

numero

10

ISSN 1724 - 7195

Il Giornale della Filosofia



rivista sperimentale di ricerca filosofica

*Quartana / Meattini / Semerari /
Carnevale / Fistetti / Biuso*

**Etica del postmoderno /
postmodernismo critico/
Rorty / Habermas /
Sloterdijk Debatte**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI
DIPARTIMENTO DI BIOETICA
N. D'invent. 9008829

anno quattro numero uno gennaio - maggio duemilaquattro euro 2,59

n u o v a s e r i e



Agire e scienza

Il quesito precipuo nello sviluppo delle tesi habermasiane, ad avviso di chi scrive, rimane il problema della *pratica* dell'agire: vale a dire la questione di *come* e *in base a che cosa* orientare i nostri atti. Il suo tentativo, quindi, non è solo orientato verso lo studio *sociologico* delle dinamiche sociali e dell'agire degli attori sociali; questo sarebbe solo il livello analitico della sua impostazione. Esiste poi uno sviluppo filosofico fondamentale che ha la sua sede nella manovra trascendentalista della teoria dell'agire. In altre parole, egli 'antepono' allo studio dei modelli e dei tipi sociali - che compongono gli standard dell'interazione sociale in chiave sociologica - la convinzione filosofica che ci deve essere un principio primo e trascendente che deve unire tutti gli atteggiamenti pratici. L'ansia esegetica habermasiana trova la sua causa motivante nel bisogno di fondazione della morale e della filosofia pratica, nello *screening* cioè di un'eticità insieme *pragmatica* e *universale*.

Questi sono i dietro le quinte che spingono l'autore a porre alla base della filosofia pratica il principio dell'*eticità discorsiva*. Dobbiamo, però, intenderci sulle modalità in cui va habermasianamente intesa tale concezione: per la sociologia generale lo studio della varietà delle azioni umane è visto come il fondo della ricerca, come un'*esperienza sensibile* da cui partire per ricostruirla razionalmente tramite l'utilizzo di generalizzazioni. Nell'ottica dell'etica del discorso questo modo di accostarsi alla *Lebenswelt* non ha una capacità comprendente dei fenomeni sociali. Esso è, infatti, solo una strategia per cercare di ricondurre la molteplicità sociale ad una casistica determinata, in grado poi di essere studiata e approfondita. Il rischio, dunque, è quello di risolvere l'enigma dell'eticità umana attraverso un *empirismo* delle azioni morali. L'assunto importante dal quale muovere è, invece, l'ipotesi che ogni elemento teorico non può non avere un risvolto pratico, agito e, quindi, storico. L'agire manifestandosi ha bisogno perciò di un suo spazio storico per compiersi. Lo spazio entro il quale l'agire avviene, agisce, non può essere appiattito ad una mera zona fisica. L'agire diventa *atto*, attuale, attraverso le azioni. Se fosse solo spiegato attraverso l'adesione ad un mondo fatto di concretezze sostanziali e materiali (insomma, di coordinate alla stregua degli assi cartesiani e del suo concetto di *res extensa*), subirebbe una tale riduzione e depauperizzazione da renderlo drasticamente meno vitale e determinato. L'azione che si muove nella dimensione dell'*estensione* rimane sempre distaccata dal reale (inteso, questo, come mondo pieno di grandezze commensurabili per la loro, appunto, estensione), aderendovi solo in maniera superficiale dato che la natura dell'agire mal sopporta la riduzione ad *extensa*, essendo questa comprensibile piuttosto come "*intensa*" (definisco *intensa* la natura di un'azione poiché in questo modo meglio vengono poste in risalto le peculiarità e la *forza* dell'agire: la dimensione storico-esistenziale del suo accadere, un certo senso di fatica e di vuoto del suo venire al mondo, l'esposizione alla condizione dell'*essere con gli altri* ivi contenuta). In altri termini, per comprendere l'*intensità* dell'agire con la quale le azioni si propongono nel mondo, si dovrebbe fare riferimento alla "*forza*", alla carica vitale che qualifica l'agire. Niente di più facile per questo mio scritto sarebbe, a questo punto, utilizzare il concetto di *forza* in Leibniz, non dovendo fare altro che mutare la sua critica contro il meccanicismo e il fisicismo del *cogito* cartesiano e della filosofia della natura newtoniana-galileiana. Partendo dalle interessanti riflessioni di questo pensatore, il concetto di forza potrebbe essere visto inoltre come una anticipazione che prova ad andare oltre i limiti dell'estensione per fissare una natura diversa dell'agire. Seguendo questo sottile filo rosso si potrebbe azzardare l'ipotesi, non solo storiografica, che esistano connivenze epistemologiche che conducano dalle dispute settecentesche sulle qualità e sulla natura della "*forza*" fino allo studio sulla psiche condotte da Freud e dalla successiva psicoanalisi. Purtroppo, per ragioni d'economia espositiva, sono costretto a rinviare in altra sede l'approfondimento di quest'ipotesi. Torniamo alla questione della pratica dell'agire. Continuando l'analisi di quelle impostazioni che considerano l'avvenire e il manifestarsi dell'agire in senso "storico", si potrebbe dire che la superficialità di questo tipo di nesso azione-mondo, se da una parte, come dicevo, perde rispetto alla dimensione della profondità delle dinamiche storico-sociali che un'azione porta con sé, dall'altra, però, essa ha dalla sua immediatezza e funzionalità. Utilizzando ancora il lessico concettuale cartesiano, si può asserire che l'agire che è compreso a partire dal suo impatto e dalle reazioni *visibili* che questo suscita, non può che fare riferimento alle qualità della *distinzione* e della *chiarezza*. Queste proprietà essendo prive di riferimenti profondi e facilmente discernibili diventano *standard* che rendono possibile la riproduzione di

