

Introduzione

Un punto di avvio: il dissenso *impossibile*

1. Il dubbio da cui muove questo lavoro emerge dalla riflessione su uno dei temi più noti della filosofia pratica di Jürgen Habermas: la distinzione tra «le *questioni morali* che possono per principio venir decise razionalmente sotto l'aspetto della capacità di universalizzare interessi o della *giustizia*» e le «*questioni valutative*, che si presentano sotto l'aspetto più generale quali questioni della *vita buona* (o dell'autorealizzazione) e che sono accessibili a una discussione razionale soltanto *all'interno* dell'orizzonte non problematico di una forma di vita storicamente concreta o di una condotta di vita individuale»¹. Come cercherò di rendere chiaro nel terzo capitolo di questo lavoro, Habermas ha riformulato in modi molto differenti questo punto nel corso degli anni. Ma la distinzione compare in tutti i suoi testi di argomento pratico, e in tutte le riflessioni politiche dedicate ai presupposti normativi dell'ordinamento statale democratico. Lo schema regolarmente sotteso alla sua trattazione, per dirla in breve, differenzia i dilemmi gestibili secondo le dinamiche più proprie alla razionalità, nella sua interpretazione comunicativa, rispetto a quelli che, su vari livelli e per ragioni diverse, risultano refrattari all'esame critico reso possibile dal discorso. I «valori», a prescindere dai cambiamenti per i quali

¹ J. Habermas, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in Id., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, trad. it. di E. Agazzi, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2009 (sesta edizione, prima del 1985), pp. 119-120.

questa nozione è passata nel pensiero habermasiano, mantengono una dimensione, per così dire, *meno che cognitiva* nell'etica del discorso. Un fatto, questo, che si ripercuote significativamente sull'articolazione da parte di Habermas del complesso rapporto tra etica/morale e politica.

Il problema che qui mi interessa emerge qualora ci concentriamo su un aspetto particolare della relazione tra etica e morale, cioè se usiamo la distinzione habermasiana come guida per leggere il fenomeno del *dissenso normativo* nelle attuali società liberal-democratiche plurali. Credo che un buon modo per mettere a fuoco la difficoltà in questione sia riflettere sulla piega presa dal dibattito che, nel corso degli anni, Habermas ha intrattenuto proprio su questo tema con uno dei suoi più influenti seguaci e interpreti: Thomas McCarthy. All'interno della sua sfaccettata analisi del pensiero habermasiano, questi torna spesso sul *ruolo preminente* che tale pensiero assegna alla riflessione morale nel contesto dell'ordinamento politico democratico. Qui lascerò questo punto ancora allo stadio di schizzo preliminare: sarebbe sicuramente improprio parlare semplicemente, senza ulteriori chiarimenti e qualificazioni, di un legame privilegiato tra la dimensione della politica e quella della morale nel pensiero di Habermas. Per arrivare all'aspetto che maggiormente mi preoccupa, tuttavia, mi accontenterò in questa introduzione di rilevare che la trattazione politica dei conflitti all'interno della sfera pubblica è ricondotta a un processo di deliberazione fortemente segnato dal punto di vista morale: a testimonianza di ciò, è possibile richiamare il principio habermasiano secondo il quale i risultati di tale processo decisionale devono sempre «essere almeno compatibili con i principi morali»² e la notevole somiglianza tra quest'ultimo genere di principi e i principi costituzionali per come li interpreta Habermas³.

Ora, un aspetto della distinzione tra etica e morale che diviene cruciale in questo punto è la natura, per così dire, *unificante* del punto di vista della seconda: laddove il legame con i concreti con-

² Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, trad. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e associati, Milano 1996, p. 199.

