

ASSIMILAZIONISMO ETICO IN JÜRGEN HABERMAS: RIFLESSIONI PER UNA GIUSTIZIA INTERCULTURALE

Umberto Imbriano*

Abstract. Occorre indagare gli aspetti problematici della interculturalità, nella loro dimensione pregiuridica e morale, assunto che non basti la forza degli eserciti acuartierati nelle caserme, a presidio dei precetti giuridici, a scongiurare la violenza dei conflitti identitari e culturali.

A tal fine tenterò una riorganizzazione metodologica dell'intesa morale habermasiana, sottoponendola ad una torsione controfattuale e pluralista, sì da aprirla all'accoglimento di istanze universali e vernacolari al tempo stesso.

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

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

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

L'argomento del "diniego della possibilità di optare per una uscita a lungo termine dai contesti dell'agire orientato verso l'intesa" reifica, infatti, nell'impianto habermasiano, una consapevolezza qualitativamente 'trascendentale' seppure quantitativamente debole, che esclude la mera qualificazione 'controfattuale' delle categorie dell'intesa, al prezzo di una aprioristica e verticale dipendenza metafisica.

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

La forza gravitazionale che muove l'azione comunicativa, difatti, si fonda sul modello della pragmatica universale di matrice neoilluminista e

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

razionalista che prescrive, alla maniera kantiana, modelli di discorso pratico generale disarticolati rispetto alle inclinazioni umane. A quest'altezza si prospetta una pretesa eurocentrica di regolazione dei nessi comunicativi atti al superamento delle singole comunità di discorso, poiché la metrica discorsiva invocata, o descritta, finisce per proporre null'altro che una apologia del pensiero euro-razionalista.

Di contro, ove il punto di vista morale, voglia coltivare per sé l'ambizione all'universalità, dovrebbe ricusare formulazioni contenutistiche, od anche proceduralistiche, validate o validabili al solo fuoco d'una geografica tradizione culturale, ed aprirsi al registro normativo di mondi vitali differenti ed orizzonti simbolici altri.

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

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

Sarebbe un errore imperdonabile pensare all'interculturalità in termini di una drastica cancellazione delle differenze e delle specificità individuali o collettive, poiché all'ombra di ciascuna pretesa riduzionistica riemergerebbe assai presto la parabola etnocentrica ed il disprezzo per le differenze.

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

La mediazione dialogica tra attori afferenti ai diversi mondi della vita od anche a medesimi mondi sociali eticamente complessi genera una normatività comprensiva non omologabile agli intendimenti kantiani ed illuministici. Mi riferisco alla possibilità dell' 'apprendimento culturale' come esito ultimo e indefinito della competenza comunicativa dei parlanti, in grado di avvicinare irriducibili posizionamenti simbolico-culturali e posizioni normativo-universalistiche, sgombrando il campo da

pretese trascendentali di affermazione emancipativa dei parlanti rispetto ai contesti socio-culturali entro cui vivono.

Qui non si vuole affatto escludere ex ante che vi siano istanze emancipative sempre più convincenti e consolidate ad animare i processi dell'apprendimento morale (soprattutto entro le mura delle moderne società occidentali), si intende, però, render conto della complessità simbolica delle molteplici dottrine comprensive che affollano lo spazio planetario, in molti casi avulse dalle dinamiche di razionalizzazione del tipo occidentale.

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

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

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

La discussione sulla fondazione di obbligazioni morali si pone di seguito alla svalutazione della legittimità dei contenuti religiosi in seno alle società post-metafisiche.

La mediazione delle relazioni conflittuali nelle società occidentali premoderne trovava, infatti, nella parola rivelata da Dio entro le sacre scritture l'autorità necessaria e sufficiente a regimentare le controversie ed a sancire la validità indiscussa delle ingiunzioni in esse contenute.

Con l'emergere delle società multiculturali e moderne, ed il crollo della visione cattolica come metrica unica di riconduzione ad unità della complessità dei mondi di vita, le obbligazioni ed i comandamenti morali perdono la base ontoteleologica di fondamento convenzionale.

La prospettiva morale extramondana, oramai orfana di Dio, è indotta ad una mondanità intersoggettiva. Ciò è ancor più evidente ove solo si osservi come le questioni religiose vengano dequotate nelle nuove città democratiche, e degradate a mere faccende private e personali¹.