Passaggi di critica

Per un'intersoggettività
antisintetica

Antonio Carnevale

ogni avvenimento agito. A questo punto è facile capire come la complessità dell'agire venga semplificata secondo una logica della *standardizzazione* e ridotta a congegno meccanizzato in grado di *precomprendere* tutto e di riportarlo automaticamente a coordinate prestabilite da modelli assiologici. In sostanza, all'agire viene apportata una grande sintesi. Alla moltitudine di aspetti e modi possibili di agire viene operata una *fusione* delle caratteristiche comuni distinguibili, quanto basta per ottenere un'unica sostanza - metà campione, metà ideal-tipo - pronta per essere usata come modello al quale le diverse forme e tipologie devono far riferimento. In questo senso il sistema che viene fuori, essendo costruito su un fondamento forte di *sintesi* (tanto forte da far venir meno ogni differenza e distinzione, anche la distinzione temporale dell'*apriori* e dell'*aposteriori*), assume le sembianze di un impianto capace di non uscire mai dal suo stato provvisorio di superficialità e che, quindi, per questo produttore di istanze generali costruite su un senso sintetico. Le manifestazioni concrete di quanto detto sono due: *neutralizzazione dell'equilibrio instabile* e *autodisciplinamento*. Il primo aspetto viene dal fatto che ogni sistema essendo nato fittizio, costruito, mantiene la tranquillità del suo stato non attraverso un equilibrio con l'esterno. Così, infatti, non potrebbe essere perché questo alla lunga finirebbe con il mostrare che tra un sistema e la realtà di cui questo si nutre non c'è confronto, ma solo opposizione, e questa conclusione in senso assoluto diventa impossibile da sostenere. L'equilibrio di un sistema di questo tipo, invece, è mantenuto dall'interno. La sua stabilità vive perciò di piccole scosse, senza grandi crisi, per la ragione che nelle grandi sintesi il rapporto con ciò che è fuori non deve essere considerato in maniera fondamentale, ma solo come una facoltà dell'impianto di scambiare informazioni con l'esterno. In altri termini è possibile raggiungere e vivere in una tranquillità non assoluta ma sufficiente solo se si evitano rapporti compiuti con ciò che non è parte del sistema, perché questi sono portatori di instabilità. Il secondo aspetto è affine al primo: un sistema, che vive il suo equilibrio evitando e neutralizzando la possibilità di un confronto con il reale, non può che autodisciplinare il proprio stato. Dopo aver capito che non bisogna andare fuori dal limite, bisogna garantire questo principio, legittimarlo e istituzionalizzarlo. Questo è un sistema che *funziona*. Da questa prospettiva non deve stupirci come la *funzionalità* dei sistemi abbia trovato sempre più nelle scienze (sia naturali che sociali) il terreno di diffusione più gradito. Un'immediata e completa chiarezza dei meccanismi sociali dell'interazione rappresenta per la ricerca sociale la garanzia di trovare sempre una formulazione teorica per ogni evento pratico. Nelle scienze moderne è ormai tanto avanti l'uso di modelli sistematico-funzionali che è diventato sempre più difficile poter scindere ciò che ha il carattere sintetico della funzionalità da ciò che invece anima la ricerca scientifica. Sempre più la domanda scientifica si confonde e si riduce ai soli mezzi funzionali alla risposta, i quali dovrebbero preparare il sapere ad affrontare il viaggio della scoperta, ma che molto spesso diventano il viaggio stesso. Sempre più, insomma, la scienza si confonde con la tecnica e il fare scienza è la stessa cosa che fare la tecnica della scienza.

La questione sociale del contraddirsi del filosofo

Partendo da queste esigue premesse, non è difficile provare a comprendere quali sono le difficoltà di coloro che come Habermas (almeno nelle intenzioni) pensano il sociale in termini di problematicità ricca di *senso*. È in conformità a tale senso, a tale peso di gratuità e di libertà delle azioni morali che si deve costruire l'impianto concettuale che dovrà sviluppare i *significati* universali profondi delle manifestazioni

storiche. Ma se queste sono le buone intenzioni da cui Habermas muove, altra cosa è determinare il procedimento che dovrebbe compiere. Qui nascono le difficoltà. Su tutte ne emerge una: come tenere insieme lo studio avalutativo della pragmatica sociale con l'apporto di una fondazione della morale?

Si potrebbe rispondere che tenendo ben differenziate queste due sfere d'interesse il problema non si porrebbe. Non è così facile come sembra. Tenendo separati l'interesse sociologico (inteso weberianamente come interesse verso una conoscenza scientifica del sociale liberata da mezzi valutativi e interpretativi soggettivistici), da una parte, e, dall'altra, il filosofare pratico-sociale (inteso come *trend* ermeneutico della comprensione), la questione non si risolve perché viene semplicemente ignorata. A questo tipo di risposta si potrebbero muovere due tipi di osservazioni critiche.

