

Massimo Ampola
Luca Corchia

Dialogo su Jürgen Habermas

Le trasformazioni della modernità



Edizioni ETS

Massimo Ampola – Luca Corchia

Dialogo su Jürgen Habermas

Le trasformazioni della modernità



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Chi fotocopia un libro lo uccide lentamente.
Priva l'autore e l'editore di un legittimo guadagno,
che può essere recuperato solo aumentando
il prezzo di vendita.
Il libro, in quanto patrimonio di una memoria storica
e di una cultura sempre viva, non può e non deve morire.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.
Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti
del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto
dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

© Copyright 2007
2° edizione, 2010

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884671933-1

«ogni teoria della società deve avere l'ambizione di spiegare
come funziona una società e attraverso cosa si riproduce»

JURGEN HABERMAS, *Intervista con Hans Peter Krüger*

PRESENTAZIONE

Jürgen Habermas ha dedicato più di trent'anni dei suoi studi alle scienze sociali al fine di definire, attraverso la ricostruzione delle tradizioni di pensiero in esse presenti, un quadro teorico di riferimento che orienti i programmi della ricerca storico-sociale. Al pari dei grandi classici del pensiero sociologico, egli ha cercato di affrontare i “problemi della società nel suo insieme” esplicitando gli assunti, i metodi e gli obiettivi della teoria sociale come presupposto indispensabile per un'indagine che ampli i confini disciplinari della sociologia, da un lato, alla riflessione filosofica, dall'altro alla ricerca storiografica.

Nel lungo itinerario della sua formazione scientifica questo programma rappresenta il filo conduttore nell'analisi dei “sistemi culturali”, dei “sistemi sociali”, dei “sistemi della personalità” e, soprattutto, nella “teoria dell'evoluzione sociale”, dalla ricostruzione delle condizioni necessarie alla genesi antropologica delle forme socio-culturali di vita – l’“ominizzazione” – sino all'esame della logica e della dinamica di sviluppo delle “formazioni sociali” che egli suddivide in primitive, tradizionali, moderne e contemporanee.

Nella *Postfazione* all'edizione italiana di *Profili politico-filosofici* (2000), una raccolta che contiene scritti di quarantacinque anni di studi (1953-1998), Leonardo Ceppa sottolinea i due aspetti essenziali dell'opera di Habermas: “la coerenza teorica” e il “carattere assimilatorio”. Habermas non è un pensatore “rivoluzionario” ma un “riformista” che, ricorrendo a un'immagine ingegneristica, all'isolamento del “pensiero che scava fossati” preferisce “costruire ponti” tra i campi del sapere. Questa ricerca si segnala per il tentativo di recepire criticamente le acquisizioni specialistiche delle scienze sociali e della filosofia finalizzando questa tensione apprenditiva alla costruzione di un quadro generale.¹

Nato dai nostri colloqui seminari, di cui mantiene la forma dialogica dei “turni di parola”, il presente volume focalizza lo sguardo sulle società contemporanee – ripercorrendone la struttura, le sfide presenti e gli scenari futuri – e sulla funzione sociale della sociologia. Ne scaturisce un'indagine di fenomeni fondamentali per comprendere le trasformazioni della modernità: la modernizzazione, il capitalismo organizzato, lo stato sociale, la democrazia politica, la diversità culturale, l'opinione pubblica nell'epoca dei *media*, la globalizzazione, la crisi ecologica, le disuguaglianze mondiali, i conflitti nazionalistici, il terrorismo islamico, la secolarizzazione, l'ingegneria genetica, l'integrazione europea e la politica mondiale. Nel riordinare i temi sociologici da lui proposti abbiamo cercato di sistemare l'analisi delle società contemporanee a un livello che non si accomodi sul piano dei commenti troppo facili che gli intellettuali, i politici e la gente comune amano fare sull'attualità e che, mantenendo una vi-

¹ L. Ceppa, *Postfazione*, in J. Habermas, *Profili politico-filosofici (PPP)*, Milano, Angelo Guerini e Associati, 2000, p. 285.

sione d'insieme sull'opera, chiarisca il testo e i suoi punti ciechi. Il volume si propone come uno strumento di lavoro che accompagni a una lettura critica.

Sullo sfondo rimane la domanda se Habermas riesca davvero a conseguire, nei suoi itinerari attraverso la “storia delle idee”, la coerenza logica e la profondità d'indagine necessarie a “sistematizzare” le ricerche delle scienze sociali. Alcune perplessità avvalorate dal confronto con i testi e con la letteratura critica ci hanno suggerito di riservare ai problemi metodologici uno studio specifico che chiarisca il concetto di “scienza ricostruttiva” e ne illustri le applicazioni nell'ambito delle teorie della riproduzione culturale, della socializzazione e dell'evoluzione delle formazioni sociali – uno studio le cui linee sono solo anticipate nell'*Introduzione. Il programma di ricerca e la sua ricezione critica*, relativamente agli assunti della teoria dell'evoluzione sociale.²

Riprendendo una felice espressione di Karl Popper, ci auguriamo di aver raggiunto la chiarezza argomentativa e la semplicità linguistica dovuta al lettore, confidando nella “cooperazione amichevole-ostile di molti scienziati”.

² Negli ultimi due anni, Luca Corchia ha pubblicato due monografie complementari a tale studio. Cfr. L. Corchia, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, Pisa, Edizioni Ets, 2009; Id., *La logica dei processi culturali. Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia*, Genova, Edizioni Ecig, 2009. Si segnala altresì il suo intervento *Explicative Models of Complexity. The Reconstructions of Social Evolution for Jürgen Habermas* al “7th International Conference on Social Science Methodology”, Napoli, 9.2008, in corso di pubblicazione presso l'Editore Jovene e momentaneamente disponibile sulla rivista *The Lab's Quarterly*.

Introduzione

IL PROGRAMMA DI RICERCA E LA SUA RECEZIONE CRITICA

di Luca Corchia

L'interpretazione del pensiero di Habermas, oramai da decenni molto dibattuta, ha avuto sin dai primi anni '80 anche in Italia un centro di diffusione nel gruppo di studiosi che ha animato la rivista *Fenomenologia e società* e il *Seminario di teoria critica*. Una "Comunità di Ricerca" che si è trovata in una situazione di quasi monopolio nella discussione dei suoi scritti, la maggior parte dei quali ben tradotti in pubblicazioni curate prima da Gian Enrico Rusconi e in seguito da Leonardo Ceppa. L'interesse verso l'opera di Habermas si è nel tempo allargato all'intero campo delle scienze umane e sociali, ma la sua lettura prevalente rimane ancora segnata dall'impronta di quella recezione iniziale.

Al pari di ogni tradizione culturale codificata il canone della critica di Habermas è al contempo un processo, una procedura e un prodotto. In altri termini, qualcuno ha scelto secondo qualche criterio qualcosa, ottenendo un certo risultato tra quelli possibili. Nel nostro caso coloro che, con merito, hanno avviato una recezione metodica sono prevalentemente dei filosofi che, restringendo l'orizzonte interpretativo alla storia delle idee, si sono concentrati sui numerosi *excursus* che Habermas compie all'interno del pensiero filosofico, finendo così per distogliere l'attenzione dal "programma di ricerca" di "teoria generale della società" con cui il nostro autore presenta la sua opera almeno dal 1970.

La critica, anche a giudizio di Habermas, è rimasta spesso "irritata" in ambiti particolari di studio, venendo meno a una parte dei propri compiti: la comprensione ermeneutica dell'opera attraverso l'analisi dei testi e dei contesti, la restituzione al lettore dell'insieme delle riflessioni dell'autore e la traduzione del linguaggio specialistico nel linguaggio quotidiano senza rinunciare mai al rigore scientifico e, a volte, al gusto narrativo. Una rassegna della letteratura secondaria fa emergere una critica polarizzata attorno a nuclei discorsivi per lo più attinenti a problemi teoretici, morali o giuridico-normativi in una prospettiva di "storia delle idee" che colloca Habermas nel discorso filosofico del '900. Se ancora alla fine degli anni '70, forse per la persistenza di un sostrato marxista nella cultura italiana, erano stati pubblicati diversi studi spesso avversi al tentativo di definire la teoria della società a partire dalla "ricostruzione del materialismo storico", in seguito si assiste al riassorbimento della sua opera all'interno di una filosofia che si rinnova nei due filoni della "svolta linguistica" – l'ermeneutica e la filosofia analitica –, viene insidiata dalle sfide *post*-moderne e sprofonda nel *revival* dell'ontologia fondamentale. Non intendiamo affermare che Habermas non abbia affrontato problematiche che rientrano in ambiti strettamente filosofici né che la sua formazione non sia avvenuta lungo la "linea dialettica della filosofia tedesca" che da Kant e Hegel conduce attraverso Marx alla "teoria critica".

Gli approcci tematici e filologici che, al contrario, sono indispensabili nel ri-

percorrere la biografia intellettuale di Habermas lasciano peraltro in secondo piano i due assunti centrali di quel programma di ricerca che orienta le sue indagini e distingue la sua proposta teorica: molte questioni filosofiche riguardano ogni forma di sapere riflessivo come mostra, ad esempio, la discussione sulla logica delle scienze trasversalmente diffusa nelle discipline; la filosofia apporta sui temi comuni un modo specifico di ragionare e di discutere che dall'inizio è stato assunto anche dalle scienze sociali, almeno nella lezione dei classici.

Habermas è convinto che dopo la "fine della grande filosofia"¹ il pensiero filosofico possa conservare il compito di "custode della razionalità" solo se "normalizza" il proprio discorso, per così dire, da esoterico a essoterico, abbandonando la presunzione di "poter fare da solo".² Anzi, nei confronti delle scienze sociali la filosofia interpreta il ruolo di "vicario" o "sostituto provvisorio"³, svolgendo quelle analisi che le scienze sociali continuano a trascurare. È questa tesi che ha sconcertato tanto i filosofi, quasi tutti persuasi dell'oltraggio arrecato al prestigio di una disciplina a lungo abituata ad avere "la prima e l'ultima parola".⁴ Se si considera il cardine della "riflessione metateoretica" di Habermas, quella indignazione mette in luce un vero fraintendimento: l'indagine concettuale della filosofia (logica del concetto) e le ricerche teoretico-empiriche delle scienze sociali (logica dello sviluppo) sono i due aspetti delle "scienze ricostruttive"⁵, in cui i saperi filosofici e scientifici promuovono relazioni interdisciplinari "stimolanti".⁶ Se non si comincia da qui si rimane prigionieri di inutili steccati tra i campi del sapere.

