Da questa comune premessa, per Habermas è facile tirare definitivamente Durkheim dalla sua parte, facendone un alleato nell'attribuzione alla formazione democratica e discorsiva della volontà generale del ruolo di legittimazione del diritto contrattuale moderno. Habermas cita Durkheim potendo limitarsi a chiosarne di tanto in tanto le affermazioni:

*Durkheim:* Da questo punto di vista la democrazia ci appare come la forma politica attraverso la quale la società perviene alla più pura coscienza di se stessa. Un popolo è tanto più democratico quanto più la deliberazione, la riflessione, lo spirito critico svolgono un ruolo considerevole nell'andamento degli affari pubblici. Lo è tanto meno quanto l'incoscienza, le abitudini inconfessate, i sentimenti oscuri, in una parola i pregiudizi non sottoposti a critica vi sono preponderanti. Ciò significa che la democrazia è il carattere che sempre più assumono le società.

*Habermas:* Durkheim ravvisa la superiorità morale del principio democratico nell'istituzione di una formazione discorsiva della volontà politica.

*Durkheim:* La democrazia è il regime della riflessione, permette al cittadino di accettare le leggi del suo paese con maggiore intelligenza, perciò con minore passività. Poiché esistono comunicazioni costanti tra gli individui e lo Stato, lo

<sup>2</sup> Sia detto ora solo per inciso, è il riconoscimento, anche da parte di Habermas, di questo elemento pre-contrattuale che caratterizza la solidarietà sociale e la possibilità dell'ordine sociale, che mette Habermas nella scia della migliore tradizione sociologica (Cfr. paragrafo III).

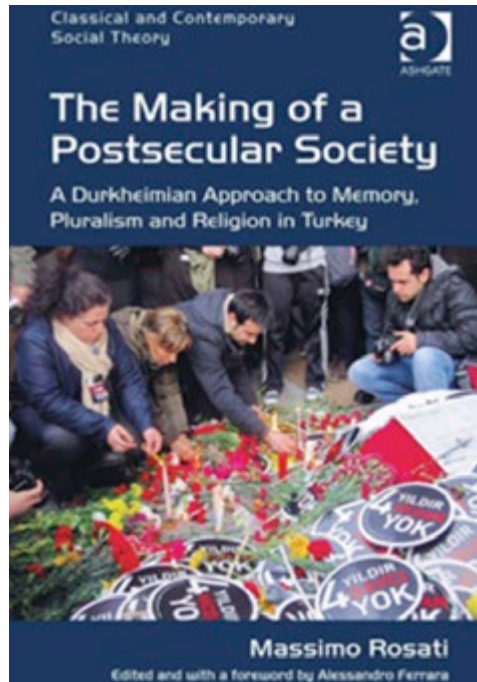
Stato non è più, per loro, una forza esterna che imprime loro una spinta del tutto meccanica. Grazie agli scambi costanti esistenti tra essi e lo Stato, la sua vita si collega alla loro come la loro si collega alla sua.

*Habermas*: A mano a mano che si dissolve il consenso religioso di fondo e il potere statale perde la sua copertura sacra, l'*unità del collettivo* si può stabilire e mantenere come *unità di una comunità di comunicazione*, vale a dire attraverso un consenso raggiunto in modo comunicativo nella sfera pubblica politica (*ivi*: 654-655).

Alla fine di questo 'duetto', Habermas riconosce a Durkheim non solo di aver colto con precisione la fonte e la natura della legittimazione moderna del diritto quale medium d'integrazione sociale, ma più in generale di aver individuato nella generalizzazione dei valori, nell'universalizzazione del diritto e della morale, e nell'individualismo non utilitarista (Cladis 1992, 1998), le caratteristiche essenziali della modernità culturale. E però, ancora una volta, lo scambio è reciproco, perché Habermas mutua da Durkheim l'idea secondo cui la sfera pubblica moderna altro non è che la forma linguistificata e, come vedremo, fattasi anonima ed impersonale, di una coscienza collettiva che mantiene il suo carattere sacro e con una radice che affonda nel simbolismo religioso prelinguistico. Il passaggio dalla solidarietà meccanica a quella organica non avviene dunque, e non solo per Durkheim, ma anche per Habermas, mediante la sostituzione della seconda alla prima, quanto piuttosto mediante una «elaborazione linguistica, (una) fluidificazione comunicativa del consenso religioso di fondo» (*ivi*: 660), elaborazione e fluidificazione che danno forma alla società moderna e liberano il suo potenziale di razionalità, senza con questo recidere il legame con un'identità simbolica che continua a rappresentare il riferimento normativo: la «comunità religiosa di fede, che soltanto rende possibile la cooperazione sociale, si trasforma in una *comunità di comunicazione sottoposta a vincoli di cooperazione*» (*ivi*: 668), secondo una prospettiva condivisa a questo punto da Durkheim, Mead (a cui Habermas riconduce una prima versione dell'etica del discorso) e da Habermas stesso.

Per concludere, una volta fatto dire a Durkheim che il diritto privato trae la sua legittimità dalla forza vincolante della legge, e che questa trae il suo carattere vincolante da un sistema giuridico legittimato solo in forza della formazione discorsiva della volontà politica, il passaggio a *Fatti e norme* è praticamente questione di tempo. Un tempo in cui, tuttavia, Habermas si dedica all'applicazione del paradigma comunicativo ad una molteplicità di sfere, dall'etica del discorso al confronto con il pensiero postmoderno. Un tempo in cui la mancanza di confronto con la teoria sociale, fa forse perdere a Habermas l'autocontrollo. Quel che intendo dire è che dalla forte genesi durkheim-