La prima è di natura epistemologica. Lo stare uno di fronte all'altro di questi due modi di approccio al reale non porta a nessun risultato se non ad un depauperamento generale dell'orizzonte culturale dell'umanità, che addirittura diviene doppio se visto dalla visuale delle parti contrapposte. Non solo, infatti, sociologia e filosofia morale, stando per se stesse, non riescono ad andare oltre i confini dei loro ambiti di ricerca, ma anche le relazioni con l'esterno, le possibilità cioè di guadagni interdisciplinari - fonte indispensabile per capire le anomalie del proprio sistema e compiere il trapasso da un paradigma del sapere all'altro, come T. Kuhn ha inteso nelle sue riflessioni - decadono apaticamente in metodologie sempre più inconcludenti, fondate da principi che devono nutrirsi di sempre maggiore forza di astrazione per poter trascendere e distaccare le conquiste della controparte. La seconda osservazione critica è di natura teoretica: teorico e pratico non possono essere tenuti separati. Essi si rimandano dal momento che ciò che è teorico è tale sempre in riferimento a qualcosa che è pratico e viceversa. Vivere la morale in una immanente condizione di scissione, di *Entzweiung* come la chiamava Hegel, contraddistingue l'esperienza fondamentale del pensiero occidentale in fatto di agire etico. Per buona parte della tradizione filosofica una determinata visione del mondo poteva raggiungere il suo grado più maturo di sistematicità quanto più si allontanava dal mondo degli appetiti sensibili e dalla dimensione pratica. Questo tipo di atteggiamento delle dottrine filosofiche si è caratterizzato attraverso una certa abitudine o una certa convinzione secondo cui è in grado di *guidare veramente* l'agire solo quella conoscenza che si sia svincolata dai meri *interessi* e si sia rivolta al mondo delle idee.

La convinzione filosofica della *superiorità* del teorico ha profondamente inciso le linee dei processi conoscitivi dell'uomo, tanto da rimanere come tacito riferimento dei e nei dispositivi introiettivi e proiettivi, come una forma latente del processo di conoscenza non meglio definita se non come abitudine a spostare le strutture del reale verso l'impianto ideologico dell'intelletto umano.

E anche la modernità non si è completamente sottratta a queste inferenze, nonostante il quadro culturale risulti essere assai più complesso.

Con l'entrata sulla scena della *secolarizzazione* nelle pratiche morali quotidiane e della *svolta linguistica* nei campi del sapere, i *sistemi* cognitivi hanno dovuto fare i conti con una sempre più ampia e ricca presenza di punti di vista e di strumenti per guardare e studiare il reale. In tutto questo la filosofia, per Habermas, è stata chiamata a ricostruire un paradigma intellettuale in grado di definire e fondare una ragione che muovendosi nei vari ambiti del reale, sempre più differenziati come *sottosistemi* (mondo economico, mondo sociale, mondo politico), non deve ricadere nell'illusione illuministica di fare prognosi e proiezioni, o, peggio, dare speranze che siano solo frutto di *sintesi* sulla realtà e *sintesi* dei conflitti che in essa si danno. I rischi di quest'epoca, secondo alcuni di superamento e di passaggio o più semplicemente di continuità per altri, sono sempre alti e concreti. Con la morte degli dei avvenuta nella e per secolarizzazione, oltre che all'indubbia importanza epocale della nascita di una antropologia della responsabilità e al passaggio dal *bene* al *giusto*, oltre alle conquiste politico-filosofiche di democrazia e libertà, oltre tutto questo non possono essere dimenticate, però, tutte le violenze delle guerre, delle ingiustizie rese ancora più dolorose dall'aumento del grado di coscienza civile, fino a giungere all'assurdità della *banalità del male* illustrata dalla Arendt. Per Habermas, bisogna quindi investire le forze per realizzare una società nella quale il nesso tra *universalismo* e *particolarismo* passi attraverso non una sintesi, ma un'*intesa*, attraverso l'agire d'individui "competenti" nell'argomentare e nel comporre le pretese di verità di chi ci sta di fronte. Questa composizione intersoggettiva della relazione sociale agisce come deterrente anticorrettivo del nostro rapporto con gli altri e, nello stesso tem-

po, diviene condizione generale per uno sviluppo "procedurale" e antisostanzialista di un tipo diverso di società, ove si consentisse, secondo quanto già auspicato da Marx, ma che ritroviamo anche nelle concezioni di partenza del liberalismo, da Smith a Rawls, "il libero sviluppo di ciascuno (come) il libero sviluppo di tutti" (è qui che, a mio parere, può trovarsi il punto essenziale della "discussione in famiglia" ¹ che viene a instaurarsi tra Habermas (postmarxista e teorico critico) e Rawls (contrattualista e liberale).

Occorre superare l'etica della soggettività e arrivare, invece, ad un orizzonte normativo che sia accettato e condiviso da tutti. Il problema e il dilemma politico e sociale della filosofia è, dunque, questo: come far sì che la grande massa degli individui si sottometta spontaneamente alla supremazia della verità del *logos*, riconosciuta dai soli filosofi, e non invece alla verità del *dia-logos*, che è materia della *doxa* e, quindi, della moltitudine?

