

Indice

<i>Presentazione</i>	9
<u>Piergiorgio Grassi</u>	
Stato democratico e religioni	13
<u>Alessandro Ferrara</u>	
Una società post-deontica?	21
<u>Luigi Alfieri</u>	
Habermas, tra Kant e noi	33
<u>Laura Tundo Ferente</u>	
Ragionare per diventare filosofi. Tra Kant e Habermas	41
<u>Marta Picchio</u>	
Normatività e problemi della condizione intersoggettiva contemporanea. Tragitti dalla “lezione” habermasiana	51
<u>Irene Strazzeri</u>	
Attraverso Habermas. Il paradigma intersoggettivo e la normatività	67
<u>Davide D’Alessandro</u>	
Ragione comunicativa, intersoggettività e società postdeontica. Transiti habermasiani di filosofia morale e politica	81
<u>Raffaele Federici</u>	
L’era del vuoto o possibilità di un’isola? Riflessioni a partire da <i>Intersoggettività e norma</i>	91
<u>Antonio De Simone</u>	
Per Habermas. Critica della società postdeontica, intersoggettività normativa e universalismo democratico	107
<i>Notizia sugli autori</i>	163

Presentazione

Questo volume raccoglie gli interventi di coloro che a Urbino, il 10 febbraio 2009, hanno partecipato al Seminario di studi dedicato alla presentazione e alla discussione del volume di Antonio De Simone, *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici* (Liguori, Napoli 2008). Il forum, pensato e organizzato da Luigi Alfieri, Coordinatore del Dottorato di Sociologia dei Fenomeni Culturali e dei Processi Normativi dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", ha registrato la partecipazione di numerosi studiosi, dei *discussant* presenti e di un affollato pubblico di dottorandi e di studenti dell'ateneo urbinato. A tutti loro vanno i nostri ringraziamenti per aver contribuito attivamente alla riuscita del seminario e per aver in qualche modo sollecitato e occasionato la pubblicazione di questo libro, che soprattutto, attraversando e intervenendo su *Intersoggettività e norma*, vuol essere esplicitamente un omaggio a Jürgen Habermas in concomitanza con il suo ottantesimo compleanno.

Alla riflessione morale, filosofico-politica, giuridica e sociale di Habermas è riservato ampio spazio nella proposta interpretativa che Antonio De Simone ha avanzato nel suo libro. È questo uno dei motivi centrali per cui tutti i contributi qui raccolti insistono sulla figura di primo piano che Habermas rappresenta come uno dei principali protagonisti della scena filosofica e politica contemporanea e non solo della seconda metà del Novecento.

Definito il "Kant del xx secolo", come un "classico" vivente, Habermas è comunque un nostro *contemporaneo* esempla-

re. Egli ci sta traghettando verso un esito critico della filosofia politica, del diritto e della teoria sociale che si proietta in modo emblematico nel secolo appena iniziato. Questo originale percorso senza dubbio ci accompagna nella fatica e complessità di comprendere quanto il banco di prova dilemmatico dell'universalismo etico, politico e giuridico di questi anni costituisca paradigmaticamente una delle metamorfosi epocali per la *condizione intersoggettiva* e la *democrazia* contemporanea. Fedele al metodo critico-analitico e alla prassi discorsiva, Habermas sostiene le ragioni di un razionalismo consapevole e aperto al dialogo tra le culture.

Ripensare criticamente i *pensieri* di Habermas, anche per procedere *oltre* Habermas, è stato l'obiettivo che ci si è prefissati per attraversare con una pluralità di atti di lettura l'avventura intellettuale che Antonio De Simone ha compiuto con *Intersoggettività e norma*, che qui viene restituita all'attenzione del lettore in alcune delle sue rilevanze problematiche. Scrivere e leggere un libro costituisce sempre una dimensione dell'esperienza che si iscrive nella differenza tra *life in books* e *life in action*, tra la vita raccontata nei libri e la vita vissuta. In questo interstizio ineffabile riteniamo che le riflessioni qui contenute possano comunque servire anche come un utile orientamento non solo per il pensiero ma anche per il nostro presente.

Urbino, giugno 2009

A.D.S.-L.A.

PER HABERMAS
SEMINARIO (2009).
INTERVENTI SU “INTERSOGGETTIVITÀ E NORMA”

Stato democratico e religioni

Gli ultimi interventi di Jürgen Habermas sono nel segno di una presa di distanza sempre più accentuata nei confronti della società postdeontica quale si è venuta a configurare nelle società democratiche occidentali.