miana che sta dietro l'impostazione del discorso sulla solidarietà *via* agire comunicativo e *via* diritto, che *TAC* prepara e che le *Tanner Lectures* anticipano in buona misura rispetto a *Fatti e norme*, la forma di vita moderna, con i suoi contenuti sostanziali e al tempo stesso universalizzabili, ricava una forma ed un peso nella legittimazione del punto di vista normativo e della solidarietà, che Habermas tende invece costantemente a sminuire ed a subordinare ad una concezione unicamente proceduralista e formale del punto di vista normativo e della solidarietà. Dal confronto con Durkheim è l'*autenticità* (Ferrara 1998) della *forma di vita moderna* che emerge quale erede di una coscienza collettiva un tempo monolitica ed oggi linguistificata e pluralizzata. In particolare, è la sfera pubblica, la comunità della comunicazione, che si ritrova sulle spalle, il peso della legittimazione del moderno stato di diritto. Come vedremo, in *Fatti e norme* dopo aver speso 545 pagine per spiegarci come il diritto moderno abbia una genesi dipendente da elementi procedurali capaci di astrarre dai contenuti delle diverse forme di vita moderne, Habermas arriverà a dover ammettere che tutta la costruzione viene però a poggiare sull'eticità democratica di una forma di vita già abituata alla libertà, una eticità non proceduralmente producibile. Una sorta di vendetta, anche se postuma, di quel cuore durkheimiano che consigliava fin da *TAC* di guardare con più attenzione alla radice prelinguistica dell'agire comunicativo.

## II

Il problema dell'integrazione nelle moderne società democratiche si pone ora per Habermas, in *Fatti e norme*, ad un triplice livello: quello del *coordinamento funzionale* delle azioni sociali, quello della *regolazione morale dei conflitti* e, per finire, quello della *tutela etica delle identità e forme di vita* (Habermas 1996: 378-379). Il primo livello, neutrale rispetto alla distinzione tra integrazione sociale ed integrazione sistemica, si riferisce alla stabilizzazione degli orientamenti cognitivi degli attori in relazione al mondo oggettivo. I risultati che a questo livello vengono conseguiti sono giudicati sulla base dei criteri propri della razionalità economica e tecnica. Il secondo livello, quello della regolazione dei conflitti morali, si riferisce invece, come il terzo, alla sola integrazione sociale, e riguarda la risoluzione d'orientamenti normativi conflittuali in relazione al mondo sociale, i cui risultati vengono giudicati in base a criteri di validità universalistici; il terzo livello, per finire, riguarda la realizzazione di bisogni e progetti di vita buona, problemi di 'collettivizzazione espressiva', i cui risultati vengono giudicati alla luce dei criteri della razionalità etica, ossia in base a parametri d'autenticità. Questa tripartizione ricalca ovviamente, da una

parte, la differenza interna ai mondi della vita seguita all'incremento di razionalità apportato dalla modernità, di cui questa stessa differenziazione è prova per Habermas evidente, e, dall'altra, la ripartizione interna alla sfera della ragion pratica (Habermas 1986, 1996). Elemento caratteristico della modernità per Habermas è non solo la differenziazione suddetta, che naturalmente rimanda ai «vincoli illocutivi dell'agire orientato all'intesa» (Habermas 1986), ma anche il fatto che l'integrazione delle società moderne non è più pensabile solamente su uno di questi livelli. In particolare il problema cui la modernità pone dinanzi è il rapporto tra il livello della regolazione dei conflitti morali e quello della tutela delle identità, individuali e collettive, e delle forme di vita. È qui infatti che, per Habermas, la modernità mostra di avere le risorse, in termini di razionalità comunicativa, necessarie al superamento della lacerazione di un universo etico omogeneo *contro* il quale per contrasto la modernità si definisce. Nella riflessione dell'ultimo Habermas queste risorse vengono a coincidere sempre di più con il potenziale integrativo del diritto moderno<sup>3</sup>.

Se i termini del problema sono abbastanza semplici, meno lo è l'architettura del pensiero habermasiano. Il punto di partenza, come si diceva, è dato dalla consapevolezza che venendo a mancare uno sfondo condiviso dato da un mondo della vita omogeneo, l'integrazione non può più realizzarsi in base a processi informali d'intesa, ma deve essere cercata ad un livello più astratto. Se integrazione non vuole diventare sinonimo di assimilazione e violenza ai danni del pluralismo delle forme di vita, il problema deve essere risolto sul piano del diritto, che garantisce reciproco riconoscimento e 'inclusione dell'altro' (Habermas 1998) senza assimilazione. L'analisi habermasiana del diritto (Habermas 1996) prende ora le mosse dalla tematizzazione della tensione esistente tra la componente coercitiva del diritto, quella che impone con sanzioni il rispetto delle norme, e la sua componente di legittimità, legata alla promessa di tutela delle libertà degli individui, due caratteristiche che per Habermas non sono mai disgiunte. La tensione tra questi due momenti del diritto è quella che Habermas esprime con i concetti di 'fatticità' e di 'validità'. Attribuendo al diritto tanto una pretesa di legittimità quanto una componente di coercitività, Habermas intende superare gli approcci – unilateralmente parziali – dell'oggettivismo funzionalistico e del normativismo filosofico. Egli si riferisce, per esempio, per un verso al disincantamento sociologico di Luhmann, e per l'altro alla teoria della giustizia di Rawls. Dopo

<sup>3</sup> Naturalmente per Habermas la solidarietà è solo una delle tre fonti d'integrazione della società moderna, accanto a denaro e potere. Non posso qui entrare nel merito della questione, ma è chiaro che l'aver abbandonato gli ambiti sistemici a se stessi, a dopo *TAC*, rappresenta uno dei maggiori problemi dell'attuale posizione habermasiana (Cfr. Bohman 1996).

aver messo a fuoco questa tensione Habermas torna a porsi il problema, con uno scostamento importante rispetto a *TAC*, di individuare donde tragga legittimità il diritto moderno, una volta che l'antica fondazione sacrale è stata 'disseccata' dai processi di secolarizzazione. Kant ad esempio fa dipendere la legittimità del diritto dalla protezione che i diritti umani accordano all'autonomia morale degli individui, in maniera indipendente e prioritaria rispetto al processo democratico attraverso il quale i diritti vengono statuiti; al contrario, per Rousseau la legittimità del diritto riposerebbe interamente sulla sovranità popolare, all'arbitrio della quale gli stessi diritti umani sarebbero in ultima analisi subordinati. Il limite di queste due posizioni sta per Habermas nel non saper cogliere il nesso interno che lega diritti umani e sovranità popolare, autonomia privata degli individui e autonomia pubblica dei cittadini. Se né Kant né Rousseau sono riusciti a cogliere questo nesso, Habermas ritiene di poterlo illuminare dimostrando la cooriginarietà del principio morale e di quello democratico da un unico principio discorsivo. È da questo principio discorsivo (D) che l'intera costruzione di Habermas trae origine.