³ Cfr. *ivi*, pp. 303 e ss.

testi sociali e culturali dei punti di vista sul bene li rende inevitabilmente molteplici, la tendenza alla considerazione paritaria degli interessi di tutti i coinvolti radicata nell'approccio morale permette l'individuazione di soluzioni accettate da ciascuno. È per questo che McCarthy può evidenziare come la teoria politica di Habermas si contraddistingua per il forte accento che pone *sul consenso, piuttosto che sul conflitto*⁴. Un accento eccessivo, secondo il suo parere e quello di molti altri critici. In realtà, McCarthy è un sostenitore della democrazia deliberativa habermasiana, e non intende ridimensionare la rilevanza del punto di vista dell'imparzialità nella valutazione dei conflitti politici. Egli crede piuttosto che il disaccordo si estenda *molto al di là* del punto in cui l'approccio legato alla giustizia si propone di superare le considerazioni sul bene. Siccome «i discorsi pratici nei quali [le] pretese [di validità delle norme morali] vengono esaminate» stanno «in una relazione interna con le interpretazioni dei partecipanti riguardo ai loro interessi e perciò con i loro valori»,

proprio come l'analisi dei bisogni ci ha condotti a considerare i valori nei termini dei quali i bisogni sono interpretati, l'analisi di quanto è implicato nell'accertamento di un interesse comune ci porta nella stessa direzione. Ma questo significa che il discorso riguardo alla legittimità delle norme generali, nella misura in cui concerne l'accettabilità delle conseguenze per la soddisfazione dei bisogni e degli interessi dei partecipanti, non ammetterà una chiusura rispetto alle discussioni riguardo all'appropriatezza o all'adeguatezza degli standard di valore alla luce dei quali bisogni e interessi sono interpretati⁵.

La pluralità delle valutazioni, in realtà non scindibile dal punto di vista morale, riproduce nel cuore di quest'ultimo il contrasto tra soluzioni divergenti. Inizialmente McCarthy utilizza lo stesso linguaggio di Habermas per evidenziare questo punto: «come comprende anche Habermas, non dobbiamo presupporre che un

⁴ Cfr. T. McCarthy, *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in «Cardozo Law Review», 17 (1996), 4-5, p. 1083.

⁵ T. McCarthy, *Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics*, in Id., *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991, p. 185.

accordo razionale sui valori sia possibile: i valori culturali, sebbene più o meno largamente condivisi, “non contano come universali” [...]»⁶. McCarthy mette in risalto soprattutto come i caratteri dell’autochiarimento esistenziale e dell’elaborazione di identità collettive impediscano il raggiungimento di un punto di vista condiviso sulla realtà sociale⁷.

Probabilmente anche a causa di questo accento posto sull’«intrattabilità»⁸ del dissenso, Habermas recepisce le sue indicazioni come relative a una sorta di *incomunicabilità* tra concezioni etiche divergenti. McCarthy sarebbe intento a sottolineare l’«*incommensurabilità* di criteri di valore, di concezioni del mondo, di linguaggi valutativi e tradizioni che tracciano dei limiti ristretti all’universalizzazione degli interessi intrapresa in discorsi fondativi [...]»⁹. Se le cose stessero in questo modo, il confronto tra parlanti che legono la realtà secondo prospettive interpretative e schemi concettuali differenti si ridurrebbe al puro scontro, o a quella sorta di dibattito tra sordi al quale spesso siamo costretti ad assistere quando a ciascuna delle parti sfugge il *contenuto* del discorso delle altre. Habermas nega che questa sia la lettura corretta del dissenso riguardo al bene: una totale incomprensione dissolverebbe il significato stesso del disaccordo normativo. Tale dissenso deve essere piuttosto superato attraverso il conferimento di una forma «sempre più astratta» alle «regole e i principi che proteggono l’integrità e la coesistenza paritetica dei soggetti e dei relativi modi di vivere»¹⁰. Ciò di cui va in cerca il punto di vista imparziale riguardo agli interessi dei coinvolti è un piano ulteriore di riflessione che si elevi *al di sopra* della controversia, guadagnando un punto di vista dal quale a ciascuna esigenza venga conferito, per così dire, *il*

⁶ T. McCarthy, *Practical Discourse*, cit., p. 185.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 187-195.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 195.