Chi ha espresso, da sociologo, non solo l'emergere ma anche la legittimazione di prospettive dove si affermano società di individui che fanno a meno delle regole, che anzi intendono essere estranei alle diverse costrizioni e soprattutto al sentirsi solidali in un comune progetto di umanizzazione, è senza dubbio Gilles Lipovetsky. Ne *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*¹ ha esaltato "la promozione di valori edonisti, permissivi, psicologici, il culto della distensione, la valorizzazione delle singole idiosincrasie come peculiarità dell'età postmoderna". Mentre Habermas e altri si sono impegnati a elaborare una macroetica e un'etica della responsabilità fondata sulla ragione, in modo da disciplinare le forme culturali contemporanee e arginare il "crepuscolo del dovere", il ricordato Lipovetsky ha invece cercato di accreditare come ineluttabile l'andare oltre l'imperativo etico. Nell'inarrestabile crescita dell'individualismo amorale, il dovere finisce per indebolirsi e si anemizza a contatto del benessere diffuso. Per dirla con le parole del sociologo francese, «le democrazie si trovano oltre il dovere, si strutturano non senza fede né legge, ma secondo un'etica debole e minimale, senza obbligo, né sanzione e l'etica eletta non ordina

1. Gallimard, Paris 1983.

nessun supremo sacrificio, nessun allontanamento radicale da sé. Nessuna ricomposizione del dovere eroico, ma una riconciliazione del cuore e della festa»².

Le analisi di Lipovetsky sono difficilmente sostenibili. Basterebbe osservare il tentativo di trasformare il fatto in valore e di occultare la realtà di ampie zone della società che creano contromovimenti nei confronti di logiche che portano inevitabilmente ad allentare il vincolo sociale. Non è sufficiente e non è corretto considerare il dato di fatto per elevarlo a universale etico. Vi sono laboratori di pensiero dove, a partire da tradizioni diverse, si cerca di rifondare l'imperativo morale fondandosi sulla ragione, e di raggiungere l'universale privilegiando la libera discussione, il discorso argomentato e razionale. Si tratta di fondare una ragione pratica, per intenderci, che abbia il suo fondamento nel discorso e nella parola autentica, che si presenti come mediazione di un accordo il più ampio possibile, che tenga conto dei cambiamenti etici e morali del nostro tempo e che, infine, permetta di avere come obiettivo un universale etico concreto. In questa prospettiva è di rilievo il percorso di Jürgen Habermas, di cui dà ampia, argomentata e persuasiva documentazione il recente volume di Antonio De Simone dal titolo *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*³.

Per Habermas infatti la critica della società postdeontica è fattore strategico di fronte ai rischi che incombono. Assecondare infatti questa deriva significa porsi nell'ottica di chi è incapace di coglierne gli effetti devastanti sui fondamenti dello Stato democratico contemporaneo. Preoccupazione che era stata già ben espressa in un saggio degli anni Sessanta (ora ripubblicato a parte con il titolo *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*) da Ernst-Wolfgang Böckenförde⁴ con la formula «Lo Stato secolarizzato vive di presupposti che non può

2. G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris 1992, pp. 14-15.

3. Liguori, Napoli 2008.

4. Morcelliana, Brescia 2006.

garantire»⁵ il che sottintende una domanda non eludibile, vale a dire se e «sino a che punto i popoli riuniti uno stato possono vivere unicamente della sostanza della libertà individuale, senza un vincolo che li unifichi e che preceda questa libertà?»⁶. Lo Stato secolarizzato “vive di presupposti che non può garantire” dal momento che può essere Stato libero solo se assicura una libertà regolata “dalla sostanza dell’individuo e dall’omogeneità della società” ed esclude a questo fine mezzi di coercizione, rifiutando la pretesa totalizzante dalla quale si è liberato attraverso duri conflitti. Lo Stato sopravvive solo se ha una comune base pregiuridica, se conta su un *ethos* su cui edificare una feconda convivenza.

Una fondazione per via politica dei valori alla base dell’agire dei cittadini si presta sempre a deviazioni “dovute all’arbitrio di giudizi soggettivi e contingenti”, mentre per Böckenförde anche la fede religiosa dei cittadini può trasmettere energie interne obbliganti, tali da rendere vitale lo Stato, a patto che si abbandoni nei confronti dello stesso qualsiasi atteggiamento di estraneità e di diffidenza e lo si veda come un’occasione di libertà, la cui conservazione e realizzazione è compito anche dei credenti. Chiesa e cristiani devono farsi difensori dell’universale libertà e della libertà di religione *in primis*, a partire dalla rivoluzione copernicana apportata dal Concilio Vaticano II con la dichiarazione *Dignitatis humanae*, per la quale la libertà religiosa è e deve essere considerata un diritto inalienabile “esterno all’ambito della legittimazione ecclesiastica”.

Habermas non si è sottratto alle provocazioni del discorso di Böckenförde riguardo all’eventualità di un indebolirsi del vincolo democratico e della solidarietà da cui lo Stato dipende, e che non può imporre con metodi coercitivi⁷. Ciò può accadere con una “modernizzazione deviante della società” che porti i

5. Ivi, p. 68.

6. *Ibid.*

7. Cfr. J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. Ratzinger-J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005.

singoli cittadini a percepirsi come “monadi isolate”, animati da istanze esclusivamente privatistiche e immemori del bene comune; condizione delineata invece da Lipovetsky in termini di emancipazione. La situazione può essere ulteriormente aggravata dalla forza dei mercati che penetrano in “ambiti vitali”, orientando i cittadini ad agire in vista del successo personale e dalla progressiva presa di coscienza, seguita da una successiva depoliticizzazione, del fatto che le grandi decisioni sono prese in ambito sopranazionale, al di fuori dell’opinione e della volontà democratica (che valgono solo in ambito nazionale). Vi si aggiunge l’incepparsi del processo di costituzionalizzazione del diritto internazionale che rende incontrollabili i conflitti tra le nazioni e rende possibile, al loro interno, l’allargarsi delle ingiustizie sociali.