Il principio D, derivato dai presupposti dell'argomentazione, afferma che «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali» (*ivi*: 131). La formulazione è tale da lasciare del tutto indistinte le norme d'azione cui D si riferisce, cosicché D può ancora essere neutrale nei confronti della morale e della democrazia. Esso funziona piuttosto come strumento normativo attraverso il quale fondare l'imparzialità delle norme d'azione in generale, ed alla luce del quale esaminare quali diritti dei cittadini liberi ed eguali dovrebbero reciprocamente riconoscersi. La specificazione dal principio D della morale e del principio democratico avviene in un secondo momento. Il principio morale lo si ottiene applicando D a norme d'azione specificamente morali. La differenza tra norme morali e norme giuridiche riposa sul fatto che le seconde prescindono dalle motivazioni all'azione dei singoli soggetti, preoccupandosi soltanto della conformità esterna di essi alle norme e, in secondo luogo, si riferiscono a delle persone giuridiche, ai membri cioè di una astratta comunità giuridica, mentre le norme morali hanno a che fare con 'individui insostituibili' e comunità concrete. Inoltre, tra diritto e morale esiste anche un rapporto che Habermas chiama di complementarietà, poiché le norme giuridiche svolgono l'indispensabile funzione di sopperire ad alcuni deficit di cui soffre la pura 'morale di ragione', come ad esempio l'indeterminatezza cognitiva (il compito di applicare a casi concreti principi generali è specificato nel sistema giuridico dai tribunali e non addossato ai singoli); l'incertezza motivazionale (assorbita dalla coercitività dell'imposizione giuridica); l'imputabilità delle obbligazioni (che soprattutto nei casi di complesse operazioni di solidarietà richiede livelli

di forte specificazione). In questo senso il diritto permette una estensione di quegli obblighi morali, che se venissero affidati per intero alla sola morale, e non invece anche ad un dovere di ottemperanza nei confronti di norme giuridiche, resterebbero limitati ad ambiti molto più circoscritti. Il diritto quindi sgrava i singoli dagli oneri morali imbrigliandoli con dei doveri giuridici.

Il principio democratico è invece ricavato riferendo D a norme specificamente giuridiche. La sua funzione è di fissare la procedura di una legittima produzione giuridica. Questo avviene mediante quel 'sistema dei diritti' che garantisce a tutti la paritaria partecipazione alla produzione del diritto stesso. Ciò significa che il codice giuridico deve essere già presupposto, bisogna cioè che già esistano dei soggetti giuridici, titolari di diritti individuali. Seguendo la classica impostazione del diritto privato, anche Habermas concepisce i diritti di libertà individuali come una forma di 'liberazione' dagli obblighi della libertà comunicativa, ossia come quella 'libertà negativa' garantita a chi vuole ritrarsi dallo spazio pubblico senza dare conto a nessuno delle ragioni della propria condotta. Con questo per Habermas prende forma anche il nesso tra autonomia pubblica e autonomia privata, o tra diritti umani e sovranità popolare, che era sfuggito tanto a Kant quanto a Rousseau:

Il nesso interno che stiamo cercando tra 'diritti umani' e sovranità popolare consisterà nel fatto che l'esigenza di istituzionalizzare giuridicamente l'auto-legislazione può realizzarsi soltanto con l'aiuto di un codice implicante *nello stesso tempo* l'assicurazione di libertà individuali azionabili. Viceversa, l'eguale ripartizione di questi diritti individuali (e del loro 'equo valore') può a sua volta soddisfarsi solo attraverso un procedimento democratico fondante la presupposizione di risultati ragionevoli nella formazione politica dell'opinione e della volontà. In tal modo autonomia privata e autonomia pubblica si presuppongono a vicenda, senza che uno possa rivendicare un primato nei confronti dell'altra (*ivi*: 538).

La legittimazione del diritto quindi viene a dipendere dalla procedura democratica con cui si forma la volontà collettiva, procedura intimamente connessa ai diritti negativi dell'autonomia privata tradizionale, ossia all'esistenza di un codice giuridico che tutela per ciascuno sfere eguali di autonomia privata. L'autonomia privata diventa quindi per Habermas il presupposto della prassi civico-democratica, cioè dell'istituzionalizzazione dei diritti di partecipazione. Si tratta di una riformulazione circolare del nesso procedurale che ricollega dall'interno sovranità popolare e diritti umani, autonomia pubblica ed autonomia privata (Maus 1996). Con questa riformulazione in chiave proceduralista del nesso tra sovranità popolare e diritti umani Habermas crede

anche di aver trovato una terza via tra liberalismo e repubblicanesimo, rispettivamente e unilateralmente legati l'uno all'idea della libertà negativa e l'altro a quella della libertà positiva, e di aver dimostrato il destino comune che lega oggi lo stato di diritto e la democrazia radicale.

La produzione giuridica legittima avviene per Habermas attraverso tre diversi tipi di discorsi, a cui vanno ad aggiungersi compromessi e trattative. Il primo tipo di discorso è quello *pragmatico*, che risponde a domande concernenti l'utilità di determinati obiettivi politici. Il secondo discorso è quello *etico-politico*, che risponde invece ad una domanda di autenticità della collettività, sulla base di una riflessione intorno alla coerenza tra gli obiettivi politici discussi e i valori fondamentali che costituiscono l'identità della comunità politica. Il terzo tipo di discorso è invece quello che Habermas chiama *morale*, che rimanda non all' 'autochiarificazione di una forma di vita' ma a delle questioni di giustizia che pretendono una validità universale, e non solo riferita ad una comunità particolare. Ognuno di questi tipi di discorso è naturalmente regolato dal principio D, con la differenza fondamentale che nel discorso etico-politico i potenziali interessati alla norma in discussione sono gli appartenenti ad una determinata comunità statale, mentre i discorsi morali fanno esplodere il provincialismo del riferimento all'autenticità di una comunità. A questi tre tipi di discorsi si aggiungono come accennato le trattative. Ad esse Habermas riconosce per la prima volta lo status di compromessi accettabili nel caso in cui esse offrano soluzioni che tutti i coinvolti possano giudicare migliori di altre già esplorate, senza creare disparità tra chi dal compromesso guadagna di più e chi meno, e senza che vi siano *free riders*. Il rapporto che in *Fatti e norme* Habermas stabilisce tra questi tipi di discorsi (di cui le trattative – alla lettera – non fanno parte pur essendo modalità di formazione della volontà politica) risponde ad una logica lineare dell'argomentazione che dovrebbe

muovere da problematiche di tipo pragmatico, oltrepassare la biforcazione tra formazioni di compromesso e discorsi etici, pervenire alla chiarificazione dei problemi morali e infine sfociare in un controllo di legittimità delle norme stesse (Habermas 1996: 193).