⁹ J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, in *Id.*, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, trad. it. di V.E. Tota, con la collaborazione di P. Plantamura, *Delucidazioni sull’etica del discorso*, in *Id.*, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 209, corsivo mio. Per una lettura simile dell’argomento di McCarthy, cfr. C. Lafont, *Justicia y legitimidad. La intrincada relación entre la política y la moral*, in M. Herrera - P. De Greiff (comps.), *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coyoacán 2005.

¹⁰ J. Habermas, *Delucidazioni sull’etica del discorso*, cit., pp. 210-211.

suo giusto posto nella considerazione dell'insieme. Più o meno lo stesso ragionamento viene opposto alla trattazione che McCarthy offre della distinzione etica-morale in *Fatti e norme*¹¹. La conclusione di Habermas è che, secondo McCarthy, «l'incessante scontro sull'autocomprensione politico-etica» di comunità plurali nelle quali le questioni del giusto non siano separabili da quelle sul bene «dev'essere riguardato dagli stessi cittadini come insolubile in via di principio»¹².

Senonché, l'obiezione non era questa. McCarthy lo chiarisce al termine di *Legitimacy and Diversity*¹³. Nonostante alcune ambiguità, la sua trattazione del rapporto tra «legittimità» e «giustizia» è tesa a sottolineare la difficoltà del raggiungimento di un accordo *effettivo* da parte di parlanti che dibattano su problemi legati alle loro divergenti concezioni della vita umana. Ma questa non è una difficoltà che affligge anche la convinzione «di principio» che *esista* una soluzione corretta per i problemi pratici al centro del discorso: un presupposto che anche secondo McCarthy non può essere abbandonato senza che cada l'atteggiamento comunicativo in quanto tale¹⁴. Ciò che si colloca al centro dei suoi interessi è la natura insormontabile del dissenso concretamente prodottosi, non la presunta inesistenza della risposta al problema sul quale c'è dissenso. McCarthy mette in evidenza un punto centrale che rischia di passare inosservato nel ragionamento di Habermas:

per argomentare che persone ragionevoli potrebbero alla fine essere in disaccordo sul significato e sul valore della vita e che questo potrebbe condurre a disaccordi pubblici ragionevoli che persistono attraverso il discorso, non è necessario sostenere che in una società pluralistica i cittadini

¹¹ Cfr. T. McCarthy, *Legitimacy and Diversity*, cit. e J. Habermas, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in Id., *Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, trad. it. di L. Ceppa, *Replika al convegno della Cardozo Law School*, in J. Habermas, *Solidarietà tra estranei*, Guerini e associati, Milano 1997, pp. 27-46.

¹² J. Habermas, *Replika al convegno della Cardozo Law School*, cit., p. 34.

¹³ Ma si veda anche T. McCarthy, *Legitimacy and Diversity*, cit., n. 26, p. 1093: «Habermas sembra aver considerato questo [quello citato da *Practical Discourse*] come un argomento a favore di una visione più comunitarista, ma intendeva spingere esattamente nella direzione opposta».

¹⁴ Cfr. T. McCarthy, *Practical Discourse*, cit., p. 195.

«non hanno un linguaggio comune, o quantomeno non un vocabolario valutativo sufficientemente condiviso» nel quale condurre le loro discussioni pubbliche. Il problema non è meramente legato alla comprensione reciproca – sebbene questo sia spesso un problema serio – ma all'accordo razionale. Perché quest'ultimo si verifichi, le parti devono non soltanto comprendere le ragioni le une delle altre ma anche accertare la loro cogenza in maniera più o meno eguale. E perché ciò accada non è abbastanza che «l'ermeneutica quotidiana della comunicazione di massa sia un *melting pot* nel quale gli orientamenti di valore subculturali si interpenetrano gli uni con gli altri» e danno luogo a un linguaggio pubblico comune. Ciò potrebbe verificarsi empiricamente in misura maggiore o minore. Ma *possiamo ancora dissentire da coloro che comprendiamo* – quando, per esempio, diamo un peso differente alle stesse ragioni¹⁵.