Scenario inquietante che non indica tuttavia l’incapacità dello Stato costituzionale democratico di “riprodurre con le proprie risorse i presupposti normativi che stanno alla sua base” al punto da doversi subordinare a “tradizioni autoctone di tipo ideologico o di tipo religioso, tradizioni che costituiscono i necessari vincoli etici della società”, oscurando così il suo essere Stato di diritto che, di fronte al pluralismo delle posizioni, non può non mantenere un chiaro profilo di neutralità. Dal punto di vista cognitivo il potere politico è legittimabile in termini secolari anche dopo “la completa positivizzazione del diritto” e dal punto di vista motivazionale una comunità ideologicamente pluralista può “normativamente stabilizzarsi” tramite un accordo “limitato a procedure e principi”. Lo Stato costituzionale democratico ha dunque la capacità di fondare autonomamente i principi costituzionali in modo da essere razionalmente accettati da tutti i cittadini, secondo una prospettiva di liberalismo politico “concepito come una giustificazione non religiosa e postmetafisica dei fondamenti normativi dello Stato costituzionale democratico stesso”. Le pratiche democratiche, inoltre, sviluppano dinamiche in grado di riprodurre le motivazioni, sia garantendo le libertà negative, sia favorendo la nascita di libertà comunicative in condizione di mobilitare la partecipazione

dei cittadini su temi di interesse generale, a cominciare dalla discussione sulla retta nozione di costituzione nell'applicazione a casi concreti; il che permette di interiorizzare i principi della costituzione stessa.

Epperò Habermas ritiene che le tradizioni e le comunità religiose, anche quelle presenti da poco tempo nel contesto degli Stati democratici (come l'Islam), possano svolgere un ruolo nella formazione dell'opinione pubblica e della volontà politica dei cittadini negli Stati in cui vige una costituzione liberale segnata dalla separazione nei confronti delle chiese e delle altre confessioni religiose⁸. Tra le visioni del mondo diversificate (religiose e non) si esige il rispetto reciproco in quanto veicolate da membri della comunità politica che hanno pari diritti e si esige una forte tensione verso convergenze razionalmente motivate. Il che implica un *uso pubblico della ragione* dal momento che nello Stato religiosamente neutrale, solo le decisioni politiche, giustificabili in termini di ragioni ammissibili universalmente, possono essere trattate come legittime. Ma, a differenza delle posizioni espresse da Rawls in *Political Liberalism*, dall'affermazione che l'autorità statale ha un carattere laico non deriva immediatamente l'obbligo di integrare le convinzioni religiose espresse in pubblico con affermazioni equivalenti nel linguaggio accessibile a tutti; "i cittadini monoglotti" non devono essere esclusi dal processo decisionale della politica quando hanno un'intenzionalità politica.

È una tesi cara a Habermas che, a partire dal potere comunicativo, delinea l'immagine dello Stato democratico di diritto, il che comporta l'istituzionalizzazione di forme di discussione e di deliberazione nelle quali possa esercitarsi la sovranità dei cittadini, se è vero che "ogni potere politico nasce dal potere comunicativo dei cittadini". Sono processi che non si esauriscono a livello parlamentare, ma richiedono un'opinione pubblica in grado di farsi ascoltare in uno spazio pubblico dove sia in

8. Cfr. J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006.

vigore il pluralismo politico e nel quale possano operare anche associazioni private, partiti e singoli.

La sovranità popolare ha bisogno di entrambi gli aspetti per non disseccarsi. Quando alcuni dei partecipanti al dibattito pubblico portano ragioni religiose e prendono tuttavia posizione con intento politico, sono a tutti gli effetti membri della comunità. Devono solo avere consapevolezza che le loro ragioni devono essere “tradotte laicamente”, fidando nell’opera cooperativa degli altri cittadini. Impedire che ciò accada significherebbe perdere “importanti risorse di creazione di senso”. «Anche i cittadini laici o di fede diversa possono imparare qualcosa dai contributi religiosi, ad esempio quando nei contenuti normativi di verità di un enunciato religioso riconoscono intuizioni proprie cadute in oblio»⁹. Per Habermas lo Stato liberale integrato da una costituzione, richiede ai cittadini una reciprocità di attese; per rendersi davvero partecipi, con pari diritto, alla prassi di formazione dell’opinione condivisa e della volontà, essi sono vicendevolmente debitori delle ragioni che sono alla base delle rispettive scelte politiche. Ai cittadini che si rifanno a una visione religiosa del mondo si richiede un impegno di apprendimento e di adattamento quale si è venuto configurando nei confronti della modernità sin dai tempi dell’Illuminismo e della riforma, facendo cioè i conti con l’affermarsi del pluralismo religioso, delle scienze sperimentali, del diritto positivo, della morale sociale profana. Ne è testimonianza la produzione teologica cattolica e protestante. Ai cittadini laici si impone “un onere simmetrico”, vale a dire il superamento di una “nozione di sé laicisticamente sclerotizzata della modernità”. Una coscienza meramente laicista, autoreferenziale, non è all’altezza della sfida in un moderno Stato democratico: la sfida di poter realizzare una “coesistenza cooperativa”.