Attraverso questo 'ordine di successione' Habermas ribadisce la discontinuità tra questioni di giustizia e questioni riguardanti la vita buona, il *salto* che il pluralismo dei valori impone, a suo giudizio, tra il bene e il giusto. Giudizio a dire il vero sfumato in una nota della *Postfazione* del 1994 in cui Habermas scrive che gli aspetti pragmatici, etici e morali «si lasciano distinguere solo sul piano analitico (e) risulta perciò sviante il mio tentativo [...] di esemplificare tipi diversi di discorso mettendo in sequenza lineare dei problemi concreti»

(*ivi*: 534 n. 3) che richiedono invece la contemporanea valutazione di questioni pragmatiche, etiche e di giustizia.

Si è detto fin qui che la legittimità del diritto moderno dipende dalla procedura democratica con cui esso viene statuito, procedura istituzionalizzata attraverso il ricorso ad un sistema di diritti che garantisce l'eguale partecipazione al processo. La legittimazione del diritto dipende quindi, in democrazia, dall'esercizio della sovranità popolare, una sovranità che non può a proprio piacimento manipolare i diritti fondamentali. A ben guardare questo significa che la legittimità del diritto dipende, in ultima analisi, da quella che Habermas nella *Postfazione* chiama l'eticità democratica dei cittadini. Il diritto è legittimo solo se esistono dei cittadini disposti ad uscire dal ruolo di privati soggetti giuridici e ad abbracciare la prospettiva del partecipante alla determinazione del bene comune. Con estrema chiarezza egli sostiene che

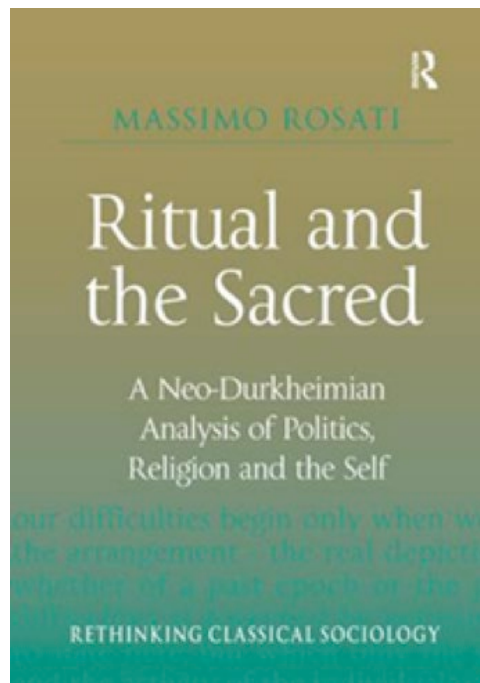
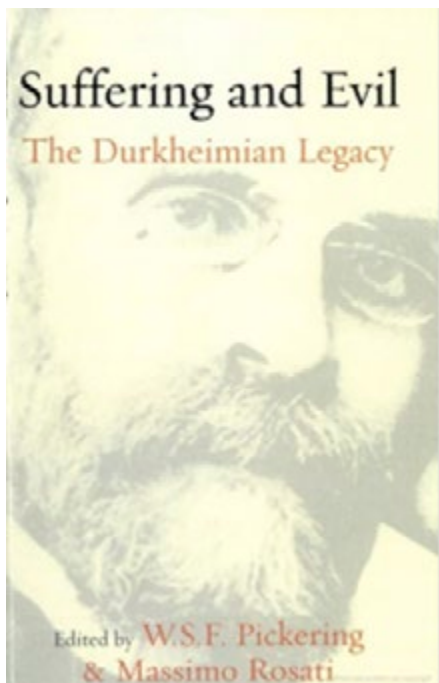
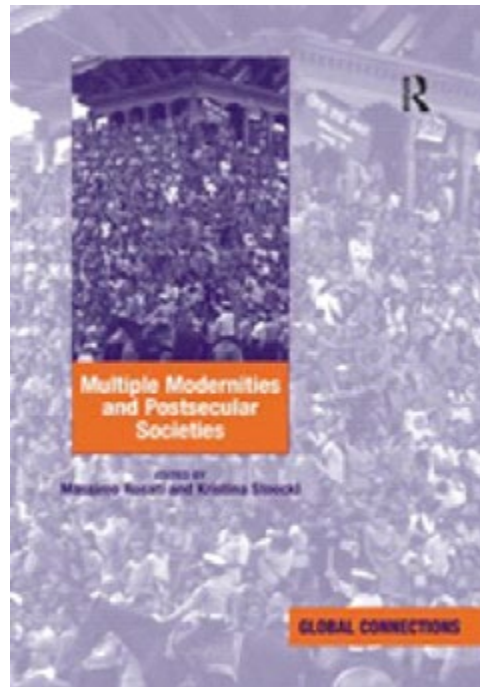
Lo Stato democratico di diritto dipende dalle motivazioni di una popolazione già abituata alla libertà – motivazioni che non sono producibili per via giuridico amministrativa. Ciò spiega perché, nel paradigma proceduralista siano le strutture non coercibili di una vivace società civile ad accollarsi buona parte delle aspettative normative, a cominciare dall'onere d'una genesi democratica del diritto che si vuole normativa (*ivi*: 545-546).