1. Le scienze sociali ricostruttive: la lezione dei classici

Nella tripartizione degli ambiti disciplinari in scienze empiriche analitiche e comprendenti e scienze ricostruttive⁷, indipendentemente dalle riserve sullo statuto epistemico e sull'apparato metodologico di quest'ultime, Habermas ha inteso ribadire che gli approcci della filosofia e delle scienze sociali sono complementari e che nella storia delle idee la loro commistione è frequente in tutte le indagini che hanno inaugurato delle nuove tradizioni, quali ad esempio, la psicoanalisi di Freud, la sociologia della religione di Durkheim, la psicologia sociale di Mead, la teoria dello sviluppo sociale di Weber, lo strutturalismo genetico di

¹ J. Habermas, *Introduzione. A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., pp. 17-37.

² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *Teoria dell'agire comunicativo (TKH)*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 1078-1088.

³ J. Habermas, *Intervista con Barbara Freitag*, in Id., *La rivoluzione in corso (NR. KPS VII)*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 112-114.

⁴ J. Habermas, *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *Etica del discorso (MB)*, Bari-Roma, Laterza, 1985, pp. 5-24.

⁵ J. Habermas, *Prefazione all'edizione del 1981*, in Id., *PPP*, cit., pp. 9-13.

⁶ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l'éducation*», 3.2001.

⁷ J. Habermas, *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit. pp. 25-47.

Piaget e la linguistica di Chomsky: «La funzione simbolizzatrice della rimozione, la funzione solidarizzante del sacro, la funzione identificatrice dell'assunzione dei ruoli, la modernizzazione come razionalizzazione sociale, il decentramento come conseguenza dell'astrazione riflettente da azioni, l'acquisizione del linguaggio come attività formatrice di ipotesi – ciascuna di queste parole-chiave sta a indicare un'idea da *sviluppare filosoficamente* e, al contempo, una problematica che può anche essere *elaborata empiricamente*, ma è universalistica».⁸

La scienza ricostruttiva ha il duplice obiettivo di collocare la teoria generale della società a metà strada tra la filosofia e le scienze sociali e di ricucire lo strappo tra la “grande teorizzazione” e le “ricerche empiriche” attraverso un “quadro di riferimento unitario” o almeno un modello adeguato al “confronto tra teorie” che egli indica nel nesso tra la teoria dell'agire comunicativo e la teoria sistemica.

Dai primi anni Settanta, Habermas avvia lo studio delle “strutture costitutive della società” e dei “meccanismi di riproduzione sociale”, proprio mentre si stava “infiltrando” un atteggiamento di discredito verso la teoria generale della società e la sociologia si trovava, a suo giudizio, in una condizione di “caotico frazionamento” e di “apatica indifferenza” tra “prospettive teoriche sospese nell'aria” e “sociologie prive di prospettiva”. Dallo scritto *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970) di A. Gouldner fino a *Einführung in die Soziologie* (1989) di R. Dahrendorf, Habermas si confronta con il diffuso timore che il proliferare di approcci sconfini nella “mera arbitrarietà” mentre la *repetitio* della lezione dei classici confermerebbe una “atmosfera di disorientamento”.

Questo “clima” si ritrova nella relazione *La sociologia nella Repubblica di Weimar* (1989) al 75° anniversario dell'Università di Francoforte che Habermas conclude con una retrospettiva sull'ambiente e sulle attività dei fondatori della sociologia tedesca, una “descrizione spassionata” della situazione attuale della teoria sociale e alcune domande controverse: «(a) È necessario qualcosa come una teoria della società? (b) Una teoria della società è in generale possibile? (c) Se sì, deve restare legata con la sociologia in una sorta di unione personale?».⁹

Il raffronto dell'opera di Habermas con tali domande è istruttivo perché ci permette di precisare l'ambito oggettuale delle scienze sociali e il riferimento specifico alla “sociologia” in un'accezione del suo significato più sfumata volta a facilitare l'incontro tra la sociologia in senso stretto e le altre scienze sociali.

Tralasciando qui le ricorrenti contese sulla “salute” degli studi sociologici, Habermas attribuisce alla sociologia un certo rilievo, come si legge nella relazione di Francoforte: «Oggi la *sociologia* non gode affatto di buona reputazione nella cerchia delle scienze sociali. È ritenuta una disciplina immatura rispetto all'economia; nel migliore dei casi riesce a mantenere il passo di discipline come la scienza politica o l'etnologia. Tuttavia costituisce il cuore delle scienze sociali; infatti la sociologia è sempre stata una disciplina e superdisciplina, insieme *sociologia* e

⁸ J. Habermas, *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *MB*, cit., p. 19.

⁹ J. Habermas, *La sociologia nella Repubblica di Weimar*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici (TuK)*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 213.

teoria della società. È lei che, con la metodologia e la teoria dell'azione, si occupa della riflessione sui fondamenti. A lei spetta il compito di sviluppare il quadro teorico per poter connettere cultura e società, politica ed economia. A lei è riservato il compito di tenere la comunicazione con le scienze dello spirito, la filosofia e la storia, la teologia e la scienza del diritto. Dà l'impronta al linguaggio dell'intesa interdisciplinare e oscilla tra scienza specialistica e *medium* discorsivo». ¹⁰

La citazione rende l'idea delle difficoltà incontrate nell'ordinare i suoi scritti, ma rappresenta anche una prova a favore di una loro presentazione che faccia emergere uno studioso più interno alle scienze sociali di quanto la critica abbia finora considerato. Habermas sottolinea che le dispute all'interno delle scienze sociali, ancor prima dello statuto conoscitivo, riguardano l'ambito oggettuale e soltanto dopo la scelta delle metodologie e delle tecniche di ricerca con cui accedere ai dati, descriverli, formulare le ipotesi, svolgere le analisi e controllare i risultati di fronte alla comunità scientifica. L'ambito oggettuale si colloca, secondo Habermas, al più alto livello di astrattezza: una teoria della società che ricostruisca le "componenti costitutive" delle formazioni sociali e i "processi-meccanismi" della loro "riproduzione", ovvero la "statica" e la "dinamica".

Il riferimento agli aspetti costitutivi della società è ribadito nell'*Intervista a Hans Peter Krüger* (1989) quando, posto di fronte alla domanda di tracciare una carta geografica della sua teoria, egli premette che «ogni teoria della società deve avere l'ambizione di spiegare come funziona una società, e attraverso cosa si riproduce». ¹¹ In tal modo, Habermas recupera la ricerca dei classici del pensiero sociologico che fin da A. Comte, H. Spencer e K. Marx sino a P. Sorokin e T. Parsons attraverso F. Tönnies, E. Durkheim, M. Weber ha praticato l'idea di costruire dei modelli generali per descrivere gli elementi strutturali delle formazioni sociali e la logica dello sviluppo dell'evoluzione umana riordinando il materiale delle ricerche storiche dai punti di vista "sincronici" e "diacronici". Per inciso, negli scritti di Habermas è assente ogni riferimento significativo a V. Pareto.

Dal riferimento ai classici deriva l'attenzione alla logica della ricerca e all'orizzonte interdisciplinare che la loro prospettiva dischiude su fenomeni sociali, rispetto ai tentativi riduzionistici di ricondurre le scienze sociali ad ambiti specialistici: le scienze economiche per la produzione, lo scambio e il consumo della ricchezza; la scienza politica per i processi di costituzione, mantenimento, crisi del potere e dell'opinione pubblica; la sociologia per l'integrazione sociale e la crisi anomica nei gruppi e nelle istituzioni; la psicologia per l'"individuazione" e la "socializzazione" delle generazioni, le scienze della cultura per la genesi e la trasmissione delle forme di sapere canoniche e per le eresie, etc. Se la complessità dell'ambito oggettuale della teoria sociale spiega una dispersione che ne minaccia l'"identità cognitiva" con lo "sfilacciarsi" del sapere in discipline troppo speciali-

¹⁰ J. Habermas, *La sociologia nella Repubblica di Weimar*, in Id., *TuK*, cit., p. 195.