La mia trattazione del pensiero pratico di Habermas nel terzo capitolo cercherà di mettere alla prova l'ipotesi che sia quest'ultima osservazione a sfuggire al teorico dell'agire comunicativo. In particolare, l'interrogativo che emerge dalla riflessione sul dialogo con McCarthy riguarda l'effettivo spazio che la prospettiva habermasiana riserva a un dissenso, per così dire, *preso sul serio*. Nelle sfere pubbliche democratiche assistiamo a contrasti di ordine normativo nei quali si intrecciano le complicazioni più varie: dalla difficoltà di comprendere effettivamente di cosa l'altro stia parlando alla chiusura preconcepita che può impedirci anche solo di ascoltare, dalla mancanza dell'approfondimento necessario a cogliere cosa la posizione dell'altro davvero implichi al timore di scoprire quali sono le estreme conseguenze di quanto stiamo affermando noi. Ma non di rado abbiamo la sensazione di non condividere ciò che comprendiamo ragionevolmente bene, e di non ottenere il consenso di altri su quanto ci sembra di sostenere, nei limiti del possibile, a ragion veduta – quando ci sembra di aver colto, per così dire, la «verità».

La ricostruzione del dissenso che Habermas propone non sembra, almeno a un primo sguardo, rendere giustizia a questa intuizione: l'unica alternativa alla riduzione del disaccordo all'eterno frain-

¹⁵ T. McCarthy, *Legitimacy and Diversity*, cit., pp. 1120-1121.

tendimento tra soggetti che si riferiscono ciascuno a «fatti sociali» differenti sembra porre il dissenso *ai margini* di un consenso più generale. Resta il dubbio che il conflitto etico, da questa angolazione, risulti o ingiustificato o letteralmente impossibile. Ingiustificato, di fronte al punto di vista, seppure irraggiungibile, della *fine* o di una *parziale ricomposizione* della discussione; impossibile, per l'osservatore che coglie nelle visioni dei contendenti percorsi paralleli che soltanto *apparentemente* si intersecano e solo a un primo sguardo superficiale si intralciano l'uno con l'altro. Quando introdurrò, alla fine di questo lavoro, la ricostruzione alternativa di John Rawls, lo farò per mostrare in maniera più approfondita in che senso queste derivate debbano essere evitate: cercherò di chiarire per quale ragione la posizione rawlsiana sia più perspicua nell'evidenziare i caratteri del dissenso normativo – sebbene lo sia per ragioni che non cessano di creare problemi alla prospettiva che Rawls ha scelto.

2. La questione del binomio etica/morale in Habermas non può essere affrontata in maniera soddisfacente, mi sembra, senza un'analisi del tema centrale nella sua riflessione: quello delle forme e del ruolo della razionalità in contesti attraversati dalle dinamiche sociali, culturali e politiche della modernizzazione. È stato necessario scegliere un punto di vista particolarmente specifico attraverso il quale leggere questo tema, articolato da Habermas lungo percorsi ricchi e complessi. Ho scelto di farlo attraverso la riflessione su una frazione molto ridotta di quella congerie di tradizioni filosofiche indicate, in genere, come fautrici della «svolta linguistica nella filosofia analitica». Oltre che per la centralità della relazione con tali tradizioni nel pensiero di Habermas – anche a proposito del quale si parla, dopo gli anni Settanta, di una «svolta linguistica» –, questa scelta si giustifica nel contesto di una delle letture più influenti della «svolta linguistica» come filone di pensiero. Mi riferisco all'idea, spesso indicata come il fulcro dell'intera corrente, che non sia possibile una relazione con gli altri, con il mondo e con noi stessi che prescindano dalla dimensione del linguaggio, e quindi dell'interazione simbolicamente mediata con gli oggetti della conoscenza e con il contesto del nostro agire. Questo principio, come cercherò di mostrare, è fortemente legato alla tesi habermasiana che fa da sfondo ai problemi accennati riguardo a dissenso normativo e interazione discorsiva: quella che egli indica, non sen-