Il pluralismo delle visioni delle immagini del mondo in seno alle società moderne, dunque, impone, alla latitudine habermasiana, una

¹ Si veda J. RAWLS, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999.

trama morale disarticolata dalla geografia delle vicende etiche o religiose, al punto da rivendicare una competenza fondativa meramente intramondana.

Ad ogni modo, la validità di regole morali non può più essere ricondotta al ruolo salvifico di un redentore, ma ricercata entro un livello postmetafisico di fondazione. Ancorché privata di tutte queste risorse, la filosofia morale deve giustificare il senso cognitivo di validità intrinseco ai giudizi e alle prese di posizione morali².

Le ragioni epistemiche scaturite dalle dottrine religiose devono ora trovare la via di una ragionevolezza intersoggettivamente condivisa; solo il dispiegamento della volontà e della ragione dei partecipanti a discorsi morali può, invero, darsi come elemento genetico di legittima produzione normativa.

Di tutt'altro genere, invece, sono gli intendimenti che catalizzano la teoria morale in seno alla tradizione aristotelica. Qui, la riflessione pratica origina dalle esperienze sociali di situati dizionari valutativi. Ciò che è intuitivamente oggetto di conoscenza, il know-how intersoggettivamente condiviso, costituisce la prospettiva entro cui maturano riflessioni valutative e normative.

I membri della comunità utilizzano le risorse etiche per definire le questioni della vita buona, per orientare le proprie condotte di vita in una prospettiva di lunga durata, e per rischiarare la prospettiva del proprio progetto di vita in comunità. Il modo in cui ciascuno comprende se stesso è, dunque, inscritto nella tradizionale forma di vita entro cui si è gettati e che si condivide da sempre intersoggettivamente: l'autocomprensione del soggetto non è possibile se non a partire dall'orizzonte valoriale del noi³. In altri termini il neoaristotelismo, in antitesi al modello unitario di ragione che anima la cultura moderna, perora la causa della contestualità e pluralità delle forme di razionalità.

Gadamer assegna alla tradizione aristotelica il ruolo di paradigma idealtipico del sapere pratico, convenendo che l'uomo si approssimi all'universale solo a partire dalla concretezza della propria situazione particolare. Egli capitalizza la distinzione aristotelica tra *phronesis* ed *episteme*, *praxis* e *poiesis* ritenendo che il sapere morale, a differenza di quello teoretico e pratico-tecnico, non sia un patrimonio di cui l'uomo disponga e che vada soltanto applicato alle situazioni concrete, piuttosto un sapere indeterminato e flessibile che non è determinabile se non a partire dalle situazioni che si accinge a regolare; dirà infatti

² J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 23.

³ C. TAYLOR, *Sorgenti dell'io*, Feltrinelli, Milano, 1993.

Gadamer: *"l'uomo non dispone di se stesso come l'artigiano dispone della materia su cui lavora"*⁴.

Alasdair MacIntyre ritiene che l'illuminismo abbia prodotto una catastrofe sul piano morale, enfatizzando il ruolo del soggettivismo etico e deprivando la morale della propria base fondativa. Egli afferma che l'illuminismo, dequotando ciascuna forma di autorità, abbia rivendicato per l'individuo l'esclusività della competenza fondativa morale. Ciò in sfregio all'etica delle virtù, l'etica inscritta nella tradizione e nei valori tramandati della comunità⁵.

Dunque, un'etica della virtù, un'etica solidaristica, si impone di contro all'individualismo imperante al nostro tempo: *"l'individualismo etico è infatti disarmato di fronte ai problemi delicatissimi di bioetica (la nascita e la morte) e di etica ambientale, che richiedono impegni di gruppi, di comunità, miranti ad interessi non parziali, non individuali"*⁶.

Invero, obietta Habermas, "finché consideriamo gli obblighi soltanto da un punto di vista etico, resta impossibile fondare una priorità assoluta del giusto sul bene"⁷; la omessa iscrizione del rapporto tra ciò che è giusto per tutti e ciò che buono solo per alcuni in un ordine ben acclarato di priorità, esclude la possibilità di immaginare una concezione neutrale ed universale della giustizia. Ciò non è privo di conseguenze, ed anzi *"renderebbe assai difficile equiparare giuridicamente le visioni del mondo all'interno di società ideologicamente pluralistiche"*⁸.