¹¹ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 90.

stiche, Habermas conferma il programma di integrare i molteplici approcci teorici e le ricerche empiriche in un quadro concettuale unitario per le scienze sociali.¹²

Il problema di definire tale quadro concettuale si pone a partire dalla riflessione sul “rapporto non chiarito” fra la teoria dell’azione e la teoria sistemica, ossia dalla questione preliminare di come le strategie concettuali con cui si sono orientate le scienze sociali si possano integrare in un “modello unitario” ridefinendo la teoria dell’azione nei termini della teoria dell’agire comunicativo e assumendo seppure ridimensionati gli assunti neofunzionalisti della teoria sistemica.¹³

L’approccio ridefinito sul modello delle “ricostruzioni razionali” costituisce il filo conduttore delle riflessioni sulle “strutture” del mondo vitale – la cultura, la società e la personalità – e sulle rispettive “funzioni” – la riproduzione culturale, l’integrazione sociale e la socializzazione – considerando altresì i nessi tra le “strutture sottostanti a tutti i mondi della vita” e la dialettica tra la loro “riproduzione simbolica” e la loro “riproduzione materiale”. La strategia delle scienze ricostruttive richiede che la teoria della società operi a partire da assunti e concetti molto ampi: «Essa deve scegliere una strategia teorica che non identifichi il mondo *vitale* con la società nel suo *complesso* né lo riduca a nessi sistemici».¹⁴

2. La teoria dell’evoluzione sociale

I processi di riproduzione sociale finora erano stati ricostruiti in modo specialistico, dalla fenomenologia di E. Husserl all’ermeneutica filosofica di H.G. Gadamer riguardo all’attualizzazione di tradizioni culturali, dall’interazionismo simbolico di G.H. Mead alla sociologia comprendente di M. Weber rispetto al coordinamento delle azioni sociali, e infine dalla psicoanalisi di S. Freud alla psicologia cognitiva di J. Piaget, L. Kolberg, R. Selman e alla psicologia sociale in merito ai processi di socializzazione. Senza tralasciare i contributi originali della fenomenologia sociale di A. Schütz, Th. Luckmann, P. Berger, dell’etno-metodologia di A. Cicourel e della drammaturgia di E. Goffman.¹⁵ La “teoria dell’agire comunicativo” intende realizzare una sintesi di queste tradizioni. Le “strutture del mondo vitale” si rigenerano nei processi di riproduzione culturale, di integrazione sociale e di socializzazione ma i sistemi sociali devono produrre risorse materiali, regolare il

¹² J. Habermas, *La sociologia nella Repubblica di Weimer*, in Id., *TuK*, cit., p. 203. Pochi anni prima al congresso sociologico tedesco tenutosi a Kassel nel 1974, Habermas sostenne che le scienze sociali non erano riuscite a elaborare in maniera adeguata delle teorie generali della società in grado di ricostruire la “logica di sviluppo” delle formazioni sociali e orientare le ricerche empiriche parziali sulla “dinamica” di eventi storici. In assenza del modello per il “confronto tra teorie in sociologia” l’incommensurabilità dei paradigmi di ricerca continuerà a pregiudicare l’accumulazione di sapere condiviso. Cfr. J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali (LSW²)*, Bologna, Il Mulino, 1980, p. 345.

¹³ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 697.

¹⁴ *Ivi*, p. 739.

¹⁵ J. Habermas, *Scienze sociale ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit., pp. 29-30.

funzionamento interno e controllare l'ambiente e i loro confini; un processo che Marx aveva metaforicamente definito il "metabolismo tra società e natura".¹⁶ Habermas recupera qui l'opera di T. Parsons¹⁷ e di N. Luhmann¹⁸ i cui lavori sono irrinunciabili per il concetto di società a "due livelli": il sistema e il mondo vitale.¹⁹

Negli assunti della teoria dell'evoluzione sociale egli precisa l'integrazione dei due "modelli esplicativi" nell'analisi delle "crisi sistemiche" delle formazioni sociali causate da sfide ambientali e/o da contraddizioni interne che ricadono sulla riproduzione delle strutture del mondo vitale e la cui risoluzione richiede delle risposte innovative.²⁰ Come avremo solo modo di accennare, Habermas congiunge «l'analisi funzionalista dei cambiamenti di struttura e di funzione con il chiarimento di questioni genetiche». ²¹ La teoria dei sistemi sociali elaborata dal neofunzionalismo non è in grado di spiegare, nel processo di "differenziazione funzionale" che caratterizza l'evoluzione sociale, la genesi dei "principi organizzativi" che risolvono le sfide sistemiche, perché si preclude la ricostruzione dei "processi di apprendimento" che scaturiscono dal mondo della vita. Un problema già sollevato dal "vecchio maestro del funzionalismo" S.N. Eisenstadt.²²

Habermas ricostruisce la "logica di sviluppo" delle formazioni sociali attraverso un "processo di doppia differenziazione" che produce da un alto la "differenziazione fra il mondo vitale e i sotto-sistemi sociali" dall'altro l'emergere di due evoluzioni distinte: "la crescita di complessità dei sistemi sociali" e la "razionalizzazione del mondo vitale".²³ Per quanto il problema che domina le sue ricerche sia la ricostruzione delle strutture e dei mutamenti del mondo vitale, egli ritiene che tale indagine «riceve il suo giusto posto soltanto in una *storia del sistema* accessibile unicamente ad un'analisi *funzionalistica*». ²⁴ Il collegamento

¹⁶ J. Habermas, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo vitale*, in Id., *Il pensiero post-metafisico (NMD)*, Bari-Roma, Laterza, 1991, p. 102.

¹⁷ J. Habermas, *Talcott Parsons – Konstruktionsprobleme der Theoriekonstruktion*, in J. Matthes, *Lebenswelt und soziale Probleme*. Frankfurt a.M.-New York, Campus, pp. 28-48; Id., *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., pp. 811-950.

¹⁸ J. Habermas, *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in Id., *Teoria della società o tecnologia sociale (TGS)*, Etas Kompass Libri, Milano 1973, pp. 95-195; Id., *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo (LPS)*, Bari, Laterza, 1975, pp. 5-9; Id., *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LSW²*, cit., pp. 359-360; Id., J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico (RHM)*, Milano, Etas Libri, 1979, pp. 154-157, 175-179; Id., *Excursus sulla appropriazione dell'eredità della filosofia del soggetto da parte della teoria dei sistemi di Luhmann*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni (PDM)*, Bari-Roma, Laterza, 1987, pp. 366-383; Id., *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., pp. 105-123, 141-157; Id., *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, in Id., *Morale, diritto, politica (TL)*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 45-78; Id., *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia (FuG)*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 61-67.

¹⁹ J. Habermas, *Un'altra via di uscita dalla filosofia del soggetto*, in Id., *PDM*, cit., pp. 302-303.

²⁰ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 7.

²¹ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 182.

²² J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 186.

²³ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 749.

²⁴ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 696.

della teoria dell'azione – l'approccio con cui Habermas indica le ricostruzioni della "pragmatica formale" nell'ambito della teoria sociale – con la strategia della teoria dei sistemi rappresenta "il più importante problema per la costruzione teorica", non solo in seno alla ricostruzione delle componenti fondamentali della società nelle teorie della riproduzione culturale, dell'interazione sociale e della socializzazione.²⁵ Una "connessione concettuale non banale" tra i due paradigmi di ricerca sta alla base soprattutto dello studio sul mutamento sociale: «Una teoria dell'evoluzione che prometta buon esito dovrà, a mio avviso, combinare insieme i due modelli razionali che abbiamo trattato sotto i titoli ambiente-sistema e ricostruzione. L'evoluzione può allora essere intesa come comportamento binario per la soluzione di problemi dei macrosistemi».²⁶ Ed è alla luce del confronto con la teoria sistemica che Habermas interpreta di nuovo Karl Marx.

Nel corso degli anni '70, Habermas ha cercato di far coincidere il programma di ricerca sull'evoluzione sociale con una "ricostruzione del materialismo storico"²⁷ più attenta ai risultati di scienze spesso relegate nel "dimenticatoio del sapere borghese".²⁸ Egli aveva già fatto i conti negli anni '50 con l'eredità della filosofia della storia del marxismo occidentale della II Internazionale e con il canone sovietico, il Diamat, alla luce dei nuovi studi avviati dalla scoperta del "giovane Marx" e della "vera natura" dell'URSS.²⁹ D'altronde nei saggi contenuti in *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976) Habermas "prende sul serio l'intento teoretico" di Marx e di Engels definendo la prima "tesi" del proprio programma di ricerca: «Tesi I: Il materialismo storico non dovrebbe essere considerato né come un'euristica, né come un'istoria, né come una teoria oggettivistica della storia, né come uno sguardo retrospettivo ad un'analisi del capitalismo condotta a termine più di cent'anni fa, bensì come un'alternativa da prendere sul serio alle impostazioni oggi prevalenti di una teoria dell'evoluzione sociale».³⁰ La ricostruzione conduce Habermas a ridefinire gli assunti del materialismo storico riguardo al concetto di lavoro sociale, al teorema struttura/sovrastruttura, alla dialettica fra forze produttive e rapporti di produzione e alla definizione di formazione sociale.

Nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) egli ripete argomentazioni già esposte nella raccolta di scritti *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976) senza peraltro qualificare la teoria dello sviluppo con l'espressione "impostata materialisticamente". Ora egli parla una di "sovrapposizione parziale"

²⁵ J. Habermas, *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., p. 813.

²⁶ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 183.

²⁷ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *Dialettica della Razionalizzazione (DR²)*, Milano, Unicopli, 1983, 1994², p. 151.

²⁸ J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, in Id., *DR²*, cit., p. 224.

²⁹ J. Habermas, *Marx in Perspektiven*, in «*Merkur*», IX, 1955, pp. 1180-1183; Id., *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e al marxismo*, in Id., *DR²*, cit., pp. 23-107; *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società (TuP)*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 301-366; *Metacritica di Marx a Hegel: la sintesi mediante il lavoro sociale*, in Id., *Conoscenza e interesse (EF³)*, Roma-Bari, Laterza, 1970, 1990³, pp. 27-45.

³⁰ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., pp. 152.

tra “strategie teoriche parallele”.³¹ In ogni caso il tentativo, tenuto conto del significato del termine “ricostruzione” nel modo di procedere di Habermas, fu allora criticato nei paesi anglosassoni e latini, anche se i suoi studi si collocavano in continuità con la “teoria critica”, in particolare con la “problematica della modernità” nella lettura che di Weber proponeva l’hegelo-marxismo.