za fondamentali ambiguità, come la sua «concezione consensuale della verità». È nello sviluppare la sua declinazione della «svolta linguistica» che il teorico dell'agire comunicativo ha tracciato quel profondo legame tra *ricerca della verità* e *ricerca dell'intesa* – cioè di un genere adeguatamente qualificato di accordo – che sta alle spalle della sua trattazione del dissenso normativo.

Dall'interesse per la questione del dissenso nelle società liberal-democratiche nasceva il primo interrogativo che mi sono posta; il secondo, sotteso a gran parte di questo lavoro, riguarda la comprensione delle origini del problema sollevato: mi chiederò in cosa consista effettivamente la «teoria consensuale» della verità di Habermas, e se da essa dipenda in qualche modo la difficoltà del suo sostenitore nel mettere a fuoco il dissenso. In concreto, rifletterò sul principio generale che la verità sia ciò su cui convergerebbero i parlanti nelle circostanze di un accordo razionale, e sulla plausibilità di alcune interpretazioni di questo principio – come l'idea che la verità sia *riducibile* a quanto è *giustificato* in condizioni simili, o che sia il *risultato ultimo* di un processo di *giustificazione* di qualche genere.

A questa domanda si affiancherà quella relativa alla collocazione della svolta linguistica habermasiana sullo sfondo della tradizione di pensiero anglo-americana da cui prende spunto: qualora la fonte delle difficoltà individuate fosse da rintracciare effettivamente nella teoria della verità di Habermas, in che modo le tendenze della svolta linguistica in ambito analitico più vicine alle sua sensibilità potrebbero avere influenzato tale teoria, o potrebbero condurla in una direzione differente? Per dirla in termini ancora molto generici, laddove il rapporto con la realtà non si dà al di fuori o prima di una articolazione linguistica, la dimensione della *verità* risulta in vario modo avvicinata alle dinamiche di *giustificazione* nelle quali l'uso del linguaggio in rapporto alla verità si concretizza.

Ma questi temi saranno affrontati, nelle pagine che seguiranno, attraverso una ulteriore restrizione dell'ambito di analisi: mi concentrerò sul dibattito tra Habermas e Hilary Putnam, uno dei pensatori allo stesso tempo più significativi all'interno del paradigma contemporaneo della svolta linguistica in ambito analitico e più vicini ad Habermas per gli interessi sottesi alla sua ricerca. Sebbene la formazione intellettuale e l'ambito disciplinare di appartenenza dei due pensatori siano molto differenti – filosofo e sociologo l'uno, matematico nel corso degli anni sempre più impegnato in studi

epistemologici l'altro –, il «pragmatismo kantiano» del filosofo di Harvard intercetta molte delle preoccupazioni sulle quali si radica lo sforzo teoretico di Habermas. È comune ad entrambi l'obiettivo di mettere in luce in misura eguale le potenzialità della razionalità nel mediare il nostro rapporto con gli altri e con il mondo e la sua natura profondamente situata in pratiche sociali dalle quali la ricerca filosofica, come quella scientifica, devono sempre prendere le mosse. Attraverso uno schizzo di parte del percorso intellettuale di Putnam, cercherò di prendere in considerazione i temi della svolta linguistica in ambito analitico che più direttamente passano nel pensiero del suo collega tedesco.