Il cognitivismo forte, iscritto nella tradizione kantiana, come noto, assume che una legge morale sia valida sol quando possa essere accettata da ciascuno, nella prospettiva di chiunque altro.

Solo le leggi universali riescono nel tentativo di assicurare l'eguale soddisfacimento nell'interesse di tutti, *"così per assumere il punto di vista morale, una persona deve riflettere in veste di legislatore democratico se la prassi che discenderebbe dalla generale osservanza della norma ipotetica potrebbe essere accettata da tutti i possibili interessati in veste di potenziali colegislatori"*⁹.

⁴ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Trad. it. a cura di Gianni Vattimo, Fratelli Fabbri, Milano 1972, p. 367.

⁵ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1993.

⁶ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea* Vol. 4*, a cura di G. FORNERO, Utet, Torino, 2007, p. 869.

⁷ J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 41.

⁸ *Ibid.*

⁹ J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 45.

Kant definisce libera soltanto la volontà autonoma, interamente determinata dalla ragione, ed operazionalizzata dalla formulazione trascendentale dell'imperativo categorico *"agisci secondo quella massima che tu puoi volere, al tempo stesso, che divenga una legge universale"*¹⁰.

Egli attribuisce, pertanto, alla competenza del singolo individuo il processo di autolegislazione da cui origina la volontà libera, incardinandolo nella capacità normativa dell'imperativo categorico.

Al pari di Kant, anche Rawls operazionalizza il criterio dell'imparzialità monologica introiettandolo in una prassi rigorosamente endogena. Infatti, la considerazione imparziale di tutti gli interessi coinvolti è assicurata, ora, dalle limitazioni poste alla situazione originaria. Il velo d'ignoranza adombra la consapevolezza della posizione di ciascuno nell'ordinamento sociale, e ciò vale a disinnescare i differenziali di potere ed a garantire le eguali libertà ad ognuno¹¹.

A riguardo, però, Habermas osserva che il test di generalizzazione non possa prescindere da una pratica dialogico-consultiva entro la quale ciascuno, mosso ad assumere la prospettiva di tutti gli altri soggetti coinvolti, orienti la propria azione discorsiva all'intesa: una prassi legislativa può, infatti, esser funzionalizzata soltanto dialogicamente, nell'ambito di una impresa linguistico-collaborativa.

Il discorso pratico razionale, dunque, superando il monologismo kantiano, assume la connotazione del "principio di D" secondo il quale *"una norma può pretendere di aver valore soltanto se tutti coloro che possono esserne coinvolti raggiungono (o raggiungerebbero) come partecipanti a un discorso pratico, un accordo sulla validità di tale norma"*¹².

2. Etica del discorso e principio di universalizzazione

Il cognitivismo etico, dunque, si adopera per addivenire alla definizione di un principio morale di universalizzazione.

In Habermas il principio di universalizzazione o principio ponte rende possibile il conseguimento dell'intesa attraverso un'argomentazione regimentata razionalmente ed ottemperante al conseguimento equitativo di interessi.

¹⁰ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994, p. 123.

¹¹ J. RAWLS, *Una Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.

¹² J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Bari, 1985, p. 74.

Il 'principio U', strutturato dialogicamente, prevede che gli interessati argomentino agonisticamente intorno alle questioni morali per addivenire alla norma valida, di guisa che *"le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua universale osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di ciascun singolo, possano venire accettati da tutti gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)"*¹³. Tuttavia una norma può dirsi formulata nell'interesse comune di tutti i soggetti coinvolti soltanto nel momento in cui obblighi *"chiunque faccia parte della cerchia degli interessati ad assumere, nell'apprezzamento degli interessi, la prospettiva di tutti gli altri"*¹⁴, ovvero quando si realizzi effettivamente l'universale scambio di ruoli che consente a ciascuno di immedesimarsi nella posizione dell'altro.