È significativo peraltro che il rilievo riconosciuto a Weber nella *Teoria*, ovvero al termine del decennio di ricerche condotte presso il *Max Planck Institut* di Starnberg, non trovi riscontro negli scritti precedenti. Solamente dalla fine degli anni ’70, Habermas presenta, all’interno della sociologia classica, il lavoro del sociologo di Erfurt come “il più importante tentativo” di elaborare un modello degli stadi di sviluppo dell’evoluzione socio-culturale intesa come un “processo ricostruibile logicamente”. Lo spostamento di pesi si spiega con il fatto che proprio negli stessi anni furono pubblicati gli studi di S. Kalberg, W. Schluchter, F. H. Tenbruck, R. N. Bellah e R. Döbert, K. Eder e altri ancora nei quali la prospettiva che aveva dominato i dibattiti filosofici degli anni ’20 sulla *Sociologia della religione* di Weber ritorna a indagare la “teoria della razionalizzazione” dopo essere stata a lungo accantonata dagli approfondimenti di *Economia e Società*.³²

Se l’interpretazione di Marx risente della critica di Habermas al neofunzionalismo e del confronto con il “paradigma della produzione” della “filosofia della prassi”,³³ la rilettura delle analisi weberiane sulla “razionalizzazione occidentale” deve essere ricondotta al modello di scienza ricostruttiva con cui la psicologia spiega lo sviluppo ontogenetico. Egli ha, infatti, avanzato l’idea di un’“omologia” relativamente stretta tra la filogenesi e l’ontogenesi³⁴ che troverebbe conferma nell’interazionismo di Mead, nella psicoanalisi e nella psicologia dell’io e soprattutto nello strutturalismo genetico di Piaget, Kohlberg, Selman e altri – un insieme di studi che rappresenta l’ultima delle quattro “tradizioni di pensiero” da cui egli trae “motivi concettuali duraturi” accanto alla teoria sistemica neofunzionalista di Parsons e di Luhmann, al “materialismo storico” nelle sue “versioni laiche” che evitano i fideismi dello “scientismo” e della filosofia della storia e alla sociologia weberiana nella lettura “più cautamente universalistica” proposta dagli anni ’70.

I contributi di Habermas allo studio della socializzazione e la rilevanza di tali indagini per la teoria della società sono tali da giustificare un saggio più approfondito. A grandi linee, le riflessioni ricomprendono quattro grandi nuclei tematici.

In primo luogo egli definisce il concetto di persona a partire dalle “condizioni” e dai “criteri” della sua stessa “identificazione” come oggetto d’analisi. Combinando le ricerche socio-psicologiche sull’identità dell’io e la questione di filosofia analitica del linguaggio di come un individuo possa essere identificato, egli distin-

³¹ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 769.

³² J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 229-230, 289-291.

³³ J. Habermas, *Excursus sull’obsolescenza del paradigma della produzione*, in Id., *PDM*, cit., pp. 77-85.

³⁴ J. Habermas, *Introduzione: Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 12.

gue i “tipi di identificazione” commentando il nesso semantico che li accomuna. In sintesi, la teoria della socializzazione distingue quattro aspetti fondamentali: a) la persona come “organismo” in quanto corpo localizzato nello spazio e nel tempo e connotato da aspetti fisici (“identificazione numerica”); b) la persona in quanto “soggetto” che definisce le relazioni con il mondo manifestando una “capacità di intendere, agire e volere” (“identificazione generica”); c) la persona che si assume in coscienza la responsabilità della propria “biografia individuale” (“auto-identificazione predicativa dell’io”); d) la persona come essere situato nei rapporti di reciproco riconoscimento – culturalmente interpretati, normativamente regolati e soggettivamente interiorizzati – che instaura nella socializzazione primaria e secondaria (“auto-identificazione socialmente riconosciuta” o “negata”).³⁵

Habermas conferma poi le ipotesi della “teoria dell’agire comunicativo” con gli studi della psicologia cognitivista, interazionista e analitica dello sviluppo ontogenetico ricostruendo gli stadi delle “competenze cognitive, linguistiche e interattive” (e “motivazionali”) che trovano come proprio “centro unificatore” lo sviluppo della “identità dell’io”. L’ontogenesi procede verso una crescente: a) “auto-coscienza” nella figura di una cultura divenuta riflessiva; b) “autodeterminazione” in valori e norme generalizzate, c) “autorealizzazione” nella “individuazione” di soggetti socializzati.³⁶ Questi concetti-chiave descrivono lo sviluppo dell’identità

³⁵ J. Habermas, *La critica di Hegel a Kant*, in Id., *EF*³, cit., pp. 40-43; Id., *Ragione e interesse: retrospettiva su Kant e Fichte*, in Id., *EF*³, cit., pp. 202-207; Id., *Appunti sul concetto di competenza di ruolo*, in Id., *Cultura e critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti (KuK)*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 163-166; Id., *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas, N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 140; Id., *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 5; Id., *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 21-22; Id., *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *MB*, cit., pp. 6, 23; Id., *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit., pp. 30-31; Id., *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 144; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim: dall’attività finalizzata a uno scopo all’agire comunicativo*, in Id., *TKH*, cit., p. 646-647, 676-690; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 728; Id., *La metafisica dopo Kant*, in Id., *NMD*, cit., pp. 16, 20-21; Id., *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 94-98; *L’unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 153, 159-160; Id., *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di Mead*, in Id., *NMD*, cit., pp. 184-190, 193-97, 199-205, 224; Id., *Percorsi della trascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici (WuR)*, Bari-Roma, Laterza, 2001, pp. 193-195.

³⁶ J. Habermas, *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., *LWS*, cit., p. 146; Id., *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 79-80, 88, 125; Id., *Appunti sul concetto di competenza di ruolo*, in Id., *KuK*, cit., pp. 141, 150, 171; Id., *Alcune osservazioni introduttive a una teoria della competenza comunicativa*, in P.P. Giglioli (ed.), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 109-125; Id., *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas, N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 67-94; Id., *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*³, cit., pp. 330-333; Id., *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., pp. 130-131; Id., *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 12, 15-17; Id., *Sviluppo della morale e identità dell’io*, in Id., *RHM*, cit., pp. 50-54; Id., *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 77; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 182, 192-193; Id., *Confronto di teorie in sociologia: l’esempio delle teorie dell’evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 346-347; Id., *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in Id., *MB*, cit., pp. 34, 45; Id., *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., p. 136; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*,

dell'io – il “motore e al tempo stesso luogotenente di un'individuazione che può essere conseguita solo mediante la socializzazione”. Tuttavia, lo sviluppo dell'io si mostra come un processo biografico straordinariamente intriso di pericoli.

In terzo luogo Habermas ripercorre in forma estesa la ricostruzione dello sviluppo ontogenetico dalla prima infanzia all'infanzia, con la risoluzione della prima crisi di maturazione, e dall'adolescenza alla maturità, con la risoluzione della seconda crisi di maturazione. Due crisi relazionali – della fase edipica e dell'adolescenza – in cui sono appresi i ruoli sessuali e sono messe alla prova le forze motivazionali delle appartenenze sociali e tradizioni culturali. Tale ricostruzione deve confermare, seppur “indirettamente”, la “riflessione concettuale”.³⁷

L'astrattezza dalle biografie delle persone è infine colmata dalle generalizzazioni delle ricerche di psico-dinamica sui singoli casi clinici. In questo quadro si colloca la rassegna degli studi sulle psicopatologie condotte dagli approcci che collocano i disturbi psichici nel contesto della socializzazione. Lo stesso Habermas ha svolto tra gli anni '60 e gli anni '70 delle indagini sui modelli di “comunicazione sistematicamente distorta” nelle “famiglie patogene”. Si tratta di un modello che egli elabora nel tentativo di stabilire collegamenti tra la “metapsicologia freudiana”, il “quadro clinico delle psicopatologie” e la teoria della comunicazione”. La psicoanalisi in particolare diviene in questi anni il modello di una scienza “critica” e “terapeutica” di cui Habermas esamina la particolare “logica delle spiegazioni” che accompagnano le “diagnosi” – composte dalle “interpretazioni generali” sui processi di sviluppo dell'identità dell'io e dalle “interpretazioni particolari” dei dati biografici – e le “condizioni di successo” nel “dialogo clinico”.³⁸

cit., p. 337-338; Id., *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH*, cit., pp. 442-444; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim: dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo*, in Id., *TKH*, cit., p. 631, 667; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 729, 733-738, 777-778; Id., *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., p. 843; Id., *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in Id., *MB*, cit., pp. 39-41, 43; Id., *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 125-126, 130, 133, 144-147, 177-179, 189-191; Id., *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 93-94, 96; Id., *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 9; Id., *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo. Heidegger*, in Id., *PDM*, cit., pp. 145-151; Id., *Un'altra via di uscita dalla filosofia del soggetto*, in Id., *PDM*, cit., pp. 301-302; Id., *Percorsi della trascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *WuR*, cit., pp. 191-192.

³⁷ Per i numerosi riferimenti bibliografici sul tema rimando al mio *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, Pisa, Edizioni ETS, 2009.

³⁸ J. Habermas, *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LWS*, cit., pp. 143-144; Id., *La sociologia come teoria del presente*, in Id., *LWS*, cit., pp. 269-282; Id., *Autoriflessione come scienza: Freud e la critica psicoanalitica del senso*, in Id., *EF*, cit., pp. 209-215, 218-230, 234-239; Id., *L'autofraintendimento scientifico della metapsicologia*, in Id., *EF*, cit., pp. 240-245, 252-265; Id., *Psicoanalisi e teoria della società. Nietzsche e la riduzione degli interessi della conoscenza*, in Id., *EF*, cit., pp. 265-268, 271-276, 279; Id., *On Systematically Distorted Communication*, in «*Inquiry*» XIII, 3, 1970, pp. 205-218; Id., *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 86-87, 107-110, 114; Id., *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia (HI)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 143, 144-148, 149-150, 152-155, 156-158; Id., *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in Id., N. Lu-

Lo studio del sistema della personalità ha, per lungo tempo, impegnato la riflessione di Habermas poiché egli non è soltanto interessato a restituire la centralità delle persone nei processi di riproduzione simbolica delle altre componenti del mondo vitale, le quali costituiscono lo sfondo culturale e i vincoli sociali della “formazione dell’io”. I concetti e le ipotesi degli studi della psicologia dello sviluppo rappresentano, infatti, il “modello” per l’intera teoria dell’evoluzione sociale. A partire dall’ipotesi della “omologia”, cioè di un rapporto di somiglianza strutturale tra classe e casi (C. Perelman e L. Olbrecht-Tyteca), tra lo sviluppo filogenetico e lo sviluppo ontogenetico, Habermas si era convinto della necessaria ridefinizione metodologica delle scienze sociali da una “prospettiva ricostruttiva”.