La tenuta dell'intera costruzione del paradigma giuridico procedurale habermasiano, e cosa più importante la tenuta stessa del moderno stato *democratico* di diritto, viene quindi alla fine a dipendere da un elemento non proceduralmente generabile, ossia dalla cultura politica dei cittadini democratici, dalla loro eticità democratica. E' sulla ricettività di questa cultura politica che poggiano le speranze della democrazia radicale e la legittimità ultima del diritto. La legittimità della procedura democratica del diritto, a sua volta dipendente da una forma di vita caratterizzata da una cultura politica reettiva ai valori della modernità, rappresenta la 'figura dell'incondizionalità condizionale' che Habermas attribuisce alla solidarietà propria delle società contemporanee (Prandini 1998: 53-54). Se si ricorda che in *TAC* questa comunità linguistica veniva indicata come erede della comunità di fede durkheimiana, dovrebbe risultare evidente come, nonostante l'alto tasso di astrazione dalle forme di vita che Habermas richiede al diritto moderno ed alla propria teoria discorsiva della democrazia, entrambi vengono a poggiare al contrario su un nucleo identitario, con un'antica radice prelinguistica, che continua a non giocare nell'impianto habermasiano il ruolo che meriterebbe; ruolo che tuttavia surrettiziamente di tanto in tanto tende a riconquistarsi anche contro le intenzioni del suo autore.

Dal riconoscimento del ruolo che una cittadinanza vivace gioca nel sostegno alla democrazia, riconoscimento non certo nuovo per il nostro autore, Habermas si impegna in una serrata critica delle teorie sociologiche e degli approcci scettici alla democrazia che negano alla sfera pubblica il ruolo di ‘sensore’ dei problemi socialmente e politicamente più rilevanti. Il modello habermasiano di democrazia deliberativa si assesta così su due diversi livelli (Ferrara 1996). Il primo è quello rappresentato dalla sfera pubblica radicata nella società civile. Questa sfera funziona come un’informale struttura comunicativa che amplifica – alla maniera di una ‘cassa di risonanza’ – problemi che non trovando soluzione per le vie ordinarie devono essere portati all’attenzione del sistema politico. Il secondo livello, costituito dai corpi parlamentari e dal sistema politico formalmente costituito, è quello in cui ha luogo il processo di produzione, applicazione ed implementazione della legge. La sfera pubblica democratica (il primo livello della democrazia deliberativa) si configura come una rete di processi comunicativi, di circuiti e fori in cui la sovranità popolare viene a fluidificarsi ed in cui si forma quel potere comunicativo cui Habermas attribuisce il compito di stimolare (secondo il modello delle ‘chiuse idrauliche’), condizionare e vincolare il potere amministrativo dello Stato. Sovranità popolare che quindi non assume più nelle società moderne la forma di un Macro-soggetto storico, ma si spersonalizza rendendosi anonima in questo circuito plurale di processi comunicativi.

Se al diritto viene attribuito il compito di integrare, ad un livello di astrazione superiore rispetto alla condivisione di forme particolari di vita, le moderne società complesse, è chiaro che in Habermas un ruolo di notevole importanza è rivestito proprio dalla sfera pubblica, entro cui maturano comunicativamente quei processi che devono dare vita alla ‘solidarietà tra estranei’ che il diritto istituzionalizza. Il concetto di sfera pubblica, da sempre al centro del pensiero habermasiano (Habermas 1962; Privitera 1996; Calloni 1984), si differenzia in *Fatti e norme* su tre livelli (Sebastiani 1997). Al primo livello la sfera pubblica si configura come una ‘struttura spaziale d’incontri semplici ed episodici’, che si possono dare per strada come al bar ed al ristorante. Ad un livello intermedio la sfera pubblica è quella ‘messa fisicamente in scena’ da rappresentazioni artistiche di vario genere, riunioni di organizzazioni, assemblee etc. Al terzo livello la sfera pubblica si rende indipendente dalla co-presenza fisica degli attori, e si fa astratta. L’insieme delle reti comunicative formate da questi tre livelli è effettivamente definibile come sfera pubblica solo se i processi comunicativi su ciascuno di questi tre livelli sanno collegarsi agli altri due livelli e trasformarsi in potere comunicativo che assolve a sua volta una funzione di pressione nei confronti degli ambiti istituzionali. Diversamente «i discorsi dei bar produrranno stereotipi, le assemblee di partito procedure burocratiche,





quelle di movimento ritualismi, i concerti rock agire mimetico, i mass media» sondaggi d'opinione (Sebastiani 1997: 231). Come si vede, la solidarietà sociale viene qui a dipendere dalla condivisione di attività comuni all'interno di una sfera pubblica e di istituzioni che hanno un ruolo 'formativo' delle capacità autolegislative dei cittadini, i quali possono tuttavia trovare elementi di condivisione non più a livello irriflessivo di un mondo della vita omogeneo, ma a quello ben più rarefatto dei principi costitutivi del moderno stato di diritto. Da qui la tesi habermasiana del patriottismo costituzionale, formula che va a sancire l'impossibilità di conciliazione della cittadinanza democratica con il senso di appartenenza a comunità politiche culturalmente 'omogenee' (come gli stati-nazionali), e la traslazione sul livello dei principi universalistici dello stato di diritto del senso di ciò che definisce il 'noi' condiviso dai cittadini delle moderne democrazie (Habermas 1992, 1993). Tesi che, se interpretata all'interno del quadro habermasiano attuale, entra in tensione con il cuore durkheimiano della stessa teoria dell'agire comunicativo, e che potrebbe invece essere riformulata in maniera tale da non dover né rinunciare alla propria componente universalistica, né tuttavia ad attribuire la centralità che merita alla dimensione dell'autenticità collettiva.