Nella forza d'astrazione dell'*illuminismo* filosofico, a partire dalla distinzione fatta dal divieto parmenideo, passando attraverso il mito della caverna nella *Repubblica* di Platone, fino alle sistematicità etico-scientiste dell'hegelismo e del materialismo storico, si trova sospeso, più o meno compiutamente, il bisogno di trovare una relazione tra teoria e prassi, tra filosofia e politica. L'interesse ad un'organizzazione teorica della comunità pratica trova la sua più formale rappresentazione nel *principio di non contraddizione* di Aristotele, e precisamente nel libro IV della *Metafisica*. In questo modo "il più sicuro di tutti i principi" (*Metafisica*, 1005 b22) e cioè che "è impossibile che una stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa" (1005 b19-20), canonizza non solo le regole della dialettica della contemplazione solitaria del filosofo di fronte agli enti, ma anche quelle della "dialogia" dell'argomentazione, dell'apertura cioè alle opinioni degli altri. È da questa supremazia del principio del *logos* che si deve prendere distanza, cercando di capire quali sono i passaggi insieme logici e morali che conducono gli individui a dover accettare un principio come propria regola. Questa modalità dell'accettazione della legge suprema, conduce ogni particolare a non comprendersi nella dimensione universale fino al punto che questa mancanza di riconoscimento e di realizzazione conduce a lacerazioni e a patologie sociali.² All'origine dei problemi di convivenza tra gli individui (non certo secondari quelli dell'attuale crisi mondiale scatenata dai fenomeni di globalizzazione e indebolimento delle sovranità nazionali) vi è l'elaborazione del "pensare astratto" della coscienza storica dell'occidente, volto - da sempre - più a pensare le forme della vita, cercando per esse un grado di sistematicità istituzionale che non implichi opposizioni tra i singoli di una comunità, che non invece, come sarebbe più "psico/logicamente" giusto, di vivere le forme del pensiero. Questo concetto di teoria e, come dice Habermas, di una *vita nella teoria* ha definito non solo l'euristica della filosofia nel profondo del suo gene indagativo delle strutture del mondo, ma, per contrappasso, anche le possibilità di (auto)realizzazione dell'intera nostra cultura. In questo senso, definisco sociale la questione del *contraddirsi* del filosofo, perché le contraddizioni di chi studia il pensiero non sono altro che la manifestazione forse più riuscita delle contraddizioni della razionalità di un'epoca. È per questo che, nonostante la coscienza morale sia il risultato di un lungo insegnamento, siamo ancora spesso nella drammatica situazione di dover attendere una *saggia* decisione sulla scelta *più giusta* da compiere o da deliberare, una scelta tra ciò che è teorico e astratto, in sé non contraddittorio, e ciò che è imbrigliato nei flussi irritanti degli interessi materiali, meno sicuri dei primi, ma sicuramente più attraenti. Lo sforzo filosofico di cogliere la verità teorica si riflette dunque nell'azione quotidiana diretta alle cose e alle persone che ci circondano; per questa ragione, quindi, la ricostruzione di un paradigma della razionalità contemporanea non può che cominciare a fare i conti con la situazione emotiva del trovarci esposti alla necessità di scegliere e di affermare la libertà di poter costruire senza coercizioni una propria identità.

L'etica del discorso. Appunti per una fondazione

Come è possibile conciliare un'etica universalistica con il volere parziale di ogni individuo, il quale, facendosi carico della spontaneità della sua scelta, dovrebbe pretendere più verso un atteggiamento d'intesa che verso invece uno votato al perseguimento strumentale di un proprio scopo? Elaborare un paradigma di *Universalpragmatik* che metta d'accordo il bisogno normativo di un riferimento generale e i circuiti di costruzione del sé nell'identità, significa fare riferimento al linguaggio come ad una condizione presupposta degli atti linguistici. Intendersi (o anche non intendersi) vuol dire avere alle spalle qualcosa che consente di poter affer-

mare o negare le nostre posizioni. Questo è il linguaggio che non è solo *un dire qualcosa su*. Nel linguaggio, infatti, oltre i livelli *semantico* e *sintattico* teorizzati da Carnap, esiste anche un livello *pragmatico*: oltre all'*analisi logica* delle nostre frasi, quando comunichiamo riponiamo in ciò che diciamo attese, pretese, aspettative che non possono essere trascurate. Al fianco degli "enunciati" linguistici (*Sätze*) - considerati dalla linguistica come le basi di un parlante ideale capace di produrre e intendere secondo regole grammaticali - esistono anche le "esternazioni" (*Äußerungen*) che costituiscono la comunicazione discorsiva esplicitata negli atti linguistici, il "*knowing that*", quel sapere fatto di modi e nessi che rendono possibile il discorso linguistico quotidiano. Habermas intende avvalersi di questi costrutti per risalire fino al "*knowing how*", al sapere implicito e preteoretico di ogni atteggiamento comunicativo, operando in questo modo una ricostruzione sistematica delle forme universali di ogni possibile situazione linguistica.

Nel linguaggio, quindi, esiste anche un uso teso a *dire qualcosa con* un altro membro della comunità a cui appartengo, uso questo del linguaggio differente, teso non solo a capire *monologicamente*, ma anche a *farmi capire* e a *comprendere* l'altro, giocando sulle intese interazionali tra parlanti e uditori. Il cuore del colloquio che noi istituamo, facendoci mediatori tra i nostri piccoli mondi egoici e la "pubblicità" del pluralismo, è sede di una triplicata complessità dell'enunciazione. Nell'*illocutività*, cioè nella capacità del "detto" di un enunciato di andare oltre la dimensione ordinaria e descrittiva della parola, convergono più piani dell'azione linguistica:

- L'espressività delle intenzioni del parlante;
- L'intrigo della relazione interpersonale tra chi parla e chi ascolta;
- L'oggettività di qualcosa nel mondo.

Questa è la valenza del *medium* del linguaggio dove ognuno di noi è un'*ecceità*, ovvero sia la contrazione di una natura comune che è indifferente sia rispetto all'universalità, sia rispetto all'individualità. Ognuno di noi è non solo mediatore con sé e con gli altri, ma eminentemente mediato: in quello che noi "diciamo" siamo anche "detti".