Il compito più impegnativo nell’analisi della sua teoria dell’evoluzione sociale riguarda la ricostruzione dei suoi aspetti particolari, dal problema delle “condizioni necessarie” “all’ominizzazione” e alla genesi delle forme socio-culturali di vita alla descrizione dello sviluppo delle formazioni sociali: le società primitive, le società tradizionali, le società moderne e le società contemporanee. Anche se, come vedremo, lo svolgimento argomentativo risulta più articolato con numerose differenziazioni interne alle formazioni sociali. In questa sezione introduttiva sarà possibile soltanto intravedere la struttura dell’analisi completa. Si può considerare quanto segue come una specie di indice ragionato dei temi affrontati.

Nelle sue riflessioni più antropologiche Habermas ha sostenuto che le scienze sociali devono approntare un quadro teoretico che permetta non solo di ricostruire i “meccanismi evolutivi socioculturali” ma anche di definire in modo sufficientemente preciso che cosa si intenda con le espressioni “origine” o “principio” nella “storia del genere”³⁹ – un assunto che il nostro autore trova confermato nei *Sistemi di società* di Parsons (1966).⁴⁰ Le linee che guidano l’analisi dei processi di “ominizzazione” e di “familizzazione dell’uomo” sono definite nell’articolo *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1975)⁴¹ il quale offre una sintesi

hmann, *TGS*, cit., pp. 91-94; Id., *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in Id., N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 171-174; Id., *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 151; Id., *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 39, 54, 57, 62-63, 73; Id., *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*, cit., pp. 331-333; Id., *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LWS*, cit., p. 24; Id., *Sviluppo della morale e identità dell’io*, in Id., *RHM*, cit., pp. 49, 70-72; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 142; Id., *Dialettica della razionalizzazione*, in Id., *DR*², cit., pp. 221-222; Id., *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 450; Id., *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., pp. 457-529; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 745; Id., *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., pp. 860-861; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 988, 1066-1067; Id., *Excursus sulle Tesi di filosofia della storia di Walter*, in Id., *PDM*, cit., p. 15; Id., *Il contenuto normativo della modernità*, in Id., *PDM*, cit., pp. 337-338; Id., *La psicologia sociale di Alexander Mitscherlich*, in Id., *TuK*, cit., pp. 179-192; Id., *Max Horkheimer. La scuola di Francoforte a New York*, in Id., *TuK*, cit., p. 265; Id., *Intervista con Angelo Bolaffi*, in Id., *NR*, cit., p. 26.

³⁹ J. Habermas, *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., p. 224.

⁴⁰ J. Habermas, *Sviluppo della morale e identità dell’io*, in Id., *RHM*, cit., pp. 142-143.

⁴¹ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., pp. 105-119.

più chiara e più concisa rispetto all'intricato percorso argomentativo svolto in *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim* (1981) per la cui comprensione risulta molto utile il saggio *Coscienza morale e agire comunicativo* (1983)⁴².

Ho in preparazione un lavoro sulla teoria antropologica di Habermas da cui emerge la ricostruzione dell'origine dell'uomo e il passaggio dalle società primitive a quelle tradizionali con la genesi delle organizzazioni statuali.⁴³ Anticipiamo solamente che sulla scorta degli studi di C. Lévy-Strauss e molti antropologi, Habermas ritiene che il "divario tra l'uomo e le altre specie animali" vada ricercato nella familizzazione dell'uomo – l'innovazione evolutiva che rende possibile la genesi della formazione sociale primitiva intorno alle "strutture parentali". Se a "livello sub-umano" la riproduzione biologica rappresenta il "centro condizionale" della genesi dei "nessi di solidarietà" tra i membri di una specie, come avevano già supposto Durkheim⁴⁴ e Freud⁴⁵, l'"unità di parentela" è il fattore di diffusione della "solidarietà sociale". La famiglia fa saltare l'"ordine gerarchico unidimensionale" per cui a ogni animale è assegnato transitivamente un solo *status*, consentendo invece al "membro adulto maschio" del gruppo di collegare, assumendo il "ruolo paterno" (il "nucleo strutturale della famiglia"), lo *status* nel "sistema delle donne e dei bambini" della riproduzione dei vincoli solidali allo *status* nel "sistema maschile dell'economia della caccia e della guerra".⁴⁶

⁴² J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., pp. 548-669; Id., *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 123-204. Sugli stessi temi, tra i quali il problema di differenziare i meccanismi evolutivi naturali da quelli sociali, si possono consultare anche Id., *La metacritica di Marx a Hegel: la sintesi mediante il lavoro sociale*, in Id., *EF*³, cit., pp. 29-31; Id., *Psicoanalisi e teoria della società. Nietzsche e la riduzione degli interessi della conoscenza*, in Id., *EF*³, cit., pp. 271-272; Id., *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in *KuK*, cit., pp. 146-147, 165-166; Id., *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in Id., *KuK*, cit., pp. 215-223; Id., *Critica che rende coscienti e critica che salva*, in Id., *KuK*, cit., pp. 257-258; Id., *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 25; Id., *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., pp. 74-75; Id., *Sviluppo della morale e identità dell'io*, in Id., *RHM*, cit., pp. 61-63; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., pp. 106-109, 112, 118, 122, 143-144, 147, 150; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 180-183, 177; Id., *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., pp. 153-158; Id., *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio della teoria dell'evoluzione*, in Id., *LWS*³, cit., pp. 350-352, 357; Id., *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., pp. 172-173; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 749-751; Id., *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in *TKH*, cit., pp. 813, 834; Id., *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 170-171; Id., *Fra erotismo ed economia generale: Bataille*, in Id., *PDM*, cit., p. 235; Id., *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit. p. 99; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 33-34; Id., *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 92; Id., *Espressione simbolica del comportamento rituale*, in Id., *L'Occidente diviso* (DgW. KPS X), Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 45-46.

⁴³ L. Corchia, *L'origine dell'uomo e le società primitive. Habermas e l'antropologia*, Genova, Edizioni Ecg, 2010.

⁴⁴ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, p. 604.

⁴⁵ J. Habermas, *Psicoanalisi e teoria della società. Nietzsche e la riduzione degli interessi della conoscenza*, in Id., *EF*³, cit., pp. 271-272.

⁴⁶ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., pp. 153-154.

Habermas presenta questa ipotesi antropologica come la II° delle *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*: «Il modo di vita specificatamente umano si può caratterizzare a sufficienza se si prende in considerazione l'economia della caccia nelle condizioni organizzative della famiglia. Produzione e socializzazione hanno eguale importanza per il *genere umano*. Fondamentale è la *struttura familistica della società* che governa tanto l'appropriazione della natura esterna quanto l'integrazione della natura interna». ⁴⁷ Egli non specifica nessuna delle possibili “condizioni esterne” o “sociologiche” che, nel processo socio-cognitivo di co-generazione del mondo sociale e del mondo soggettivo, determinarono il passaggio dalla famiglia come entità biologica alle strutture parentali. Ciò che lo interessa sono i presupposti necessari – la logica di sviluppo – affinché dalle interazioni su “base istintuale” e “mediate simbolicamente” dei gruppi degli ominidi scaturiscano le “competenze cognitive astratte”, le “norme dell'agire sociale” e l’“identità soggettiva”, le condizioni indispensabili per la riproduzione di “ogni” formazione sociale. Habermas segue la prospettiva proposta da G.H. Mead sulla trasformazione del *medium* linguistico nei suoi rapporti con le strutture della cognizione e dell'interazione. Sono, infatti, le nuove competenze cognitive e relazionali che tramite “atti comunicativi” permettono di produrre un sapere accumulato culturalmente (trasmissione culturale), di soddisfare le aspettative generalizzate di comportamento in modo adeguato al contesto (integrazione sociale) e di formare stabili strutture della personalità (socializzazione).

La critica spesso ignora che la teoria dell'agire comunicativo non è una dottrina morale ma una ricostruzione dell'ontogenesi e della filogenesi di competenze.

Habermas ricostruisce il “sistema delle prospettive dei parlanti” – la “prospettive dei partecipanti” (prima e seconda persona) e la “prospettive dell'osservatore” (terza persona) da cui la “relazione io-tu” può essere osservata e oggettivata come un rapporto intersoggettivo – e il “sistema di prospettive sul mondo” in modo che i parlanti si possano “intendere fra di loro su qualche cosa” nel mondo oggettivo, sociale e soggettivo. ⁴⁸ Come già nella ricostruzione dello sviluppo ontogenetico, egli esamina la logica di sviluppo nei partecipanti alla comunicazione delle competenze indispensabili per assumere un “atteggiamento oggettivante” di fronte a “stati di cose esistenti”, un “atteggiamento conforme a norme” di fronte a “relazioni interpersonali regolate legittimamente” e un “atteggiamento espressivo” di fronte alle proprie “esperienze vissute”. Si tratta di ripercorrere la graduale acquisizione della competenza a differenziare dallo sfondo “intuitivamente presente” e “assolutamente certo” del mondo della vita i “concetti formali” di mondo degli oggetti percepibili e manipolabili, il mondo sociale regolato da norme obbligatorie che si possono seguire o violare e il mondo interiore delle esperienze vissute “privilegiatamente accessibili” che si possono manifestare o reprimere.

D'altra parte, Habermas deve prima ricostruire il passaggio evolutivo al genere *homo*. A partire dal livello sub-umano egli ne individua la logica e i

⁴⁷ *Ivi*, p. 154.

⁴⁸ J. Habermas, *Coscienza morale e agire comunicativo*, in *Id.*, *MB*, cit., p. 144.

meccanismi evolutivi ripercorrendo lo sviluppo dalle “interazioni mediate dai gesti” diffuse nelle società dei primati ai primi “segnali o simboli” degli ominidi fino alla soglia della comunicazione umana al “parlare differenziato in senso proposizionale” del “linguaggio grammaticale”. Se si accetta la teoria evoluzionista sull’origine dell’uomo è, infatti, necessario, ricercare *a ritroso* le radici del linguaggio umano nella filogenesi del linguaggio animale; anche se oramai, come aveva avvertito Morin, “tra questi due promontori c’è un vuoto immenso”.