Occorre, nondimeno, evidenziare che, alle condizioni date, i corollari normativi del principio di universalizzazione habermasiano non volgono affatto verso un'intesa tout court, verso una sincronica convergenza asimmetrica d'opinioni, bensì verso la perfetta coincidenza tra le determinazioni di ciascun parlante, quelle di ciascun altro, e di tutti: *"l'obiettivo di una libera e collettiva accettazione fissa l'aspetto per cui le ragioni introdotte nel discorso depongono il loro senso di motivazioni meramente relative all'attore per acquisire un senso epistemico dal punto di vista di una considerazione simmetrica"*¹⁵.

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

*"Soltanto in base a questo punto di vista rigorosamente deontologico della giustizia normativa o giustizia è possibile filtrare, dalle moltitudine delle questioni pratiche, quelle che sono accessibili a una decisione razionale"*¹⁶.

¹³ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 74.

¹⁴ *Ivi*, p. 73.

¹⁵ *Ivi*, p. 57.

¹⁶ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 129.

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

Ecco dispiegarsi, nell'intenzione di Habermas, un universalismo discorsivo 'sensibile all'inclusione dell'altro' ove le argomentazioni oltrepassando, sino ad un punto archimedeo, tutte le forme di vita particolari, s'aprono, nella comunità inclusiva dell'argomentazione, a tutti i soggetti dotati di competenze pratico-linguistiche¹⁷.

Eppure nel solco dell'intrapresa cooperativo-discorsiva si accampano, come si dirà, la controversa ambizione fondazionista del discorso pratico, in quanto categoria del trascendente, ed il suo terribile corollario eurocentrico.

Le categorie dialogiche dell'argomentazione e del discorso fungono in Habermas da elemento prodromico e catalizzatore dell'universalismo normativo: dalle medesime regole del discorso è evinto, infatti, in una manifesta circolarità, lo stesso principio di universalizzazione, alla cui spettanza esse trovano legittimazione.

La 'situazione linguistica ideale', sgravata da insidie perlocutive ed elementi perturbativi del discorso, detta, pertanto, le condizioni di una intrapresa egualitaria e pacifica¹⁸.

I precetti normativi, in ottemperanza al disposto delle regole ideali, intercettano il consenso dei parlanti soltanto ove il principio di universalizzazione stesso sia riconosciuto valido in premessa. Ciò sembra segnare l'abbandono della pretesa d'una fondazione trascendental-pragmatica 'forte', ed acclarare uno statuto dell'argomentazione ipotetico e fallibile¹⁹.

Se questo consta l'affrancazione dalla stringenti maglie dimostrative della contraddizione performativa di marca apelianiana²⁰, non vale però ad emancipare la pragmatica habersiana dall'orbita del

¹⁷ J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 55.

¹⁸ La situazione linguistica ideale prescrive che a ciascuno siano concesse le medesime opportunità di porre in essere atti linguistici; la facoltà di proporre questioni all'attenzione dei parlanti e di problematizzare di volta in volta aspetti della situazione discorsiva non più pacifici; di sottoporre ciascun enunciato alla generale regola di giustificazione; di ottemperare al principio di non contraddizione, di universalizzabilità e sincerità della discussione. Per una ricognizione completa delle regole del discorso pratico si veda R. ALEXI, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Giuffrè Editore, Milano, 1998, pp. 149-163; inoltre J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 97-101.

¹⁹ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 103.

²⁰ K. O. APEL, *L'apriori della comunità di comunicazione*, in: *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.

trascendentalismo²¹. A ben vedere la controfattualità interessa esclusivamente la situazione discorsiva ideale, ovvero quegli elementi normativi della discussione pratica che noi dobbiamo necessariamente anticipare ove mai ci impegnassimo in una impresa discorsiva. Ciò non impedisce, però, di scorgere la primigenia origine trascendentale delle categorie discorsive dell'agire orientate all'intesa, che s'accampa (ben prima che della situazione linguistica si dia una definitoria trama ideale) in una antropologica natura relazionale-discorsiva dell'essere umano. Habermas ritiene si tratti di una inevitabile funzione sulla quale riposa "l'umanità dei rapporti tra gli uomini"²².