Un linguaggio di tal fatta assume i lineamenti di una struttura universalmente valida, il cui accadimento si presenta in maniera totalmente in contraddittoria. Il linguaggio perciò orizzontalmente ci abbraccia tutti in quanto esseri che essenzialmente dialogano, in quanto implicitamente portatori e utenti di un sistema di regole fondamentali *per capire e farsi capire*, e che, quindi, ci costringe ad ammettere l'indiscutibilità dell'intendersi e della forma del discorso. Le pretese dei singoli soggetti (espressioni queste della verticalità del linguaggio) sono determinate *a priori* dalla genericità del linguaggio discorsivo. Con ciò sono salvate in una unica versione tutte le facciate della pratica linguistica: in altre parole il *medium* linguistico della comunicazione tiene dentro di sé sia l'espressività estetico/psichica del monologo dell'ego (*1a persona*), sia l'intrattenimento diretto del rapporto io-tu (*2a persona*), sia, infine, il racconto dell'osservatore (*3a persona*).

Per rendere tangibile la valenza e il senso di mediazione che la relazione linguistico-comunicativa istituisce nel rapporto tra me, il mondo e gli altri individui, Habermas ricorre sovente all'esempio del sentimento umano del *risentimento*. Quando qualcuno lede la nostra integrità noi lo condanniamo. Se costui ci porge le sue scuse noi lo perdoneremo, al contrario, invece, riserveremo per costui del risentimento. L'espressione di qualsiasi condanna morale, manifestata o meno, non è la cifra della reazione uguale e contraria al contenuto dell'azione che ci ha offeso. Il nostro sdegno non è tale per quel che ci è stato fatto. Quel che ci colpisce del nostro offensore è il fatto che egli, soggetto responsabile, poteva scegliere il bene, ma non lo ha fatto. Ogni atto morale, infatti, non è altra cosa dal soggetto che lo compie. In un caso riportato da Habermas, e ripreso da un testo di P.P. Strawson (*Freedom and resentment*, London 1974), ciò è evidenziato in modo particolarmente efficace: se ad offenderci è un bambino, un ubriaco, un psicotico, noi reputiamo una tale azione non degna di nota, dal momento che ragioniamo nei suoi confronti in termini di *'non era questa la sua intenzione'*. L'entità dell'atto è la stessa, ma reputiamo l'attore non in grado di decidere consapevolmente e, quindi, escludiamo *a priori* una volontà dell'agente. Questo nostro atteggiamento di distacco rispetto al fatto accaduto sottrae la responsabilità delle proprie azioni dall'interagire pratico-morale, tanto che si è portati a giudicare come se osservassimo le cose con gli occhi di una terza persona, di un osservatore non partecipe. Poiché inseriti in un mondo vitale non possiamo non farci carico delle responsabilità della pluralità, alla quale l'esistenza storica e determinata di ognuno inesorabilmente rimanda. Esiste di conseguenza qualcosa che viene prima dell'oggettivo, del sintetico - e, quindi, anche del sog-

gettivo - o per lo meno qualcosa a cui questo rimanda; la ricerca di un principio dell'agire morale dunque non può che muoversi dalla preminenza della *discorsività*. Questa è il terreno primario su cui tutto il resto avviene.

Ciò che la storia ci consegna ogni giorno che comincia, ogni volta che apriamo gli occhi e poniamo un piede a terra, è che siamo già in un mondo non tutto nostro, che ci determina *impersonalmente*, a prescindere, quindi, da chi sia io o chi sia l'altro. Ciò che un'offesa rompe è questa validità universale della prassi comunicativa quotidiana, un equilibrio stabilizzante che attraversa l'instabilità dei nostri atti.

Capire il mondo morale, per Habermas, significa capire l'interazione tra i soggetti. L'uso strumentale del linguaggio è solo uno degli aspetti possibili, quello più riduttivo, affidato al monologo della coscienza che *manipola il senso delle cose*. L'interazione è una relazione morale in quanto predilige l'atteggiamento della *partecipazione* di chi è impegnato nell'azione. Per molto tempo l'atteggiamento dei filosofi che hanno inteso cercare un principio universale delle pratiche morali è stato quello dell'*osservazione*. L'osservazione implica una posizione dell'osservatore fuori dal mondo delle cose osservate. Il soggetto che giudica è, in qualche maniera, fuori dalla fenomenicità dell'oggetto del suo giudicare. Questo è un atteggiamento oggettivante, un *modus facendi* che si priva di indagare le ripercussioni e le reazioni che il suo fare avrà sulla sua integrità di giudice, un atteggiamento che possiamo ricondurre, diciamo così, a quello adottato dalla metodologia operativa delle scienze naturali. Nelle scienze sociali, nelle scienze che si cimentano nella ricostruzione dell'agire e delle prassi quotidiane, l'oggetto investigato non può essere considerato in maniera così distaccata e netta. Esso invece nel suo essere determinato come oggetto di scienza e analisi, rimanda contemporaneamente con una serie di nessi (a loro volta importanti da cogliere) all'integrità dell'osservatore e del suo ruolo, rendendo così opportuna una dovuta revisione del suo essere *terza persona*, persona cioè presente ai fatti ma non implicata in niente.

Nella teorizzazione morale perciò il filosofo si rende *complice* del suo stesso giudicare. Egli non può ritirarsi dall'atto del suo giudicare, è coinvolto nella comunicazione del suo giudicare. In questo modo il soggetto è insieme anche oggetto del suo stesso agire. Questo è l'atteggiamento *performativo*. Ma il problema habermasiano resta e adesso potrebbe assumere queste sembianze: come far sì che un principio supposto universale si trasformi in realtà in questo, senza andare incontro ad alcuna forma di coercizione?