### III

L'analisi della lettura offerta da Habermas di Durkheim, condotta nel primo paragrafo, e quella delle ambiguità che ancora in *Fatti e norme* possiamo riscontrare al livello di tematizzazione dello spazio proprio dell'identità — individuale e collettiva — entro l'impianto della teoria dell'agire comunicativo, ambiguità che ho cercato di far risalire all'originario nucleo durkheimiano della stessa teoria dell'agire comunicativo, autorizzano adesso ad avanzare due tesi. La prima sostiene l'esistenza di un rimando ad una dimensione pre-linguistica e non interna al 'primato del cognitivo' (Crespi 1994) nell'agire comunicativo, che contrasta con l'interpretazione secondo cui «Habermas rimane all'interno della *finzione* del discorso e non può tenere conto di dimensioni non riconducibili al linguaggio stesso e alle procedure comunicative: in base a questi presupposti non è possibile distinguere né tra senso e significato, né riconoscere una dimensione autonoma all'agire rispetto al linguaggio» (Crespi 1999: 246)<sup>4</sup>. La seconda tesi sostiene invece l'impossibilità di espellere

<sup>4</sup> Naturalmente la sostenibilità della tesi che vuole il sacro durkheimiano — al quale è legata secondo l'interpretazione qui proposta la radice prelinguistica dell'agire comunicativo habermasiano — non all'interno di quello che Crespi definisce il 'primato del cognitivo', dipende

la dimensione dell'*autenticità* sia dal discorso morale sia da quello sul diritto, e sarebbe rivolta da una parte contro la stessa auto-comprensione che Habermas ha della propria opera (Ferrara 1989, 1992, 1994, 1998; Bernstein 1996; Michelman 1996), dall'altra a maggior ragione contro le critiche che a Habermas vengono dal versante apeliiano (Apel 1998; Marzocchi 1994, 1996).

Quanto alla prima tesi, si ricorderà che a suo sostegno si è cercato di portare l'analisi habermasiana delle tre radici prelinguistiche dell'agire comunicativo. Habermas considera non controversa la radice prelinguistica delle azioni constative (e su questo si può concordare facilmente); non controversa la radice prelinguistica delle azioni espressive, rappresentata dalla natura interna; e meno ovvia, ma durkheimianamente difendibile, la radice prelinguistica dell'agire normativo. A questo proposito, il mio intento non è quello di accreditare l'immagine di un Habermas segretamente fenomenologo, ma di sottolineare l'esistenza di una tensione, di una contraddizione, più forte di quel che non riconosca probabilmente Habermas stesso, tra una sorta di 'idealismo linguistico' responsabile del razionalismo e del formalismo della teoria dell'agire comunicativo, e il riconoscimento del ruolo giocato anche all'interno dell'agire *comunicativo* da dimensioni prelinguistiche. La tensione diventa particolarmente evidente se si considera la 'natura' della 'natura interna'. Nell'*Excursus* citato già in precedenza, Habermas interpreta quest'ultima quale radice prelinguistica delle azioni espressive. Al tempo stesso, è noto che uno dei punti più spesso criticati della teoria dell'agire comunicativo è proprio l'idea habermasiana della totale linguistificabilità di bisogni e sentimenti, che si riflette negativamente anche al livello della situazione linguistica ideale intesa come criterio di validità del consenso razionale (Heller 1982; Ferrara 1987). Quest'ultima pretesa, espressione di un forte *bias* razionalistico, contrasta con l'interpretazione offerta nell'*Excursus*. A Habermas probabilmente non si può chiedere di scegliere tra una delle due. Quel che mi preme sottolineare però è che, se da una parte è comunque possibile ritrovare in Habermas la tematizzazione di elementi prelinguistici dell'agire comunicativo, che smentiscono — pur tra mille contraddizioni (di cui un'altra è l'immagine del mondo della vita, riserva di sapere prelinguistico à la Schutz, sapere di sfondo à la Searle o totalmente linguistificato?) — la totale coincidenza di senso e significato, per cui in Habermas effettivamente esistono dimensioni

dall'interpretazione che si offre del pensiero del sociologo francese. In particolare, risulta estremamente importante al riguardo il differente modo in cui il sacro viene concettualizzato da Durkheim nello spazio temporale che intercorre tra il saggio *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, del 1898, e *Le forme elementari della vita religiosa*, del 1912. Nel saggio del 1898 era centrale la nozione di *obbligo* legata alle credenze comuni, mentre nel 1912 essa recede sullo sfondo lasciando spazio al concetto di sacro e alla valenza *espressiva* dell'*esperienza* che di esso si fa. Non potendo soffermarmi su questo punto, rimando a Pace 1996.

irriducibili al linguaggio, dall'altra, tuttavia, l'esistenza, ambigua e precaria, di queste dimensioni non postula in alcun modo l'esistenza di un soggetto preesistente all'interazione. Da un punto di vista ontogenetico, Habermas segue passo passo Mead nel riconoscere che la formazione del *Self* avviene attraverso forme di interazione prelinguistica, ma mai al di fuori della dimensione intersoggettiva. Il punto è che se da un'ottica fenomenologica appare difficile aggirare il nodo critico del solipsismo, da un'ottica meadiana, che Habermas fa sua, è possibile riscontrare una tensione tra elementi prelinguistici dell'interazione ed elementi linguistici, ma mai uscire dal carattere fondante che il riconoscimento intersoggettivo ha nei confronti della 'coscienza'. Se cambiamo le compare, può valere a proposito di Habermas quanto i critici della fenomenologia dicono a proposito di Mead:

nell'approccio di Husserl e Schutz il problema è che essi operano con un ego già conscio come punto di partenza della loro fenomenologia del mondo della vita». Mead invece assume «la mutua autoconsapevolezza come uno sviluppo che si verifica nell'interazione sociale tra animali», fornisce quindi una spiegazione evolucionista della genesi del *self*, nella quale le «relazioni sociali degli animali in evoluzione sono logicamente precedenti all'individuo umano e sono di fatto creatrici dell'umano *self*» [...] Husserl e Schutz commettono entrambi l'errore di inferire l'esistenza dell'*alter ego* rendendosi così «non chiara la necessaria connessione tra soggettività e intersoggettività». «Per contro Mead ha arguito che la coscienza è essenzialmente un atto sociale e non può essere astratta dal riferimento all'*ego* degli altri» (O'Meara, in Muzzetto 1997: 230-231)<sup>5</sup>.