L'argomento del diniego della "possibilità di optare per una uscita a lungo termine dai contesti dell'agire orientato verso l'intesa"²³ reifica, appunto, una consapevolezza qualitativamente trascendentale seppure quantitativamente debole, che esclude la mera qualificazione in termini di controfattualità delle categorie dell'intesa²⁴, al prezzo di una aprioristica ipostasi della natura relazionale umana.

La via dell'alienazione dai contesti del mondo della vita (e dunque dell'agire comunicativo) è, infatti, una scelta autodistruttiva che si realizza a detrimento del contenuto minimo dell'esistenza, nelle more della deriva schizofrenica oppure nel suicidio; una robinsonata, scrive Habermas, che "non è immaginabile nemmeno come una fittizia disposizione sperimentale"²⁵. La scelta stessa tra l'agire regolato strategicamente ed agire comunicativo, infatti, è del tutto astratta ed è ipotizzabile solo dalla prospettiva del singolo individuo.²⁶

²¹ S. PETRUCCIANI, *Introduzione ad Habermas*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 138-139. Si rinvia alla lettura critica qui proposta circa la fondazione del principio 'U' e la conseguente formulazione del principio 'D'.

²² J. HABERMAS, N. LUHMAN, *Teoria della sociologia o tecnologia sociale*, Etas kompass, Milano, 1973, p. 80.

²³ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 114 ss.

²⁴ L'argomento si oppone alla contro argomentazione scettica, con la quale si obietta che la mera sottrazione all'ambito discorsivo contingente vale logicamente a confutare l'intero portato trascendentale del discorso pratico: tal che l'atteggiamento dello scettico coerente, con il quale egli si sottragga all'argomentazione, dispensandosi prontamente dalla disputa discorsiva ed affermando tacitamente la sua posizione, lo assolve di certo dall'accusa di incappare in una contraddizione performativa, ma non è niente affatto suscettibile di affrancarlo dalla prassi comunicativa quotidiana.

²⁵ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 111.

²⁶ *Ivi*, p. 113. Per la declinazione dei concetti di agire strategico ed agire comunicativo si veda J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della*

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

La forza gravitazionale che muove l'azione comunicativa si fonda, infatti, sul modello della pragmatica universale di matrice neoilluminista e razionalista che prescrive, alla maniera kantiana, modelli di discorso pratico generale disarticolati rispetto alle inclinazioni umane²⁷.

A quest'altezza si prospetta una pretensività eurocentrica di regolazione dei nessi comunicativi atti al superamento delle singole comunità di discorso. La metrica discorsiva invocata, o descritta, finisce per proporre null'altro che una apologia del pensiero euro-razionalista. Il tentativo di catalizzare i discorsi pratici per il tramite del principio di universalizzazione richiama apertamente il progetto kantiano della *Fondazione della metafisica del costumi*, promuovendo un'etica universalistica redenta dalle tangenti ragioni vernacolari. *"Il principio morale è formulato in modo da escludere, perché non valide, quelle norme che non potrebbero incontrare il consenso qualificato di tutti i possibili interessati. Il principio-ponte che rende possibile il consenso deve dunque assicurare che vengano accettate come valide soltanto quelle norme che esprimono una volontà universale"*²⁸, ovvero, che siano state prodotte nell'ambito di una procedura formale in cui ciascuno è tenuto a fornire ragioni per ogni enunciato che ambisca ad esser riconosciuto come valido.

In questo senso, la competizione discorsiva intorno all'argomento migliore si scontra con gli approcci etici tradizionali e con le immagini recondite delle idee di bene, sottoponendoli ad una tormentata torsione razionale, ad una spinta illuministico-emancipativa.

A ben vedere, dovremmo convenire che il riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità (normative e non solo) presupponga l'estensione delle modalità discorsive ad argomentazioni e vicissitudini umane altre, indipendentemente dal fatto che possiedano coefficienti omologanti di razionalità o che ad essi anelino. Le visioni delle immagini del mondo ben potrebbero essere portate al centro della

ragione funzionalistica, Società editrice il Mulino, Bologna, 1984. *"Le strutture simboliche di ogni mondo della vita si riproducono [...] nelle forme della tradizione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione [...] tramite il medium dell'agire orientato verso l'intesa"*.

²⁷ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 16-41.

²⁸ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 71.

riflessione normativa piuttosto che pedestremente disarcionate dai discorsi reali.