Lungo questa linea evolutiva Ordine dei Primati – Famiglia degli Ominidi – Genere *Homo*, il primo problema che occorre risolvere è spiegare come il potenziale semantico, racchiuso nelle interazioni mediate dai gesti, diventi disponibile sotto forma di significati simbolici condivisi per gli stessi organismi partecipanti alle interazioni. Dal punto di vista morfologico, Habermas caratterizza il linguaggio segnico come un insieme di gesti fonetici che possono essere sostituiti da segnali sonori, visivi, etc. e da espressioni monosillabiche in cui sono assenti i termini singolari – l’identificazione dei corpi nello spazio e nel tempo è relativa al contesto dato e i significati a contesti simili – e una struttura sintattica non differenziata in senso proposizionale che rende possibili solo i modi d’uso del linguaggio quasi-indicativi, quasi-imperativi e quasi-espressivi.⁴⁹

Al pari di Mead, Freud e Piaget, egli segue l’ipotesi che i meccanismi attraverso cui si formano “significati identici” (e “convenzioni semantiche”) siano l’assunzione dell’atteggiamento dell’altro e l’interiorizzazione delle strutture di senso.⁵⁰ Soltanto con l’ausilio di tali meccanismi si può ricostruire come le prestazioni regolative dei gesti – i quali fungono da dispositivi di messa in atto di movimenti ancorati negli istinti – “trapassino” in una comunicazione costruita su dei “segnali concordati dai partecipanti”. Il processo di “semantizzazione di significati naturali” è articolato in tre momenti distinti. I partecipanti devono apprendere a “interiorizzare la reazione dell’altro al proprio gesto”, “indirizzare un gesto ad un interprete” e “interiorizzare la reazione di rifiuto”. A seguito di incontri ripetuti essi internalizzano la relazione fra i gesti e le reazioni fino al punto che con il “medesimo gesto” collegheranno le “interpretazioni concordanti”.⁵¹ Concordante perché il gesto di ciascuno acquista “per lui” un significato “uguale”, ma non ancora “il medesimo” che ha “per l’altro”. Che ambedue interpretino in modo concordante il “medesimo” stimolo è uno stato di fatto che esiste “in sé”, ma non ancora “per essi”. Dopo aver mostrato come si formano “significati personali”, Habermas spiega la sostituzione del comportamento reciproco regolato dalla “relazione causale” fra stimolo-reazione-stimolo da parte di una “relazione interpersonale” fra parlante e destinatario. Ogni organismo, una volta appreso ad interpretare il gesto in modo uguale, “non potrà fare a meno” di riprodurlo “nell’attesa che abbia il medesimo significato”. La presenza di questa aspettativa provverebbe una modifica nell’atteggiamento reciproco. Il prossimo si presenta

⁴⁹ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., pp. 553-554.

⁵⁰ *Ivi*, p. 558.

⁵¹ *Ivi*, pp. 562-564.

adesso come un interlocutore che non reagisce al proprio gesto solo in modo “adattivo” ma esprime tramite quella reazione un’interpretazione del gesto.

L’instaurarsi di una relazione interpersonale consente di distinguere fra gli “atti comunicativi orientati alla comprensione” nei confronti di un oggetto sociale che si presenta nel ruolo di parlante o di ascoltatore e le “azioni strategiche orientate al successo” nei confronti di un oggetto sociale che si presenta come mezzo di manipolazione e controllo. Secondo Habermas, l’apprendimento di questa distinzione – trascurata da Mead – è la premessa per un terzo atteggiamento a partire dal quale i partecipanti all’interazione non operano solo interpretazioni “oggettivamente concordanti” bensì attribuiscono allo stesso gesto un “significato identico”, cioè definiscono delle convenzioni semantiche. Egli precisa il concetto di significato identico con le indagini svolte da L. Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* (1952) su l’osservanza (e violazione) di una “regola”.

Anche per Habermas l’“identità dei significati” può essere assicurata solo dalla validità intersoggettiva di una regola che stabilisca il significato del segno in modo convenzionale. Ma diversamente da Wittgenstein, il cui caso di acquisizione di tale competenza riguarda tipicamente i “ruoli asimmetrici” del discente e del maestro, egli adesso affronta il “caso estremo” di un apprendimento che coinvolge non una ma entrambe le parti.⁵² Habermas indica nell’internalizzazione della “presa di posizione di un altro” su di un “uso errato dei simboli” il meccanismo della genesi delle “convenzioni semantiche”, affidando a un esempio, che qui tralasciamo, il compito di illustrare la propria ipotesi ricostruttiva.

Con la “semantizzazione dei significati naturali” si sarebbero così realizzate le condizioni per la formazione di “significati intersoggettivi” e di “convenzioni semantiche”. D’altra parte, questa situazione di partenza viene definita dallo stabilirsi della relazione reciproca fra il parlante e l’uditore sul “livello della comunicazione” ma non ancora sul “livello dell’azione” degli “schemi comportamentali” e delle “disposizioni istintuali”. La svolta riguarda l’acquisizione delle funzioni dell’“agire cognitivo-strumentale” ma non ancora di quelle “comportamentali”.⁵³

Nella misura in cui si sviluppa questo complesso di funzioni si differenziano le “proposizioni intenzionali” studiate soprattutto dalla semantica intenzionalistica e che Habermas riesamina nella loro capacità linguistica di esprimere l’intenzione di un soggetto che con “atteggiamento oggettivante” intende compiere un’azione affinché avvenga qualcosa in un “mondo di stati di fatto” che può essere verificata nella sua efficacia.⁵⁴ Dalla struttura delle proposizioni predicative semplici si può desumere che il parlante riordini ed esprima gli “stati di fatto” in “oggetti identificabili” e in “proprietà predicative” che egli può attribuire o negare agli oggetti. Con l’ausilio dei termini singolari si può far riferimento inoltre a degli oggetti nella “modalizzazione ontica e temporale” che sono spazialmente e temporalmente lontani dalla situazione linguistica con lo scopo di riprodurre degli stati di fatto in-

⁵² *Ivi*, pp. 566-570.

⁵³ J. Habermas, *Coscienza morale a agire comunicativo*, in *Id.*, *MB*, cit., p. 154.

⁵⁴ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 619.

dipendentemente anche dal contesto. Gli enunciati assertivi consentono di organizzare attraverso il linguaggio l'esperienza riferendosi con atteggiamento oggettivante a qualcosa nel mondo in quanto "totalità di stati di fatto esistenti".

Con la differenziazione della "modalità assertiva" il meccanismo di coordinamento delle azioni è disturbato da una specie di "sovertimento nelle regolazioni istintuali".⁵⁵ Ma la perdita della loro efficacia apre uno spazio di contingenza che non può essere coperto dalla sola forza vincolante del linguaggio usato in "modo assertorio". Habermas ritiene che il linguaggio grammaticale differenziato nel "modo d'uso cognitivo" ridefinisca la comunicazione come "*medium* di intesa" ma non come "*medium* di coordinamento" nell'agire sociale e "*medium* di socializzazione delle generazioni". Al riguardo si rimanda allo studio di E. Tugendhat sul nesso tra enunciati "intenzionali" e "imperativi".⁵⁶ Come già per l'ontogenesi, a questo livello i soggetti sono certo in grado di comprendere gli "annunci" e gli "imperativi" ma devono acquisire la "competenza dell'agire di ruolo".⁵⁷ Agli ominidi mancherebbero i concetti socio-cognitivi per chiarire il significato degli "enunciati imperativi" in relazione al fatto che i partecipanti colleghino a essi una "pretesa soggettiva di potere" oppure una "pretesa di validità normativa" che possa contare su una "autorità morale impersonale" che giustifichi le sanzioni comminate. Se si prosegue nella "omologia" con lo sviluppo ontogenetico, il coordinamento delle azioni tra gli ominidi al "livello preconvenzionale" dovrebbe compiersi in una situazione caratterizzata da "complementarietà tra ingiunzione e obbedienza" o "simmetria dei risarcimenti". Per entrambi i tipi di interazione si può distinguere a seconda che *Ego*, ed eventualmente anche *Alter*, orienti il proprio agire verso il conflitto o la cooperazione. Ne risultano quattro tipi di interazione nei quali sono incorporate le "prospettive io/tu" la cui analisi – che qui tralasciamo – chiarisce molte situazioni relazionali, come hanno mostrato L. Kohlberg, R.L. Selman, J. Flavell, M. Keller, J. Youniss e altri psicologi.

Habermas indica ancora nell'assunzione dell'atteggiamento dell'altro il meccanismo evolutivo che irrompe nell'universo delle interazioni dominate da schemi comportamentali e dalle disposizioni istintuali. Questa volta però si tratta di un "Altro generalizzato" che regola la congiunta costituzione del mondo sociale e del mondo soggettivo. Egli esamina prima le condizioni necessarie affinché il linguaggio simbolico plasmi norme d'azione adeguate agli specifici contesti (integrazione sociale) poi il ruolo del simbolismo nel formare le strutture della personalità (socializzazione).⁵⁸ Lo "stadio convenzionale" dell'interazione può essere caratterizzato da un sistema d'azione che collega le "prospettive io/tu" con la "prospettiva dell'osservatore" già in uso, ma che solo adesso estende i propri effetti anche sugli schemi comportamentali.⁵⁹ Nella relazione reciproca con una controparte gli attori si riconoscono come partecipanti; al con-

⁵⁵ *Ivi*, p. 586.

⁵⁶ *Ivi*, p. 583.

⁵⁷ *Ivi*, p. 588.

⁵⁸ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 631.