La seconda tesi, quella secondo cui Habermas avrebbe nel corso degli anni sistematicamente sottaciuto il ruolo che le questioni relative all'identità giocano nell'economia dell'agire comunicativo e degli ambiti ai quali Habermas ha applicato a volta a volta il paradigma, è sostenuta, in maniera a mio modo di vedere convincente, da Alessandro Ferrara. Ferrara ha praticamente tallonato Habermas fin dalla pubblicazione di *TAC* e poi di *Etica del discorso*, mostrando a volta a volta i luoghi in cui Habermas faceva violenza alle questioni dell'identità, e mostrandone al tempo stesso l'evoluzione interna al pensiero, in direzione di una sempre maggiore considerazione del ruolo dell'etica e dell'autenticità. Evoluzione che tuttavia non arriva a sciogliere ogni ambiguità. In *Fatti e norme*, per stare all'ultimo capitolo importante della produzione habermasiana, tali ambiguità si riscontrano in vari luoghi (Ferrara

<sup>5</sup> La stessa priorità dell'intersoggettività sarebbe presente anche sul versante fenomenologico, secondo Fornari, via Heidegger anziché via Husserl. Cfr. Fornari 1998: 56-62 in particolare.

1998: 110-112), ma in particolare nell'interpretazione da Habermas offerta del principio discorsivo. Il principio D – riferito sia alla giustificazione di norme morali che legali – recita: «valide sono quelle norme su cui tutti i possibili interessati converrebbero in quanto partecipanti a discorsi razionali». Lo stesso principio specificato in riferimento alle norme morali recita: «Una norma è giusta se tutti possono volere che venga osservata da ciascuno in situazioni comparabili». I termini 'volere' e 'convenire', sostiene Ferrara, possono lasciare spazio a due interpretazioni. La prima, intende i due termini come se significassero «desiderare o acconsentire sulla base della totalità delle proprie volizioni, preferenze e *interessi*». In questo caso il test di generalizzazione va inteso nei termini della logica formale, come ricerca della coerenza tra *due liste di proposizioni*: la prima specifica le conseguenze prevedibili che derivano dall'osservanza della norma; la seconda specifica invece le preferenze di ciascuno all'interno del processo deliberativo. Nel caso di questa prima interpretazione la distinzione di Habermas tra questioni morali e questioni etiche rimane perfettamente integra. In questo caso infatti, sostiene Ferrara, l'universalismo che deriva da questo test di generalizzazione rimane

radicalmente discontinuo rispetto alla normatività più 'soft' implicita nelle nostre intuizioni intorno allo stato di un'identità e intorno a ciò che è bene per essa. In linea di principio [...] è sempre possibile immaginare uno stato del mondo, considerato dalla prospettiva delle preferenze e volizioni intrattenute dai suoi abitanti, tale che la validità universale di una data norma sia inconfutabile.

Il prezzo che Habermas paga per mantenere salda la distinzione tra il giusto e il bene, morale ed etica, questioni di giustificazione e questioni di applicazione, è però la perdita della dimensione dialogica del processo fondativo. Infatti, sostiene Ferrara

non è facile capire che cosa la qualità *discorsiva, comunicativa o dialogica* della comparazione tra la lista delle conseguenze e la lista delle preferenze potrebbe aggiungere alla presenza o assenza di fatto di incoerenze semantiche fra di esse. Il consenso razionale intorno alla norma sotto esame non verrebbe a costituire la sua validità ma semplicemente *seguirebbe* dal fatto che gli effetti della norma non contraddicono nei fatti alcuna volizione o preferenza dei partecipanti.

Alla luce della seconda interpretazione invece, la validità di una norma verrebbe a dipendere dal giudizio di ciascuno sulla volontà di vivere in un mondo cui viene data forma anche tramite quella norma, cioè dal fatto se si riconosce quel mondo come il *proprio* mondo, o piuttosto come alieno. In que-

sto caso i risultati sono inversi. La dimensione dialogica è infatti recuperata, poiché non si tratta più di verificare la coerenza tra la lista delle proprie preferenze e quella delle conseguenze prevedibili della norma, ma deriverebbe direttamente da un processo dialogico in cui quelle liste vengono aggregate. Non più sostenibile sarebbe però la separazione del discorso morale da quello etico. Infatti, il giudizio sul mondo in cui ci troveremmo a vivere se quella norma fosse considerata valida viene a dipendere dal punto di vista di un'identità concreta, che può essere, secondo Ferrara, al limite anche quella dell'umanità nel suo complesso, secondo una logica che considera le identità concentriche (Ferrara 1998: 76-79). Quello che mi interessa sottolineare è che in questa seconda ottica il discorso morale diventa un caso particolare di quello etico, in cui cioè il giudizio sull'autenticità di un'identità viene riferito ad una collettività più ampia che al limite può coincidere con quella dell'umanità. In questa prospettiva il rimando durkheimiano al carattere normativo dato dallo sfondo di una comunità di fede fattasi comunità di comunicazione, rimando che dallo sfondo passa in primo piano allorché Habermas deve riconoscere la centralità di un'*eticità democratica* di base su cui far poggiare lo stato di diritto moderno, trova la sua giusta collocazione e il suo giusto riconoscimento (Cfr. a questo riguardo Bernstein 1996; Michelman 1996). Habermas resiste a questa seconda interpretazione solo per paura che con essa venga meno l'unico possibile riferimento rimasto, a suo giudizio, alla dimensione normativa universalista. Esula dalle possibilità di queste pagine seguire l'argomento di Ferrara in direzione della riformulazione di un universalismo centrato sul carattere normativo di un'identità che è legge a se stessa (da ultimo, Ferrara 1998<sup>6</sup>; Walzer 1991, 1994).

La percezione che normalmente si ha dell'opera di Habermas ha a che fare con il disagio per quel *bias* razionalista e formalista che essa esprime. Anche all'interno di quella parte della comunità scientifica che più si è cimentata nell'interpretazione e nella critica 'simpatetica' degli scritti habermasiani, e che più da vicino ne ha studiato l'opera, questa percezione rimane spesso prevalente<sup>7</sup>. In buona misura condivido questo disagio. Tuttavia, nonostante questi tratti siano innegabili e rappresentino il limite maggiore del pensiero habermasiano, ho cercato di mostrare come all'interno di quest'ultimo esistano tendenzialmente degli anticorpi. In particolare, la ricostruzione dell'analisi

<sup>6</sup> Ferrara ricostruisce lo spazio proprio dell'idea di autenticità nella modernità attraverso, in primo luogo, l'opera di Rousseau (Ferrara 1988). Per i rapporti Rousseau-Durkheim, che in questo contesto possono risultare particolarmente interessanti, cfr. M. Cladis 1992, 1998.