Posizione laicista è quella che considera le religioni come “un residuo arcaico” di società premoderne, inesorabilmente destinato all’esaurimento. La rinnovata vitalità delle religioni

9. Ivi, p. 34.

è per Habermas, al contrario, un indicatore della validità del loro “contenuto cognitivo” e veicola spesso «potenziali semantici che emanano una forza ispiratrice per l'intera società, non appena abbandonino i loro contenuti veritativi profani»¹⁰. Appartengono a questa tipologia le religioni che si sono sviluppate come “civiltà dell'epoca assiale”, un'espressione usata da Jaspers per designare le civiltà sorte durante il primo millennio prima dell'era cristiana la cui caratteristica distintiva è lo sviluppo di concezioni che postulano una frattura tra l'ordine trascendente e l'ordine mondano. Di conseguenza è da rifiutare l'opinione riduttiva (ma molto diffusa) secondo cui la libertà religiosa è “la protezione culturale di specie naturali in via di estinzione” e il principio della separazione fra Stato e chiesa nient'altro che l'espressione di un ‘riguardoso indifferentismo’; tali premesse di carattere epistemico svalutano i contenuti religiosi come incapaci di «arricchire il dibattito politico e lo sforzo cooperativo per esprimerli in termini laici e giustificabili nel linguaggio della motivazione»¹¹.

Su questa linea negazionista si muovono le tendenze che diffondono rappresentazioni naturalistiche del mondo, che ostentano il prodigioso cammino “della biogenetica, degli studi sul cervello e della robotica ai quali si associano speranze per la terapia e per l'eugenetica” e che, con tale “alea scientificamente oggettivata dell'umano” permeano l'ambito dell'azione e della comunicazione quotidiana, ne fanno derivare conseguenze radicali: limitandosi a osservazioni sperimentali, a enunciazioni di leggi e spiegazioni causali, collocano sotto il segno dell'insignificanza i mondi della morale, del diritto, della religione, mettono in discussione l'agire responsabile, al punto di richiedere profonde revisioni dello stesso diritto penale. Nella prospettiva dell'apprendimento reciproco – auspicato da Habermas – tali opzioni sono in contraddizione con le prospettive di integrazione politica che attribuiscono ai cittadini un consenso normativo di fondo.

10. Ivi, p. 42.

11. *Ibid.*

Presupposto cognitivo della disponibilità a cooperare, richiesto ai cittadini laici è invece un pensiero postmetafisico e postsecolare, che riconosca una capacità alle religioni di “contribuire a riprodurre giustificazioni e comportamenti desiderabili”, che recuperi il senso di una ragione multidimensionale (non interamente appiattita sul rapporto con il mondo empirico) e sia consapevole delle proprie origini. Origini che non sono legate esclusivamente alla metafisica – come vorrebbe Heidegger – ma si radicano nelle “grandi religioni monoteistiche che sono andate attraverso il *logos* oltre il mito”, compiendo “il salto cognitivo” dall’apparenza all’essenza. La filosofia ha ereditato da questi motivi e concetti soteriologici. È perciò ancora sostenibile la tesi hegeliana secondo cui le grandi religioni appartengono alla storia stessa della ragione. Habermas può dirsi agnostico e disposto a imparare dalle religioni e dunque disposto a un atteggiamento collaborativo, consapevole che lo Stato non confessionale che si fonda su una base deliberativa apolitica, rappresenta in genere una forma di governo simile alla verità.

È però evidente, anche da queste scarse battute, che nella prospettiva habermasiana la religione, e prima di tutto quella che si iscrive nella tradizione ebraico-cristiana, è una fonte inesausta di significati, ma non ha un senso autonomo. Vale a dire non dipende da Dio; non dipende da Dio né l’origine della conoscenza come grazia pubblicamente data né la sua sostanza o forza di liberazione. La ragione rincorre continuamente la religione nel tentativo di rendere traducibili i suoi contenuti nel linguaggio e nei termini di una filosofia postmetafisica e postsecolare.

Una società post-deontica?

Il volume di Antonio De Simone *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*¹ ha il pregio non comune di consentire al lettore di addentrarsi in un pensiero complesso come quello di Habermas – autore “assimilatorio” e che costruisce “planimetricamente” i suoi pensieri, due espressioni caritatevoli di De Simone per non dire ecletticamente enciclopedico – e di seguirne l’evoluzione lungo un arco assai lungo, che va da *Storia e critica dell’opinione pubblica* (la cui versione originale risale al 1962) fino a *Fatti e norme* e oltre, fino a *La costellazione postnazionale* e *L’inclusione dell’altro*. Dall’analisi critica di De Simone rimangono un po’ fuori mirino la tematica della ragione post-secolare e lo scambio con Rawls di metà anni Novanta, ma l’attenuante è che ci vuole un’enciclopedia, non un volume, per tenere dietro a tutta la produzione di Habermas.