Il percorso logico che guida il discorso pratico generale sulla via dell'universalizzazione presenta, dunque, vistose, macroscopiche, aporie. Se infatti, il precetto pratico-morale è, per habermasiana definizione, norma prodotta all'esito d'un processo discorsivo aperto a tutti coloro i cui interessi siano investiti dalle conseguenze ed effetti derivanti dalla sua universale osservanza e se, come ci sembra di dover assumere, le narrazioni degli individui socializzati prendono le mosse, ciascuna nella propria forma di vita, da identità culturali, bisogni particolaristici, scelte etiche, pregiudizi, luoghi comuni ed immagini stereotipate in una qual certa misura intrascendibili²⁹, allora il portato di universalizzazione, ovvero, il cambio della prospettiva e l'inversione del ruolo, verrebbe in tutto negato³⁰.

Asserire, nelle more della coordinazione epistemica sin qui descritta, che *"nel discorso morale la prospettiva etnocentrica di un determinato collettivo si allarga alla prospettiva complessiva d'una comunità illimitata – cioè di una comunità i cui i membri sappiano mettersi l'uno nella situazione dell'altro, assumendo su di sé la comprensione del mondo e la comprensione di sé coltivata da ciascun altro"*³¹ vale, a mio avviso, ad accordare alla totalità del ragionamento pratico generale lo statuto di una pretensività eurocentrica.

Il discorso pratico habermasiano³² dunque, alle condizioni date, non adempie al progetto della universalizzazione *"oltrepassante la prospettiva di una determinata civiltà"*³³.

²⁹ M. TARUFFO, *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 53 ss.

³⁰ H. G. GADAMER, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in: AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia, 1979, pp. 71-94.

³¹ J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Edizioni Angelo Guerini e associati S.p.A., Milano, 1996, p. 193.

³² Per quanto attiene alla specifica regimentazione del discorso morale, di quello giuridico, etico-politico e pragmatico si veda J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., pp. 159-230.

³³ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 123.

4. Azione comunicativa e trascendentalismo. Il problema della razionalità

Mi pare opportuno puntualizzare alcune delle riflessioni avanzate in precedenza di guisa da assicurarle all'esposizione che qui mi propongo di acclarare.

Gli oggetti di questa insistente chiarificazione saranno la *pretesa controfattualità delle categorie dell'intesa* e l'argomento del *diniago di uscita dal mondo della vita*.

Occorre mostrare, infatti, come quella trascendentalità espunta dall'ambito della situazione linguistica ideale, faccia ritorno, ben presto, a dettare le condizioni dell'intendersi all'altezza dell'agire razionale comunicativo.

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

- nessun parlante può contraddirsi;
- ogni parlante, che applichi un predicato F a un oggetto *a*, deve essere disposto ad applicare F a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti rilevanti sia eguale ad *a*;
- differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati differenti;
- ciascun parlante può affermare soltanto quello in cui egli stesso crede;
- chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto di discussione, deve fornire una ragione;
- ogni soggetto capace di parlare può prendere parte a discorsi;
- chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione;
- non è lecito impedire ad un parlante, tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso, di valersi dei diritti fissati ai punti precedenti³⁴.

A questo punto pare sufficientemente chiaro che queste regole vengono concepite con un intento meramente normativo, che soltanto si approssima a condizioni ideali. Tali regole devono essere effettivamente seguite se si vuole porre in essere un discorso privo di errori. È

³⁴ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 97-99; inoltre R. ALEXY, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, cit., pp. 149-163.

altrettanto chiaro che queste e queste regole soltanto presuppongano e determinino il 'Principio U', così che incorrerebbe in una contraddizione performativa chi fosse nell'atto di negarlo. *"Dalle suindicate regole del discorso risulta infatti che una norma discussa può trovare consenso tra i partecipanti se 'U' è valido, cioè se tutti possono accettare liberamente quelle conseguenze e quegli effetti secondari che si prevedono derivare, per la soddisfazione degli interessi di ciascun singolo individuo, da un'osservanza universale della norma discussa"*.

Per questa via parrebbe fugato il carattere della fondazione ultima, e consolidato l'aspetto meramente ricostruttivo dei fondamenti razionali del conoscere e dell'agire.