Bisogna introdurre nella prassi quotidiana un principio della discussione che sia universale e in qualche modo anche necessario.

Ma come assicurare la necessità che il principio debba essere valido per tutti, universale, senza allo stesso modo far torto a nessuno? Come non far commettere, insomma, all'etica del discorso lo stesso errore che cerca di risolvere, quello di trasformarsi in un *quantum meta-etico* che rende etico l'agire?

Per Habermas il principio di universalizzazione dell'intesa alla base della norma morale è al riparo da ogni rischio di metafisicità, in quanto esso, kantianamente, è valido impersonalmente per "tutti". Non lo si deve scegliere, esso è già presente in "tutti" in quanto per dire, affermare, negare, "tutti" lo hanno già implicitamente accettato.

Il principio dell'argomentare in questo modo è chiuso in una condizione di non-contraddittorietà fondativa: ciò che rende discutibile ogni argomentare non è la volontà dell'intendere e del farsi intendere, ma l'indiscutibilità dell'intesa, l'indiscutibilità della validità di qualsiasi norma che corrisponda ad un interesse generale o generalizzabile.

Concepito in questo modo l'interesse di ogni individuo può essere accettato dalla collettività generale solo se si rende impersonalmente conto della sua parzialità, se cioè obbliga se stesso a far parte del meccanismo dell'universalità dialogica. Solo su un principio della morale che sia riconosciuto da tutti come *valido* sarà possibile garantire a chiunque il diritto di avanzare le proprie tesi, di criticare gli altri senza che nessuno venga escluso. Da questo viene fuori che le sole norme valide saranno quelle che regolano gli interessi generali, comuni. Quello che va cercato dunque non è una specifica norma che possa essere riconosciuta valida da quel o quell'altro interlocutore, ma una legge che *merita* il riconoscimento di ogni possibile parlante, il sostegno *spontaneo* di ognuno alle "buone ragioni" della norma di riferimento universale. Secondo Habermas in questo modo, ossia avendo garantito per principio l'universalismo dello svolgimento della pratica dell'agire comunicativo, non vi potrà più essere il pericolo dell'uso violento e coercitivo della parola come mezzo di convinzione. Le ragioni che verranno di volta in volta scelte avranno già segnato in maniera normativa il cammino da percorrere: esse, infatti, si muoveranno lungo

l'asse delle intese concentrandosi e aderendo alla forza esplicativa dell'argomento migliore.

In questo modo le pretese dei singoli, secondo Habermas, non sarebbero più un problema poiché sarebbero assorbite dalla procedura normativa dell'etica di comprendere grazie alle capacità di argomentare e intendersi. Le ragioni dei singoli, pure quando non limano con le ragioni di tutti, non possono mantenersi perennemente critiche rispetto al processo normativo dell'intesa. E se anche si volesse dubitare fortemente del modello etico-discorsivo, si cadrebbe in contraddizione: Habermas affronta la questione di chi critica come questione degli scettici, di chi cioè non vuole ammettere i presupposti inaggirabili dell'argomentazione. Secondo l'autore l'agnosia degli scettici non solo può essere fermata, ma addirittura può essere utilizzata come controargomentazione alle loro tesi. In questo modello confutativo Habermas utilizza il lavoro di K.-O. Apel, recuperando le di lui riflessioni sulla *Transformation der Philosophie*³ alle quali la sua *Etica del discorso* deve molto, come lo stesso Habermas chiarisce nella dedica all'inizio del testo all'amico e teorico francofortese. Il dubbio dello scettico, pur negando ogni tipo di determinazione, non può non affermare la determinatezza della propria negazione, delle proprie pretese di validità. Questa è per Habermas una *contraddizione performativa* nella quale è facilmente mostrato che colui che nega l'irrefutabilità di una legge universale, in realtà abbia già accettato come valido tutta una dimensione pre-comprensiva della sua negazione, un patrimonio di regole non rifiutabili:

1) Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prendere parte a discorsi.

2) A. - Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione.

B. - Chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione.

C. - Chiunque può esternare le sue disposizioni, i suoi desideri e i suoi bisogni.

3) Non è lecito impedire a un parlante, tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso, di valersi dei suoi diritti fissati in 1-2.

Per Habermas la presa di coscienza di queste necessità significa l'abbandono di e da pretese e vanaglorie di fondazioni ultime e il rifiuto di qualsiasi introspezione nichilista. Non basta che la necessità di un principio valido per tutti ci passi dinanzi agli occhi come un dover essere, come un altro imperativo, non basta neanche che ognuno di noi ne riconosca spontaneamente la validità; il principio va attraversato nella sua normatività con il riconoscimento di tutti gli interessati. Può capitare, perciò, che io senta una mia massima come universalmente giusta, ma non per questo, però, si deve volere che questa mia massima debba essere riconosciuta come una legge universale; io potrò, al massimo, proporre a tutti gli altri la mia pretesa esponendola alla critica di altri interagenti.