Quest’operazione di ricostruzione complessiva è già di per sé un merito e un tratto inusuale nel panorama italiano. Habermas non è mai stato un autore molto amato in Italia. In parte ciò è dovuto alla sua ascendenza kantiana ed è una sorte condivisa con John Rawls, altro autore più citato che letto, più letto che studiato. Nel paese del blando storicismo di sempre, filosoficamente diviso tra i postumi del pensiero debole e la riproposizione di una metafisica misticheggiante, è ovvio che non possa esserci grande accoglienza per un pensatore di severa ispirazione sistematica, il quale tenta di riformulare in chiave linguistica

1. Liguori, Napoli 2008.

e intersoggettiva l'intuizione kantiana secondo cui la giustezza delle norme giuste poggia sulla generalizzabilità degli interessi che le sottendono. C'è una sorta di *disaffinità elettiva* tra la fibra ermeneutico-storicistica della nostra cultura filosofica e l'*esprit de système* che Habermas mutua dalla tradizione filosofica tedesca e congiunge a una vena costruttivistica propria della filosofia politica angloamericana contemporanea, operazione che gli ha consentito di dialogare proficuamente con Rawls, Dworkin, Frank Michelman.

Va inoltre aggiunto che questa scarsa ricettività è dovuta anche al fatto che Habermas mette in feconda comunicazione aree di ricerca – quella filosofica e quella delle scienze sociali e della sociologia in primo luogo – che nel nostro paese sono per vari motivi rimaste abbastanza estranee le une alle altre. È un'incomunicabilità che viene da lontano. Sulla nostra cultura filosofica pesa ancora, indirettamente, un clima di sufficienza nei confronti delle scienze sociali che è figlio, spesso inconsapevole, dell'anatema crociano. E, per contro, la nostra cultura sociologica condivide con la sociologia nordamericana funzionalista in auge negli anni Sessanta l'ideale, spesso acriticamente assunto, di una professionalizzazione e scientificizzazione della disciplina – un ideale del proprio compito disciplinare, nonché un "ideale dell'Io" interiorizzato da generazioni di sociologi italiani, che le conferisce un'impronta peculiarmente antiteorica. Non è un caso che il nostro rimane uno dei pochi sistemi accademici, dove l'insegnamento della "sociological theory" non trovi spazio alcuno nei *curricula* didattici, ma continui a sopravvivere quasi clandestinamente un po' all'interno dell'etichetta disciplinare "Sociologia generale" e un po' all'interno di quella intitolata "Storia del pensiero sociologico". Dunque la proposta habermasiana di una "divisione del lavoro" tra riflessione filosofica e teoria sociale, in linea con quanto la migliore filosofia analitica, da Putnam a Davidson, a McDowell e altri propone, è destinata a cadere su un terreno quanto meno inospitale in Italia.

Non c'è da meravigliarsi se in questo contesto la pur tempestiva traduzione italiana delle opere di Habermas – più spesso

commentate e criticate che lette da cima a fondo – non riesca mai a scalfire gli esiti infausti di un processo di stereotipizzazione negativa che ha frettolosamente identificato Habermas via via come l'autore della “situazione linguistica ideale” e dell'etica del discorso, l'autore della “colonizzazione del mondo della vita” e dell’“agire orientato all'intesa”, insomma come una specie di difensore “inattuale” di un improbabile “umanesimo della comunicazione” fatto apposta per diventare facile bersaglio degli avvertiti estimatori della complessità delle trasformazioni in atto nelle società post-industriali nonché della complessità dei fenomeni di globalizzazione, di mutamento culturale, di irruzione dei media sulla scena pubblica.

È difficile sovrastimare la misura in cui la superficialità di questa stereotipizzazione abbia in effetti impoverito la nostra discussione pubblica privandola del contributo di uno dei protagonisti più originali. Dalla sua produzione degli anni Novanta emerge infatti una nuova immagine di Habermas come uno dei più importanti teorici della democrazia. Ma questo è passato inosservato e invece l'Habermas che ritorna oggi sulla scena pubblicitaria, che riempie di 300 persone i nostri convegni, che è preda ambita di ogni TG e testata, è l'Habermas interlocutore dell’“allora Cardinale Ratzinger”.

L'Habermas che viene fuori dalle pagine di De Simone è invece l'Habermas interprete *radical-democratico* del processo politico proprio delle società industriali avanzate – un'interpretazione che riconcilia il principio normativo del consenso discorsivo con la realtà delle società complesse, caratterizzate da organizzazioni burocratiche su vasta scala e dalla presa di distanza dei cittadini dalla politica. Habermas ci propone un'originale concezione della democrazia che nei suoi aspetti *descrittivi* aiuta a comprendere meglio le società complesse, e nei suoi aspetti *normativi* aiuta a comprendere meglio quello scarto che continua a esistere – e di cui tutti noi siamo consapevoli – fra l'idea di democrazia compiuta cui implicitamente facciamo riferimento e quelle che, mutuando un termine con una lunga storia, possiamo chiamare “le democrazie realmente esistenti”.