⁵⁹ J. Habermas, *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 148-149.

tempo, “uscendo fuori dall’azione”, essi possono osservarsi anche come degli oggetti, ovvero come parti costitutive di un rapporto di interazione sociale.⁶⁰ Una volta avvenuto il collegamento della prospettiva dell’osservatore con le prospettive io/tu il partecipante all’interazione – *Ego* – può scindere il ruolo comunicativo di *Alter* nei ruoli comunicativi di un *Alter Ego* – l’interlocutore partecipante e di un “Neutro” – un membro qualsiasi del gruppo che potrebbe presiedere come spettatore. I partecipanti all’interazione devono ora essere in grado di “riconduurre” e “generalizzare” i concreti modelli comportamentali alle aspettative sociali astratte – le norme – del gruppo di appartenenza – non ai contenuti ma alla struttura di un’identità di gruppo.⁶¹ L’“agire regolato da norme” presuppone “ontologicamente” non uno ma “due mondi”: al mondo oggettivo degli stati di fatto esistenti si aggiunge il mondo sociale, cui appartiene l’attore in quanto soggetto che svolge dei ruoli, come pure altri attori che possono stabilire fra di loro delle interazioni, a ragione o a torto, sono prescritte normativamente.

Meglio di altri, nella storia delle idee, Mead ha anticipato il quadro teorico per interpretare la genesi dell’“interazione regolata da norme e mediata del linguaggio”; anche se, secondo Habermas, nelle sue indagini emergerebbe una lacuna⁶² che può essere coperta soltanto ricorrendo all’analisi di Durkheim sui “fondamenti sacrali della morale” – la “base ritualmente salvaguardata” della “solidarietà sociale” e dell’“identità personale”.⁶³ Ricollocandosi nella prospettiva filogenetica si può recuperare una delle questioni costitutive della teoria della società, ossia di “come sia possibile l’ordine sociale” ma anche il problema complementare riguardo alla costituzione della soggettività.⁶⁴ A tale riguardo, la ricostruzione di Habermas si articola in tre passaggi: il consenso normativo necessario alla regolazione delle interazioni presuppone la formazione di un’istanza dell’“Altro generalizzato” intorno a una “coscienza collettiva” che garantisce la solidarietà sociale ancora in forma, per così dire, “meccanica”. L’identità della persona è, anzitutto, l’“immagine speculare” della “identità sociale” del gruppo d’appartenenza. La coscienza collettiva si forma attraverso il *medium* dei simboli religiosi – nella “semantica del sacro” – e si rigenera e si conserva in una prassi rituale anteriore alle credenze di fede, le quali necessitano di una “elaborazione linguistica del sacro” non ancora possibile. Il sorgere del “simbolismo religioso” non può essere, quindi, ricondotto alle “rappresentazioni collettive” in cui la società stessa è trasfigurata a “Ente divino” – come sosteneva Durkheim – ma all’estendersi dell’ambito di azione dei “paleosimboli”, i quali pervadono adesso anche gli impulsi istintuali e il repertorio comportamentale. Qui Habermas recupera la teoria meadiana ma alcune questioni empiriche rimangono ancora scoperte.

⁶⁰ *Ivi*, p. 171.

⁶¹ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in *Id.*, *TKH*, cit., pp. 594-595.

⁶² *Ivi*, p. 606.

⁶³ *Ivi*, p. 548.

⁶⁴ J. Habermas, *Introduzione: Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in *Id.*, *RHM*, cit., p. 25.

In ogni modo, non appena le disposizioni istintuali e gli schemi comportamentali sono orientati da simboli con identità di significato deve essersi verificata la modifica dei sistemi di *status* che introduce la “familizzazione dell’uomo”, a partire dalla quale si formarono le strutture parentali – il principio organizzativo delle società primitive. Una volta ricostruite le condizioni necessarie alla formazione delle società umane, Habermas elabora un “modello razionale” che comprende sia le “sfide evolutive” che la “logica di sviluppo delle possibili soluzioni innovative”. Come già anticipato, integrando la teoria sistemica e la teoria dell’azione, egli presume che l’evoluzione sociale segua una “doppia differenziazione” che produce, da un lato, la “differenziazione fra il mondo vitale e i sotto-sistemi sociali”, dall’altro, l’emergere di “due logiche di sviluppo distinte” – la “crescita di complessità dei sistemi sociali” e la “razionalizzazione del mondo vitale”: «Concepisco l’evoluzione sociale come un processo di differenziazione di secondo grado: *sistema* e *mondo vitale* si differenziano, a mano a mano che cresce la *complessità* dell’uno e la *razionalità* dell’altro, non solo rispettivamente come sistema e come mondo vitale – entrambi si differenziano nel contempo *l’uno dall’altro*». ⁶⁵

All’interno della teoria dell’evoluzione sociale Habermas assume alcune ipotesi della teoria dei sistemi – lungo la linea che da Marx, Spencer, Durkheim arriva a Parsons e Luhmann. L’avvio dell’analisi funzionalista riguarda i problemi adattivi che un sistema sociale deve risolvere nella sfera della “riproduzione materiale” in cui si verificano delle sfide evolutive che generano “impulsi alla differenziazione”. La logica evolutiva può essere descritta, anzitutto, come una “crescita di complessità sociale”. ⁶⁶ Habermas ricorda che sin da *La divisione del lavoro* (1893) di Durkheim il funzionalismo ha posto al centro della propria teoria evolutiva un concetto di differenziazione la cui portata esplicativa non si riconduce ai soli criteri socio-economici. La differenziazione è, anzitutto, una differenziazione segmentata e/o funzionale delle strutture sociali a cui sono correlate forme di integrazione sociale in relazione al tipo di solidarietà sociale (meccanica/organica) e forme differenti di identità personali (collettiva/individuale). Ciò che qui interessa è la centralità riservata al “lavoro” – come motore di sviluppo nella riproduzione materiale del genere – che caratterizza la teoria evolutiva dalla filosofia della prassi di Marx fino all’organicismo di Spencer ⁶⁷ al funzionalismo sociologico contemporaneo. ⁶⁸ In questa tradizione vi è un’opzione a favore dell’analisi delle “capacità di direzione e di controllo” dei sistemi nel rielaborare la “complessità interna” verso le “sfide ambientali” con la differenziazione e la riunificazione di sistemi parziali funzionalmente specificati. ⁶⁹

Nella ricostruzione della teoria di Habermas risulta che da un primo livello evolutivo – le “società primitive” – in cui si presenta solo la “ripetizione di segmenti simili o omogenei” – le strutture familiari – nel corso dello sviluppo sociale

⁶⁵ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 749.

⁶⁶ *Ivi*, p. 769.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 698-699.

⁶⁸ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 147.

⁶⁹ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LSW²*, cit., pp. 347-350.

si sia formato “un sistema di organi differenti, ognuno dei quali ha un compito specifico”, che “sono formati essi stessi di parti differenti” e “coordinati e subordinati reciprocamente attorno al medesimo organo centrale” – lo stato – il quale “dipende da loro” ed “esercita sul resto dell’organismo un’azione moderatrice”.⁷⁰ Se per il passaggio dalle società primitive alle “società tradizionali” si segnala la diversa relazione tra strutture della riproduzione materiale – segmentata vs. funzionale – per le “società moderne” si evidenzia una differenziazione tra strutture sociali non più “centralizzate” ma “decentrate”, che trovano il loro punto di equilibrio nel “rapporto complementare tra l’“amministrazione statale” regolata e legittimata da un potere razionale-legale e l’economia capitalistica di mercato”.⁷¹

In questa introduzione non è possibile neppure riassumere il contenuto argomentativo della tabella sui meccanismi di differenziazione sistemica e i *medium* di regolazione né tanto meno spiegare nel dettaglio le lunghe riflessioni sui tratti specifici delle formazioni sociali indicate nella schematizzazione habermasiana:

FORMAZIONI SOCIALI		DIFFERENZIAZIONE E INTEGRAZIONE DI	MECCANISMI SISTEMICI
Società primitive	Egualitarie	Unità affini Differenziazione strutturale	Scambio non economico
	Stratificate		Potere non politico
Società tradizionali		Unità non affini. Differenziazione funzionale	Potere politico
Società moderne			Scambio economico e potere politico

Tab. 1. Meccanismi di differenziazione sistemica

Habermas aderisce alla convenzione diffusasi nella sociologia del mutamento di distinguere fra società primitive egualitarie e stratificate, tradizionali e moderne in base ai meccanismi che elevano livelli di possibili aumenti di complessità.⁷² D’altra parte, il “criterio di differenziazione sistemica” applicato anche da Habermas nella ricostruzione della teoria dell’evoluzione sociale non è adeguato in quanto da un punto di vista funzionalistico si distinguono “gradi di complessità” ma non “livelli evolutivi”.⁷³ In altri termini, secondo il nostro Autore, il funzionalismo è stato in grado di descrivere il processo di differenziazione funzionale che determina la formazione di nuove strutture sociali ma non può spiegarne i meccanismi di genesi – non ha alcun valore di *explanatio*.⁷⁴ Inoltre i processi di differen-

⁷⁰ J. Habermas, *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., p. 192.

⁷¹ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 766-767.

⁷² *Ivi*, pp. 749-750.

⁷³ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., pp. 146-147.

⁷⁴ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 179-180.

ziazione possono essere “indizi” di un processo evolutivo riuscito ma altrettanto “cause” del “cacciarsi in direzioni evolutive senza vie d’uscita”.⁷⁵ Solo esaminando i meccanismi di apprendimento che si sviluppano all’interno dei principi di organizzazione sociale e quelli che di fronte alle sfide ambientali o a contraddizioni interne insolubili consentono risposte innovative si può spiegare la complessità.⁷⁶

Habermas affronta le “questioni genetiche” esponendo i limiti metodici del vecchio e del nuovo funzionalismo sociologico, introducendo un raffronto tra l’evoluzione biologica e l’evoluzione sociale e indicando sotto quali condizioni è possibile indagarle. Tralasciando il primo problema attinente alla storia delle idee, qui, è sufficiente rilevare che il ripristino dell’evoluzionismo nelle scienze sociali si deve alla biologia contemporanea il cui modello del mutamento organico non spiega però esaustivamente la logica dello sviluppo del genere umano: «Un *sociologo* che faccia coincidere lo sviluppo sociale con la crescita della complessità, si comporta come un *biologo* che descrive l’evoluzione naturale delle specie nei concetti di differenziazione morfologica. Una spiegazione dell’evoluzione deve risalire ai repertori di comportamento delle specie e al meccanismo di mutazione. Analogamente, dovremmo distinguere a livello dell’*evoluzione sociale* fra la *soluzione dei problemi di controllo* e i *meccanismi di apprendimento*». ⁷⁷ Inoltre, i biologi spiegano l’“apprendimento delle specie” attraverso il processo di “mutazione genetica” – una specie di errore nella trasmissione delle informazioni genetiche che crea dei “fenotipi devianti” i quali vengono trascelti sotto la spinta selettiva dell’ambiente rendendo possibile lo stabilizzarsi di una popolazione nelle nuove condizioni ambientali.⁷⁸ Non potendo trasporre il modello biologico per il mutamento sociale si tratta di individuare un “meccanismo di variazione equivalente”: i processi di apprendimento culturale.