Tesi provvisorie: i limiti della ragione sociale habermasiana

Quello che deve essere sempre chiaro è, dunque, la doppia costituzione delle pratiche dell'agire, vale a dire che in qualsiasi relazione è possibile isolare ciò che è *strumentale* e, all'opposto, ciò che è *comunicativo*. Nello strumentale rientra così tutto ciò che è teleologico; è questo il mondo della sola *produzione*, della finalità dei processi legati ad una razionalità dello scopo regolata dal calcolo costi/benefici. E' il mondo della *poiesis*, dell'*homo faber*, che con il lavoro produce oggetti per la sua sopravvivenza, per l'autoconservazione. E un'idea di mondo che si costituisce tramite le categorie della *consumazione* e della *produzione*. L'uomo tramite la ragione strumentale si aliena nelle logiche del possesso e del successo con il presupposto ontologico di un mondo possibile al solo modo dell'oggettività e della manipolazione. La teorizzazione sociale che si muove seguendo criteri e principi di ragione strumentale, secondo Habermas, non riesce a vedere di là della funzionalità delle regole del sistema sociale. Tutto è ricondotto al metro dell'opportunità di fare alcune cose piuttosto che altre secondo ciò che se ne guadagna. Dall'altra parte, vi è il costituirsi più fondamentale della discorsività della comunicazione intersoggettiva, uno spazio destinato alla *ri-produzione* simbolica. Questo è il luogo dell'emancipazione dei soggetti che giungono a cogliersi come una comunità parlante matura, che si pone limiti e regole per normativizzare il proprio viaggio nella storia. La dimensione autentica è, quindi, quella dell'*inter hominum esse*; qui risiede l'universalità reale dell'agire umano ed è tra le relazioni comunicative che va investigata la coscienza umana per trovarne l'unico fondamento possibile per una etica comunitaria: un'etica che consenta l'intesa tra gli individui attraverso la regolamentazione dei loro egoismi. Il con-

petto di *democrazia discorsiva* che Habermas intende formulare si sviluppa attraverso una legittimazione del diritto come *Konsensustheorie der Wahrheit*, un insieme di regole e trattative che consentono di istituzionalizzare nel campo normativo un nesso che mantenga unito piano generale (la sfera della morale pubblica e della sovranità popolare) e il piano particolare (il mondo privato e i diritti soggettivi).

La società costruita sulla ragione sociale dell'etica del discorso è una comunità fatta da soggetti disposti e predisposti all'accordo, una comunità immaginabile come l'ipertrofia della *Scientific Community* di Peirce, come cioè tanti individui che si cimentano nella *Verständigung* (l'interazione dell'intesa linguistica) in qualità di soggetti preparati, di soggetti "quasi-trascendentali" che "dialogano e chiariscono" quelle che sono problematiche sulla cui intesa motivata, o accordo razionale, ne va della stessa *metateoreticità* del paradigma di pensiero.

Istituzionalizzando la comunicazione quale *medium inter-coscienziale*, si abbandona la tradizione della filosofia del soggetto, per giungere alla descrizione esplicita di regole dell'agire umano che subordinano i criteri dell'*efficienza* e della *massima produzione* al "fine" di *una vita buona comunicativamente*. Il fine della "vita buona" non è più un fine esterno, e, quindi, funzionale, al paradigma discorsivo, ma è una condizione interna di realizzabilità. In questo modo l'etica perde ogni riferimento sostanziale e contenutistico e così facendo si allontana sempre più dal monologismo della coscienza (compreso il determinismo classista o etico-statuale del macro soggetto hegel-marxista). Dall'altra parte, diventa inesorabilmente più formale. A riprova di questo rischio reale c'è lo stesso timore di Habermas: egli pensa, infatti, all'*etica del discorso*, da una parte, come un *quasi-trascendentalismo* (dove il "quasi" ha la funzione di correggere dai rischi storico-filosofici del trascendentalismo), dall'altra, in termini di ricostruzione dei processi del profondo, di acquisizione delle procedure di affermazione o negazione della propria identità egoica. È questa la parte del paradigma habermasiano da molta critica vista più fragile e vulnerabile. Nella *Diskurstheorie* habermasiana vi è alla base una fondamentale pretesa autoriflessiva che produce un certo sfasamento "astorico" della propria validità. Il *Diskurs* si qualifica per la sua capacità di instaurare una razionalità universale dell'intesa, e quindi, diviene per questo una sorta di modello dell'argomentazione, una specie di *telos* interno del comunicare, un fine implicito della comunicazione che le intese devono perseguire.

A questo punto, sembra appunto lecito chiedersi: come si fa a mediare gli scopi dei singoli attori partecipanti con il macro scopo dell'eticità discorsiva? E ancora: come possono fare a coincidere le ragioni "pubbliche" tramite le quali si giudica conveniente scegliere un atteggiamento comunicativo piuttosto che uno strumentale, con le ragioni a volte irrazionali delle profondità del nostro io?

Habermas risponderebbe che noi tutti in quanto "individui sociali" siamo calati in una pre-comprensione dell'intesa, siamo "quasi-trascendentalmente" *votati* all'intesa. Ma questo non risolve il problema giacché la questione può essere facilmente riformulata così: il nostro essere "votati all'intenderci" non corre il pericolo di assurgere a costruito garantista di se stesso e, quindi, troppo *metalinguistico* rispetto alle singole volontà degli attori? Certo, dobbiamo tenere conto che per l'autore, la formulazione "*per comunicare dobbiamo intenderci*" non è un comando, ma una semplice "regola". Tuttavia, quello che ci colpisce è che codesto precetto non regola il *contenuto* del nostro intenderci, perché così secondo Habermas saremmo ancora in una logica *oggettivistica* della comprensione, ma gestisce e determina la forma stessa del nostro intenderci, in modo tale da divenire universalmente valida, una struttura comune a tutti ma che nessuno ha particolarmente scelto, un che di innegabile e non rifiutabile. La regola, a questo punto, potrebbe essere tranquillamente convertita nella seguente enunciazione "*per comunicare siamo costretti ad intenderci*", senza che questa modifica ne possa alterare eccessivamente il significato primo. In queste modalità di realizzazione il *medium* dell'intersoggettività non è più la "comunicazione libera da forme di dominio", ma mediazione delle volontà degli individui diviene la non-rifiutabilità della *Verständigung*, non solo per quanto riguarda gli aspetti delle dialettiche interpersonali della comunicazione, quelle legate cioè ad una logica del *si* e del *no*, ma per quelle ben più profonde dell'*autenticità* dei soggetti. Il paradigma discorsivo, quindi, è visto da Habermas non solo come un sistema regolativo rispetto alla pluralità pratica della comunità degli esseri agenti, ma, allo stesso tempo, anche come un *desiderandum* teorico al quale ogni attore si deve ricondurre per farsi padrone della "regola" dell'intendersi. Può, dunque, la mia coscienza essere chiamata a desiderare una legge, o anche una regola,