L'intuizione che corre come un filo rosso lungo l'opera habermasiana è che la democrazia non può essere vista soltanto come una questione di *istituzioni* democratiche, giuste o anche solo "decenti". Oltre a ciò, la stabilizzazione e la legittimità di un regime politico pienamente democratico dipendono anche dalla sua capacità di istituzionalizzare adeguatamente l'idea che in ultima analisi, alla fine di una lunga catena di mediazioni, sono i cittadini stessi a fare le leggi cui obbediscono e a governare i governi in cui si riconoscono – il "governo dei governati" di cui parlava Lincoln, il governo "da parte del popolo" di cui parla la Costituzione francese. Ma il punto che continuamente ritorna nell'opera di Habermas, dal testo del 1962 fino all'ultimo pubblicato, è che *altrettanto essenziale* per il funzionamento di una democrazia – specialmente all'interno di società complesse come le nostre – è la presenza di una "sfera pubblica" vitale e in grado di autoriprodursi.

In piena consonanza con Rawls, Habermas quando parla di democrazia pensa a una democrazia *deliberativa*, dove questo aggettivo sta a indicare una contrapposizione con l'idea di democrazia intesa invece come pure mediazione pragmatica degli interessi. Ma la possibilità per la democrazia nei paesi della "democrazia reale" di mantenere intatto un piano deliberativo dipende per Habermas non soltanto dalla validità e realizzabilità di norme e istituzioni. Dipende anche da condizioni di diversa natura, appunto dalla presenza di una "sfera pubblica non manipolata", la quale può sorgere e stabilizzarsi solo laddove vi sia una "società civile vivace". Dipende insomma dalla presenza effettiva e dalla vitalità di processi di formazione *dell'opinione* che non coincidono con quei processi formali di *decisione* i quali, in una società complessa, devono necessariamente restare prerogativa di una categoria ristretta di individui – deputati, membri del governo, corti di giustizia – se non vogliamo correre il rischio che una democrazia degeneri in populismo. La continua presenza di processi di formazione dell'opinione va intesa come una condizione *necessaria*, anche se *non sufficiente*, per il mantenimento di una democrazia deliberativa. E qui Habermas

ci offre alcune riflessioni di grande rilievo che vale la pena di ricordare.

In primo luogo, la formazione dell'opinione pubblica e il suo prendere corpo in una sfera pubblica pluralista che è fatta di tante "sfere" più parziali – quella dell'opinione pubblica politica vera e propria, ma anche quella delle opinioni in fatto di costume, di cultura, di sport, di educazione, di religione, ecc. – non va intesa come un processo di costituzione ed espressione di un soggetto collettivo. È un processo *comunicativo* senza un gestore e soprattutto senza un protagonista, e men che mai può essere visto come la creazione di *audience* da parte dei media. Va concepito piuttosto come un flusso o una rete di comunicazioni che si intrecciano in una pluralità di direzioni e con finalità diverse.

In secondo luogo, questo repubblicanesimo habermasiano *sui generis* rimane mille miglia distante dalla tentazione populistica di attribuire funzioni di esercizio diretto della volontà politica o peggio ancora di indirizzo di governo a una non meglio identificata *vox populi*. La sfera pubblica non è "quello che pensa la gente", *in primis* perché non è indifferenziata come la "gente" invocata dal populismo di ogni risma. Ma quel che più conta è che anche come opinione costruita nella discussione pubblica l'influenza della sfera pubblica rimane sempre nei limiti di una funzione *di controllo* delle decisioni politiche che rimangono, e devono rimanere, appannaggio degli attori istituzionali.

In terzo luogo, nella democrazia deliberativa teorizzata da Habermas troviamo una concezione che finalmente attribuisce un ruolo organico ai *movimenti collettivi*. Senza quell'anima della sfera pubblica che sono i movimenti collettivi – con la loro capacità di porre nuove *issues* sull'agenda pubblica e di contribuire a formare il contesto in cui le *élite* democratiche poi si trovano a operare – la democrazia in una società complessa tende a ridursi a pura gestione amministrativa e a tentativi, non sempre coronati dal successo, di governare il ciclo economico e di preservare la competitività del sistema-paese sul piano internazionale.