Eppure, lo stesso Habermas asserisce - ciò che ho posto di voler ulteriormente chiarire - che allo scettico impegnato a confutare programmi etico-cognitivi si dovrà in ultima istanza prospettare un argomento insormontabile ovvero l'impossibilità d'uscita dal mondo della vita.

Qui si tratterà allora di descrivere, seppure sommariamente, le coordinate dell'agire comunicativo e le sue trame riproduttive nell'orizzonte del mondo vitale, per verificare se, in definitiva, quest'argomento non reintroduca, come pare, un momento aprioristico da cui dipendano i corollari dell'eurocentricità del discorso pratico generale.

L'argomento del diniego opposto allo scettico avverso l'uscita dal mondo della vita è adoperato per neutralizzare la strategia della scettico coerente, che piuttosto che cimentarsi in ardimentose dimostrazioni argomentative circa l'impossibilità di mettere capo a precetti morali validi, si sottragga d'un colpo dalla scena argomentativa non fornendone ragione alcuna.

Tuttavia sostiene Habermas, *"con il rifiuto dell'argomentazione, ad esempio, egli non può, nemmeno indirettamente, negare di condividere una forma di vita, di essere cresciuto in rapporti di agire comunicativo [...] in altre parole non può sbarazzarsi della prassi comunicativa quotidiana nella quale è continuamente costretto a prendere posizione con un sì o con un no"*.³⁵

Dunque, non potendo i soggetti ricusare la loro propria natura comunicativa, dovranno orientarsi all'intesa in base a rivendicazioni differenziate di validità. Neppure è concesso loro di volgere incondizionatamente ad un agire strategico in vista di un fine egoistico, poiché questa opzione che pure si offre agli attori sociali, non è che una

³⁵ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 111.

devianza individuale ed estemporanea la quale non potrebbe che condurre all'isolamento monadico, alla schizofrenia e al suicidio³⁶.

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

Bisognerà, in parte anticipare, in parte soltanto accennare per esigenze di economia espositiva, alle dinamiche di operatività dell'agire orientato all'intesa nell'ambito della razionalizzazione del mondo della vita.

Posta a monte la distinzione tra agire strategico, cui compete la riproduzione funzionale dei sistemi autopoietici (denaro e potere) ed agire comunicativo, su cui gravano le aspettative di razionalizzazione e differenziazione delle strutture interne del lebenswelt (cultura, società, personalità), Habermas descrive la divaricazione tra riproduzione simbolica e integrazione funzionale nei termini di una logica evolutiva ineluttabile, che trova nei progressivi aumenti di complessità sistemica inerenti ai rapporti produttivi, un movente della ridefinizione incessante del nuovo equilibrio complessivo di sistema³⁷.

Qui l'agire orientato all'intesa lavora come catalizzatore di razionalità sociale nell'ambito di un mondo di vita di per sé già razionalizzato o in via di razionalizzazione. Non va trascurato, infatti, che l'espedito usato per descrivere le dinamiche di implementazione sociale viene tratto dalla teoria dell'evoluzione degli stadi della coscienza morale di Kohlberg, la quale scandisce tre differenti momenti di emancipazione morale del soggetto ovvero: uno stadio preconvenzionale, uno stadio convenzionale ed uno stadio postconvenzionale. A ciascuno di tali stadi è fatto corrispondere un momento della differenziazione sistemica: la parentela come istituzione totale, lo stato come ordinamento politico complessivo, il rapporto di complementarità tra stato e sistema economico³⁸.

Habermas afferma che *"quanto più vengono differenziate le componenti strutturali del mondo vitale e i processi che concorrono al suo mantenimento, tanto più i nessi di interazione compaiono nelle condizioni di intendersi motivato razionalmente, quindi della formazione di un consenso che poggia in ultima analisi sull'autorità dell'argomento"*

³⁶ *Ivi*, p. 115.

³⁷ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo II. Critica della ragione funzionalistica*, cit., pp. 752-792.

³⁸ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo II. Critica della ragione funzionalistica*, cit., pp. 765 ss.