che semplicemente le sia imposta? Quanto l'*autonomia* generalizzata e generalizzabile della pragmatica universale, il fatto cioè "pluralistico" che per comunicare dobbiamo intenderci, può farsi carico della autenticità e della spontaneità delle scelte di singoli soggetti? Quindi, a livello di validità, è più legittima una relazione che salvaguardi il momento formale e comunicativo dell'intesa, o quella che si costituisce facendosi carico in prima istanza dei bisogni profondi di chi deve condividere e realizzare un valore quale quello dell'*Etica del discorso*? Proseguendo il sentiero aperto dal nostro interrogarci, l'impianto dicotomico habermasiano – agire strumentale, agire comunicativo, lavoro, interazione, conoscenza, interesse – assume caratteristiche fondamentali per individuare la capacità dell'attore sociale di scelta giusta tra orientamenti di valore divergenti. Scegliere avendo come *scopo* il paradigma comunicativo, diviene, a questo punto, lo statuto per una moderna forma di *phronesis*, cioè il valore che merita una certa priorità tra le pratiche sociali. Ma, allora, viene spontaneo chiedersi: come faccio io, che sono sempre un particolare modo di essere e di volere, a fare propria la volontà di perseguire un valore, che, però, appartiene a tutti? Affinché io senta qualcosa come un valore in base al quale poter compiere delle scelte giuste, c'è bisogno che io lo desideri autenticamente, che lo senti come una cosa importante per me e lo avverta come una garanzia in grado di poter vincere la scommessa con il futuro. Questo significa, però, tuffarsi nel mondo dei bisogni dell'individuo, naufragare nei piccoli "egoismi" che fanno poi le fondamenta delle grandi scelte. Ma, allora, come si intende pervenire a qualsiasi forma di intesa se tra il mondo dell'io e quello dell'intersoggettività discorsiva c'è un rapporto di *teorica contraddizione*? Il paradigma discorsivo habermasiano, oltre ogni difesa possibile, è ancora un modello della e per la coscienza sociale, un insegnamento della ragione, del *filosofo morale*, che non si è ancora liberato dei vessilli che contraddistinguono un atteggiamento di *Aufklärung* del pensiero, del procedimento d'astrazione. Habermas vede in questo modello della razionalità la sola possibilità per rintuzzare l'espansione della coscienza tecnocratica. L'intersoggettività – costituita attorno al principio dell'interazione comunicativa non "ingenua", che, quindi, ha in sé una certa scaltrezza e astuzia a esternare il discorso più convincente – è l'argomento migliore per togliersi dal destino della dialettica negativa del pensiero calcolante. La teoria dell'agire comunicativo diviene, quindi, una specie di competenza verso la *Verständigung*, una procedura, che può essere appresa metodologicamente e che serve alla riuscita delle intese dal punto di vista pragmatico-linguistico. Da una parte, in ultima analisi, l'atteggiamento comunicativo deve rifiutare la riduzione finalistica dell'agire, imposta dal sistema economico, dall'altra parte, codesto rifiuto ritorna come rimosso sul fondo della scelta generalizzabile dell'individuo, il quale deve seguire (o forse eseguire), con una certa professionalità, la *strategia dell'intenderci*, di ciò che cioè non abbiamo scelto, ma che, comunque, ci determina nel nostro essere fatti per la comunicazione. Cosa renderà diverso, a questo punto, il monopolio semiotico della selezione operata dalla pragmatica universale sulla forma degli argomenti più opportuni dalla selezione che il sistema delle comunicazioni globalizzanti delle nuove (e vecchie) economie impone alle menti e ai corpi?

Note

¹ In particolare Habermas parlando dei presupposti razionali che conducono alla teoria della giustizia di Rawls, così si esprime: "poiché provo ammirazione per questo progetto, ne condivido l'intenzione e ne considero giusti i risultati essenziali, il dissenso che qui esprimo rimarrà nei ristretti confini di una discussione in famiglia", tratto da *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, che si trova in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Milano 1998.

² Sulla questione della necessità della presenza di un orizzonte valoriale comune che, contemporaneamente, tenga conto anche dell'autorealizzazione della persona, si rimanda qui al lavoro, A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Francoforte 2000 e dello stesso autore *Il dolore dell'indeterminato*, Roma 2003 (trad. it. a cura di A. Carnevale). Per quel che concerne invece il modo in cui la teoria honnethiana riesce a tenere al suo interno da una parte le conquiste del progresso, dall'altra, la ricchezza dei conflitti, si consiglia la lettura della breve, ma illuminante introduzione di A. Ferrara al lavoro di A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo*, Messina 1993.

³ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.