Accanto ai movimenti, anche i media giocano un ruolo di grande rilievo ma di segno spesso diverso. Si apre anche qui un campo di riflessione in cui lo studio dei media può uscire finalmente dalla strettoia di contrapposizioni schematiche che per lungo tempo lo hanno condizionato e analizzare con rigore un grande mutamento epocale. La libertà di espressione, e di stampa di particolare, un tempo era minacciata dalla censura di governi autoritari e comunque non democratici. Oggi nell'occidente moderno questa minaccia è stata domata, grazie anche all'impianto dei diritti e delle garanzie giurisdizionali nel frattempo sorte e affermatesi. Ma nel XXI secolo una nuova minaccia allunga la sua ombra sulla libertà di espressione. Non viene dai governi, ma dai mercati. La dimensione stessa dei mercati, la crescita esponenziale dei costi della produzione di notizie, la dimensione globale della notiziabilità spingono verso una concentrazione della proprietà editoriale, non diversamente da quella spinta alla concentrazione che ritroviamo fra i fabbricanti di automobili o le compagnie aeree. Quindi la minaccia alla libertà di stampa viene dalla potenza degli interessi che gli editori concentrati sviluppano e *in primis* dagli interessi di quel parallelo mercato pubblicitario senza il favore del quale non c'è impresa editoriale che sopravviva. Nel caso italiano un'ulteriore complicazione è data dall'iperconcentrazione della raccolta pubblicitaria e dal fatto che invece di avere editori cosiddetti "puri", il cui obiettivo economico primario è vendere informazione di qualità, cioè indipendente, a un pubblico che la domanda, abbiamo editori che sono propaggini di potenti gruppi economici che traggono i loro profitti da tutt'altre branche che quella editoriale, e per i quali dunque la qualità dell'informazione assume un valore, come dire, inevitabilmente meno centrale.

Il libro di De Simone ricostruisce con accuratezza questi passaggi teorici e rende anche bene conto del retroterra filosofico-morale entro cui si iscrive la teoria habermasiana della democrazia deliberativa: mentre nei capitoli 1 e 2 *Fatti e norme* è al centro dell'attenzione, nei successivi capitoli viene messo a

fuoco il rapporto con l'idea di normatività come generalizzabilità, che ritroviamo in Kant, e vengono analizzati i rapporti fra morale, politica e diritto come momenti distinti della sfera pratica. Nei capitoli 5 e 6 è molto ben ricostruito il confronto fra l'approccio habermasiano e quello luhmanniano al diritto nonché il nesso fra la visione habermasiana del rapporto fra verità, normatività e linguaggio e l'approccio di Brandom in termini di *scorekeeping* pragmatico. I tre capitoli finali aprono squarci interessanti su altre prospettive: le critiche di Michel Rosenfeld al proceduralismo habermasiano, l'interrogativo di Ricoeur in merito al soggetto del diritto e, nell'ultimo capitolo, l'idea di Ágnes Heller che la vita buona o il bene si ponga come "al di là della giustizia".

Due osservazioni mi sembra che sia di qualche interesse svolgere. In primo luogo, va osservato che da un approfondimento dello scambio con Rawls sarebbe emerso con maggiore chiarezza quanto in comune i due autori condividano, al di là di riferimenti che possono essere diversi: entrambi – uno con l'idea del ragionevole e la concezione politica della giustizia, l'altro sotto il titolo di ragione post-metafisica prima e post-secolare poi – condividono l'idea che la filosofia deve fare un bagno di umiltà ed evitare di prescrivere autoritativamente contenuti normativi. Sia per Rawls sia per Habermas la filosofia deve limitarsi a rendere conto delle condizioni alle quali possiamo chiamare valido e legittimo quel contenuto normativo che emerge dal dialogo e dallo scambio. Ed entrambi gareggiano nel rendere la propria teoria il più "leggera" o "modesta" che sia possibile. Il confronto che è condotto nelle pagine di De Simone tende invece a insistere quasi esclusivamente sulle differenze, perché si limita a prendere in esame soprattutto il Rawls di *Una teoria della giustizia*.

In secondo luogo, potrebbe meglio essere messa in luce, nella ricostruzione di De Simone, la tensione che si ritrova nel pensiero di Habermas fra a) una versione trascendental-pragmatica della giustificazione dell'approccio discorsivo alla validità – in base alla quale la giustificazione di "U" è nell'imprescindibi-

lità antropologica di certe strutture del linguaggio in quanto tale – e *b*) un'altra idea che emerge invece quando discute del patriottismo costituzionale o del *medium* del diritto come terreno principe per costruire una convivenza fra estranei: ovvero l'idea che l'approccio discorsivo poggia sull'imprescindibilità del *telos* comunicativo dell'intesa per noi figli della modernità e del principio della libertà soggettiva. Queste due accentuazioni vengono a contrasto non a caso quando si parli di proceduralismo, di cooriginarietà di autonomia pubblica e privata e di patriottismo costituzionale.

La giustificazione politica dei diritti e, per estensione, degli altri *constitutional essentials* di un moderno Stato democratico di diritto è puramente procedurale, secondo la prospettiva habermasiana, in quanto va concepita come l'argomento che risulta migliore, nelle condizioni idealizzate del "discorso", in risposta alla domanda: "Quali diritti vogliamo reciprocamente concederci, in quanto cittadini liberi ed eguali che desiderano regolare la propria convivenza secondo la forma del diritto?". Nessun contenuto particolare, nessun valore deve essere qui assunto come vincolante, prioritario e antecedente rispetto alla procedura costituita dalla formazione discorsiva di una volontà democratica. Ma è veramente così? Sono da considerare due tipi di obiezione.