3. Nella prima parte di questo lavoro cercherò di inquadrare alcune problematiche epistemologiche e linguistiche con le quali la cosiddetta «filosofia analitica» si è confrontata fin dai suoi albori, per poi illustrare la particolare reinterpretazione che Putnam ha offerto di esse. Anche lungo il cammino che lo conduce a sviluppare, attraverso una riflessione strettamente legata all'esperienza quotidiana dei parlanti, una teoria del riferimento linguistico significativamente differente da quelle più tradizionali, Putnam approda gradualmente all'interpretazione del rapporto tra comunità linguistiche, pratiche normativamente caratterizzate e realtà, che chiamerà prima «realismo interno», poi «realismo ingenuo» o «naturale». Ricapitolando le «peregrinazioni» di Putnam intorno al complesso problema del realismo, avremo modo di incontrare sia una riflessione sul rapporto tra verità e giustificazione, sia un tentativo, per certi versi parallelo a quello di Habermas, di allontanamento dalla filosofia del soggetto moderna.

Nel secondo capitolo i temi già impostati attraverso il breve esame della filosofia di Putnam torneranno in una veste differente, a partire dalla visuale e dai particolari interessi legati alla ricerca sociale di Jürgen Habermas. Nel ricostruire le sue teorie relative al significato, alla conoscenza e alla verità, cercherò di mostrare come questi aspetti, elaborati in stretto contatto con la tradizione analitica, si collochino al centro della concezione della razionalità che egli ritiene indispensabile, a partire dall'inizio degli anni Settanta, in vista di una teoria critica della società. Cercherò soprattutto di mettere in evidenza quali sono i punti di convergenza e quali quelli di maggiore distanza tra Habermas e Putnam, e che

cosa questo significhi per la lettura habermasiana delle conseguenze della svolta linguistica.

Nella terza parte di questo lavoro, infine, emerge in pieno uno degli aspetti che rendono il confronto tra Habermas e Putnam interessante proprio dal punto di vista del problema che ha motivato il mio percorso: Putnam è a sua volta un critico della distinzione tra etica e morale, e la sua analisi si innesta su una valutazione delle nozioni di verità e di razionalità nella teoria habermasiana che credo possa illuminare proprio la questione del dissenso, sebbene essa non sia trattata in profondità dal filosofo statunitense. Contro le intuizioni più diffuse nella filosofia del soggetto, e nei suoi residui nella prima parte della tradizione analitica, Habermas e Putnam sono arrivati entrambi a riconoscere la razionalità come «costitutivamente pratica in generale»¹⁶. Le modalità differenti nelle quali declinano questa consapevolezza coinvolge il modo di concepire il realismo anche come ipotesi riguardo alla nostra conoscenza del bene e del giusto. Qui il discorso torna al suo punto di origine, ovvero al problema del modello, o dei modelli, di razionalità che dobbiamo avere presenti qualora intendiamo *prendere sul serio* il dissenso normativo. Una concezione, realista o anti-realista che sia, del sapere pratico dovrà riuscire a chiarire in qualche modo l'intuizione con la quale siamo partiti: che sia possibile, cioè, che parlanti convinti di avere un qualche accesso alla *verità*, siano spesso genuinamente e talvolta per buone ragioni in disaccordo su un (comune) argomento di discussione. Questo lavoro presenterà molti spunti teoretici, sebbene il suo intento sia legato alla filosofia pratica, e alla filosofia politica in particolare. Ciò dipende dalla sua natura, per così dire, *preparatoria*: il suo contributo, se ve ne sarà uno, sarà quello di passare dalla chiarificazione delle domande legate ai temi della razionalità e della verità che ho appena posto alla formulazione di quesiti che interessano la convivenza politica.

¹⁶ J. Habermas, *Normen und Werte. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus* (relazione di apertura del convegno *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Münster, 14-18 giugno 2000), poi pubblicata in M.L. Raters - M. Willaschek (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; trad. ingl. di B. Fultner, *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism*, in J. Habermas, *Truth and Justification*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2005², p. 222.