*migliore*³⁹. Se ne potrebbe dedurre che l'agire comunicativo, nella sua formulazione trascendentale, scopre sempre più nitidamente le sue carte: una modalità d'azione funzionale alla riproduzione e differenziazione di cultura, società e personalità. A ben vedere tutto ciò non è privo di conseguenze per il percorso che mi sono prefissato di rischiarare, ed anzi consente di portare, così mi auguro, nuova linfa al mio intendimento. Se infatti l'agire orientato all'intesa, lungi dall'essere per dir così neutrale, guida i processi della razionalizzazione sociale affrancando gli individui da situazioni arcaiche e premoderne, e se ad esso si attribuisce la trascendentalità di cui ho detto, non si potrà non convenire che esso incorpori una aspettativa di razionalità emancipativa, di cui non può senz'altro predicarsi l'universalità, se non a patto di ritenere essenziale che ciascun essere umano debba per natura affrancarsi da condizioni di preconvenzionalità sociale o morale.

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

Un'ulteriore riflessione può esserci d'aiuto.

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

L'azione comunicativa consente un'applicazione del medium linguistico in una modalità tridimensionale, essa infatti fa riferimento a tre differenti concetti formali di mondo: oggettivo, sociale, soggettivo; in essa i parlanti avanzano pretese di validità criticabili che si realizzano riflessivamente mediante il riconoscimento operato con altri e da altri. Ciascun attore impegnato nella comunicazione avanza simultaneamente, in aderenza ai tre concetti formali di mondo, tre differenti pretese: di verità, di validità normativa, di veridicità.

Il senso della validità consiste, quindi, nel meritare il riconoscimento, cioè nella garanzia che nelle circostanze appropriate un riconoscimento intersoggettivo può esser prodotto. Questa tripartizione da luogo, infine, all'individuazione di tre atti linguistici puri: le azioni linguistiche constative; le azioni linguistiche normative; le azioni linguistiche espressive.

³⁹ *Ivi*, p. 739.

Tutto ciò presuppone, che ciascun parlante possa differire pacificamente le questioni d'un tipo da quelle dell'altro, e che ogni pretesa di validità abbia un suo luogo ed un suo oggetto specifico. Non è dunque ammissibile la sovrapposizione o l'indistinzione tra enunciati di discorso differenti.

Ma in questa geometrica separazione di campo già è evidente una certa idea di mondo in cui gli attori sappiano ben distinguere ciò che è naturale, da ciò che è soltanto normativo, ciò che è, da ciò che deve essere. In altre parole, il riferimento corre ad un individuo ampiamente secolarizzato che abbia rotto i ponti con l'autorità della tradizione, e che guardi alle stesse questioni di giustizia così come lo scienziato guarda alle vicende delle verità sperimentali⁴⁰.

L'aver assunto una corrispondenza, seppure non perfettamente simmetrica, tra il sapere scientifico o teoretico e quello critico emancipativo o pratico, assegna al secondo una natura non meno razionale del primo⁴¹. Ciascuno dei saperi ha una sua propria autonomia: le scienze empiriche mirano a formulare accordi su interpretazioni del mondo atte a regolamentare azioni efficaci; le scienze ermeneutiche o critiche occorrono al raggiungimento dell'accordo e della comprensione tra soggetti. Ma entrambe, ciascuna nel proprio gioco linguistico, puntano a soddisfare pretese di validità, conoscitiva o normative poca importa, che colgono nella divaricazione tra soggetto e oggetto lo statuto di ogni competenza conoscitiva e razionale.

Habermas sostiene che le questioni di verità teoretica e quelle di validità pratica abbiano una qual certa continuità, rischiarata dalla medesima natura procedurale del 'riscatto discorsivo', e una qual certa discontinuità asserita dal fatto di riferirsi a due differenti idee di mondo, 'mondo oggettivo' per le prime, 'mondo sociale' per le ultime⁴².

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

In questa prospettiva il principio di universalizzazione svolge in seno all'argomentazione pratica un ruolo non dissimile da quello che il principio di induzione adempie nell'ambito del discorso teoretico⁴³.

⁴⁰ Cfr. H.G. GADAMER, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 71 ss.

⁴¹ J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1970.

⁴² J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 48-53.

⁴³ J. HABERMAS, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari, 1975, p. 119.

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

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

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

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