La prima obiezione, di ordine più generale, è stata sollevata da Rawls e riguarda la natura stessa del progetto proceduralista, inteso come separazione di universalità della forma – nel caso in questione la forma del processo di formazione di una volontà politica democratica – e particolarità del contenuto, ossia dello sfondo valoriale, sempre necessariamente plurale, entro cui tale processo ha luogo. Questa stessa distinzione, nonché l'aspirazione a fornire una teoria della validità normativa che riproponga in chiave dialogica la pretesa dell'etica kantiana di prescindere da ogni contenuto concreto sono fuorvianti, secondo Rawls. Pur senza mai citare la critica hegeliana a Kant, nella sua storica discussione con Habermas sulle pagine del «Journal of Philosophy» Rawls giunge a conclusioni abbastanza simili: la pretesa del proceduralismo è fuorviante perché non c'è modo

di determinare la validità di una procedura rispetto ad altre, in linea di principio egualmente possibili, senza al tempo stesso valutare l'accettabilità normativa degli esiti della procedura stessa². Ciò vale per il caso più semplice di giustizia distributiva, la divisione di una torta fra due persone, così come nei casi più complessi, come appunto il confronto tra i sostenitori di una versione maggioritaria della democrazia e i sostenitori di una concezione costituzionalista della stessa. Nel caso della divisione della torta, per convenire sull'accettabilità della procedura secondo cui una delle due persone taglia la torta e l'altra sceglie per prima bisogna convenire sulla desiderabilità di un certo esito sostantivo, ossia bisogna voler ottenere parti eguali. Se per qualunque ragione noi conferissimo maggior valore a un esito differente – per esempio, a un esito in cui vengono distribuite porzioni diseguali in rapporto al maggiore o minore appetito delle due persone, ovvero in rapporto a quanto ciascuna di esse ama quel particolare tipo di torta, ovvero ancora in ragione inversa alla loro età, ovvero ancora in rapporto proporzionale al loro diseguale status sociale – ecco che immediatamente questa diminuita desiderabilità dell'esito egualitario travolgerebbe la desiderabilità della procedura “uno taglia, l'altro sceglie”. Così pure, nella loro opposta valutazione, solo apparentemente “procedurale” in senso habermasiano, dell'accettabilità di una regola di maggioranza senza limiti applicativi, i “populisti” e i fautori del costituzionalismo – così come peraltro i fautori del presidenzialismo e del parlamentarismo – chiamano continuamente in causa considerazioni che riguardano la desiderabilità dei probabili esiti di un metodo di formazione della volontà collettiva o dell'altro. La tesi maggioritarista, ad esempio, poggia sull'assunto che “gli artifici costituzionali sono superflui e semmai peggiorerebbero questi esiti” e, dall'altro lato, la tesi costituzionalista spesso si appoggia ad esempi storici dei disastri causati da maggioranze plebiscitarie in grado di abbattere ogni

2. Cfr. J. Rawls, *Reply to Habermas*, «Journal of Philosophy», 3, 1995/XCII, pp. 132-80 (tr. it. di A. Ferrara, *Risposta a Jürgen Habermas*, «MicroMega. Almanacco di filosofia», 1996, pp. 51-106).

limite. Dunque, secondo questa prima obiezione, il proceduralismo come strategia per la giustificazione politica in condizioni di pluralismo culturale è destinato a fallire per l'inconsistenza del progetto filosofico che lo sottende – in particolare, per l'inconsistenza di quella separazione di forma e contenuto che ne costituisce il perno centrale.

L'altra obiezione viene da Frank Michelman e chiama in causa la coerenza del progetto di far poggiare la giustificazione politica sulla nozione di una procedura democratica, intesa come ricerca collettiva della migliore risposta alla domanda intorno a quali diritti ci si debba concedere al fine di regolare al meglio la propria convivenza comune di cittadini liberi ed eguali secondo la forma del diritto. Poiché una pratica *democratica* (piuttosto che “non democratica” o “a-democratica”) di formazione della volontà ha inizio, in senso stretto, solo quando una qualche carta dei diritti (solitamente, ma non necessariamente, riflessa in una costituzione) traccia le condizioni e i limiti del suo esercizio, la nozione stessa di autofondazione democratica di una procedura di formazione della volontà – quel simultaneo venir in essere di diritti e sovranità popolare di cui parla Habermas nella sua tesi sulla cooriginarietà – richiederebbe la capacità, da parte del *demos*, di tirarsi su per i capelli, come il barone di Münchhausen. Come può il proceduralista conseguente parlare della qualità *democratica* di una procedura per la formazione della volontà politica in un contesto in cui ancora non è dato lo strumento, sia esso una costituzione o altro, per distinguere in senso *giuridicamente* vincolante (piuttosto che vincolante in termini genericamente *morali* o di senso comune) quando una procedura è democratica e quando non lo è? Il proceduralismo finisce per avvolgersi in un regresso all'infinito per uscire dal quale dovrà alla fine tradire se stesso, ossia tradire la promessa di assoluta formalità invocando una qualche “nozione prima”, assunta come non ulteriormente giustificabile via discorso democratico³.

3. F. Michelman, *Brennan and Democracy*, Princeton University Press, Princeton 1999.