<sup>7</sup> Per stare all'interno di un contesto dalla marcata genesi habermasiana, e per citare solo titoli e nomi più rappresentativi, cfr. oltre ai citati lavori di Ferrara anche Honneth 1985, 1993 e 1999; Benhabib 1986, 1992; Wellmer 1991.

habermasiana del concetto di solidarietà e delle sue basi, attraverso il confronto con Durkheim, spero abbia gettato un po' di luce sulla fonte di questi anticorpi. Habermas dà il meglio di sé come teorico sociale, e senza la dovuta considerazione delle domande di teoria sociale che sono dietro la teoria dell'agire comunicativo, ho l'impressione che sfuggano molti aspetti del complesso pensiero del *filosofo* Habermas. Habermas è teorico sociale, a mio giudizio, esattamente nella misura in cui, nonostante quel *bias* razionalistico, non può espellere dalle maglie del proprio pensiero un momento a-razionale, un momento di incondizionalità condizionale per usare un utile concetto di Caillé, al quale tutta la migliore tradizione sociologica, da Durkheim a Weber e Parsons, da Tocqueville a Simmel, ha attinto per dare soluzioni, volta a volta anche diversissime, al problema dell'ordine sociale, 'risolto' in maniera così diversa rispetto alla filosofia e alla teoria politica proprio in virtù della considerazione di questo momento, squisitamente sociologico, di incondizionalità condizionale (Rawls 1992; Caillé 1998; Prandini 1998). In Habermas questo momento è rappresentato dalla legittimazione via comunità di comunicazione, di cui il moderno stato di diritto a suo parere non può (e non deve) fare a meno. La sfera pubblica, erede della durkheimiana comunità di fede, pur non avendo nulla di misteriosamente irrazionale, eredita qualcosa di quella semantica del sacro da cui ha origine la moderna e differenziata normatività dell'agire comunicativo.

### Riferimenti bibliografici

- Apel K.O. (1998), *Discorso, Verità, Responsabilità* (a cura di V. Marzocchi), Guerini e Ass., Milano.
- Benhabib S. (1986), *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York.
- Benhabib S. (1992), *Situating the Self*, Columbia University Press, New York.
- Bernstein R. (1996), 'The Retrieval of the Democratic Ethos', *Cardozo Law Review*, 4-5.
- Bohman J. (1996), *Public Deliberation*, MIT Press, Cambridge.
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma. Per un'antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Calloni M. (1984), 'J. Habermas: la fondazione della Öffentlichkeit come interazione emancipativa della modernità', in M. Protti (a cura di), *Dopo la Scuola di Francoforte*, Unicopli, Milano.
- Cladis M.S. (1992), *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Standford University Press, Standford.
- Cladis M.S. (1998), 'Rousseau and Durkheim. The Relation between the Public and the Private', *Journal of Religious Ethics*, 21: 1-25.
- Crespi F. (1994), *Imparare a esistere*, Donzelli, Roma.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

- Durkheim É. (1912 [2005]), *Le Forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1996), *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando, Roma.
- Ferrara A. (1987), *Modernità e autenticità*, Armando, Roma.
- Ferrara A. (1987), 'A Critique of Habermas's Consensus Theory of Truth', *Philosophy and Social Criticism*, 13: 39-67.
- Ferrara A. (1996), 'Democrazia e giustizia nelle società complesse: per una lettura di Habermas', *Filosofia e Questioni Pubbliche*, 1: 67-118.
- Ferrara A. (1998), *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London (trad. it. Feltrinelli 1999).
- Ferrara A. (1999), *Justice and Judgment*, Sage, London.
- Fornari F. (1998), *Heidegger: il soggetto e l'intenzionalità*, Benucci editore, Perugia.
- Habermas J. (1962), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Voll. 2, il Mulino, Bologna.
- Habermas J. (1992), 'Cittadinanza Politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa', in L. Ceppa (a cura di), *Morale Diritto e Politica*, Einaudi, Torino.
- Habermas J. (1993), 'Struggles for Recognition in Constitutional States', *European Journal of Philosophy*, 1-2: 128-155.
- Habermas J. (1996), *Fatti e Norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Ass., Milano.
- Habermas J. (1998), *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano.
- Heller A. (1982), *Habermas and Marx*, in Thompson and Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, London.
- Honneth A. (1993), *Disprezzo e riconoscimento*, Rubbettino, Messina.
- Honneth A. (1999), *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Napoli.
- Marzocchi V. (1994), 'Criticità e/o fondazione filosofica?', *Fenomenologia e Società*, 2: 117-140.
- Marzocchi V. (1996), 'La ragion pratica e comunicativa di J. Habermas: morale, eticità, diritto e democrazia', *La cultura*, 2.
- Maus I. (1996), 'Diritti di libertà e sovranità popolare. La ricostruzione habermasiana del sistema dei diritti', *Teoria politica*, 1: 61-105.
- Michelman F. (1996), 'Family Quarrel', *Cardozo Law Review*, 4-5.
- Muzzetto L. 1997, *Fenomenologia, Etnometologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Pace E. (1996), 'Presentazione' a É. Durkheim, *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando, Roma.
- Prandini R. (1998), *Le radici fiduciarie del legame sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Privitera W. (1996), *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Messina.
- Rawls A.W. (1992), 'Can rational choice be a foundation for social theory?', *Theory and Society*, 2: 219-241.
- Sebastiani C. (1997), 'Spazio e sfera pubblica: la politica nella città', *Rassegna italiana di Sociologia*, 2.
- Walzer M. (1991), *Due tipi di universalismo*, in «MicroMega», 1: 127-145.
- Walzer M. (1994), *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame University Press, Notre Dame-London.
- Wellmer A. (1991), *The Persistence of Modernity*, Mitt Press, Cambridge.