Vi sono almeno tre aspetti che distanziano la mutazione genetica nella specie *sub-umana* dall’apprendimento al livello culturale: «a) il processo evolutivo di apprendimento si compie non attraverso il mutamento del patrimonio genetico, ma attraverso il *mutamento di un potenziale di sapere*; b) su questo piano la divisione tra *fenotipo* e *genotipo* perde ogni significato. Il *sapere condiviso e trasmesso intersoggettivamente* è parte costitutiva del sistema sociale e non possesso di individui isolati; c) i quali infatti si costituiscono a individui solo per mezzo della socializzazione. L’evoluzione naturale porta tra i membri della specie ad un repertorio più o meno omogeneo di comportamenti, mentre l’apprendimento sociale provoca un’accelerata *diversificazione* del comportamento». ⁷⁹

Soltanto ricostruendo i meccanismi e i processi di apprendimento possiamo spiegare perché alcune società, poche, abbiano potuto trovare delle soluzioni ai problemi di direzione e controllo e perché abbiano sviluppato proprio quelle soluzioni che hanno reso possibile la differenziazione funzionale e il nuovo equili-

⁷⁵ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LSW*², cit., p. 350.

⁷⁶ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 147.

⁷⁷ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LSW*², cit., p. 350.

⁷⁸ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, p. 143.

⁷⁹ *Ivi*, p. 144.

brio nelle strutture organizzative. Occorre distinguere da un lato gli “insiemi di soluzioni (equivalenti)” di un “problema sistemico localizzabile”, che devono essere indagati in termini funzionalistici, e dall’altro i “processi apprenditivi” che, invece, possono spiegare perché alcuni sistemi allargano la loro capacità di soluzione dei problemi, mentre altri di fronte agli stessi problemi falliscono.⁸⁰

Habermas condivide l’indicazione di R. Döbert secondo cui se la teoria dell’evoluzione sociale deve “compensare e non ripetere i punti deboli della teoria sistemica”, essa non deve rinunciare «alla pretesa di indicare le condizioni necessarie per le ondate evolutive, per il passaggio dei sistemi sociali da un livello di sviluppo al prossimo»⁸¹. Nei suoi scritti egli ha sempre così espresso la tesi di fondo della sua teoria dell’evoluzione: «Mi lascio guidare dall’idea che da un lato la *dinamica dell’evoluzione* sia pilotata da imperativi risultanti da problemi di stabilità, quindi di riproduzione materiale; ma che questa evoluzione sociale sfrutti dall’altro le *possibilità* strutturali, e sia sottoposta a *limitazioni* strutturali che si modificano sistematicamente con la razionalizzazione del mondo vitale, e precisamente in dipendenza da processi di apprendimento».⁸²

Quando si studiano i processi di apprendimento si deve poter indicare quali forme di sapere sono rilevanti per l’evoluzione e qual’è il soggetto d’imputazione che apprende. Nei propri scritti Habermas ha definito il “sistema culturale” come una sfera analiticamente distinta della società ma interdipendente alle sfere dei sistemi sociali e del sistema della personalità. Per quanto le tradizioni culturali siano intrecciate ai processi di integrazione sociale sul piano delle relazioni interpersonali e di socializzazione sul piano delle relazioni intrapsichiche, egli precisa che le componenti del mondo vitale sono “grandezze distinte”, come mostrano ontologicamente le loro differenti “incarnazioni” spazio-temporali.⁸³

La trasmissione di codici e di prodotti culturali è continuamente riprodotta in processi che attraversano lo spazio sociale delle comunità e il tempo storico delle generazioni, per cui non è inconsueto, anzi è la regola, veder riattualizzati forme e contenuti elaborati da individui e fatti propri da comunità in tempi e spazi, per così dire, altri. Questa “riattualizzazione” dei sistemi culturali viene definita dagli antropologi “acculturazione” – un processo ricreativo, identico da Gadamer con il termine di “storia degli effetti”, che si diffonde con la convergenza delle tradizioni culturali in una “fusione di orizzonti” che le rende semanticamente più complesse e spazio-temporalmente “non-contemporanee”.⁸⁴

Dal punto di vista di coloro che partecipano alla comunicazione, i “problemi di intesa su qualche cosa nel mondo” si svolgono nel contesto di un mondo vitale costituito da convincimenti più o meno diffusi. Habermas lo definisce un “o-

⁸⁰ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LWS*², cit., p. 352.

⁸¹ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 177.

⁸² J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 743.

⁸³ J. Habermas, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, p. 96

⁸⁴ J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell’azione*, in Id., *LWS*, cit., pp. 220-253.

rizzonte a-problematico” dato in una forma peculiarmente pre-riflessiva di “pre-supposti semantici e pragmatici”.⁸⁵ Sul piano culturale, il mondo vitale rappresenta una “riserva tramandata” e “linguisticamente organizzata” di modelli interpretativi, valutativi ed espressivi costituiti da un sistema di concetti fondamentali con cui le esperienze sono “organizzate pragmaticamente” in schemi d’apprendimento e “formulate semanticamente” in “nozioni di sfondo intersoggettivamente comuni” e in “comunicazione quotidiana e discorsi specialistici”.⁸⁶

Se l’aspetto pragmatico concerne l’acquisizione delle competenze cognitive, sociali ed espressive necessarie al pensare e al discorrere, l’aspetto semantico riguarda, in particolare, quella che i linguisti definiscono la “competenza socio-culturale”, ovvero la capacità di riconoscere l’insieme dei significati linguistici distintivi di una cultura, come pre-condizione esistenziale di ogni tipo di esperienza naturale, sociale e soggettiva; anche se a partire dal proprio sistema di rilevanza e all’interno di specifiche subculture. Il concetto di cultura proposto da Habermas ha il pregio di illuminare il “sapere implicito” che entra a tergo nei processi di comprensione e di intesa, mostrando come si configuri lo “sfondo del sapere linguistico e di senso comune”, sul quale si sovrappone, e retroagisce, una “tradizione culturale degli esperti” che, attraverso “argomentazioni”, elabora “visioni del mondo” (la mitologia, la teologia e la metafisica) e “forme di sapere specialistico” (le scienze e le tecniche, le morali e la giurisprudenza, l’estetica e le arti).

Nella teoria dell’evoluzione, Habermas ha condotto, sulla scorta di fonti tratte dalla storia della cultura, delle “ricostruzioni pragmatico-formali” sulla genesi e lo sviluppo di quelle immagini del mondo che nella loro formazione e trasmissione culturale utilizzano già procedure argomentative. Esse rappresentano un sapere esplicito di esperti ma sotto l’aspetto pragmatico non distinguono ancora le “pretese di validità” su “qualcosa nel mondo oggettivo, normativo, e soggettivo”. Nei termini formulati da Piaget, tali tradizioni non hanno la “visione decentrata del mondo” tipica delle sfere di sapere della cultura moderna.⁸⁷ Lo sviluppo dei processi di apprendimento – emersi nelle “ricostruzioni razionali *ex-post*” dal punto di vista “interno” della logica evolutiva culturale – si ripresentano, infine, nelle “ricerche storico-sociali”, dal punto di vista “esterno” delle funzioni svolte dai sistemi di credenza nella “dinamica di sviluppo” delle formazioni sociali. Di fronte alle sfide sistemiche che mettono in crisi le funzioni adattive e integrative della società, le forme del sapere che le tradizioni culturali hanno elaborato e reso disponibili per la comprensione del mondo e l’azione in esso costituiscono i “potenziali di soluzione” che permettono di “immaginare e mettere in opera” nuovi principi di organizzazione. Da un lato, le funzioni integrative di comprensione, legittimazione, socializzazione nella “riproduzione simbolica” – sfera che Habermas esprime col concetto mondo vitale; dall’altro, funzioni adattive

⁸⁵ J. Habermas, *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 455.

⁸⁶ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 712.

⁸⁷ J. Habermas, *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., pp. 134-143.

di innovazione, direzione e controllo della complessità nella “riproduzione materiale” delle forze produttive – sfera che egli riassume con il concetto di sistema sociale. Tutte le innovazioni nascono da un nuovo livello di apprendimento.

A questo punto egli ridefinisce anche la “dialettica fra forze produttive e rapporti di produzione”. Habermas riassume in primo luogo la tesi espressa da Marx nei *Lineamenti*: «a) c'è un meccanismo endogeno di apprendimento, che provvede ad una crescita spontanea del sapere tecnicamente valorizzabile e al dispiegamento delle forze produttive; b) un modo di produzione è in condizioni di equilibrio solamente quando sussistono corrispondenze strutturali tra le forze produttive e i rapporti di produzione; e c) il dispiegamento, dovuto a cause endogene, delle forze produttive fa sì che fra questi due ordini insorgano inconciliabilità strutturali che d) provocano squilibri nel modo di produzione dato e conducono ad un rovesciamento dei rapporti di produzione».⁸⁸ Habermas contesta radicalmente che l'evoluzione sociale debba essere inteso “in senso tecnicistico” come se il sapere tecnico-scientifico vincolasse sia le forze produttive che le forme di integrazione sociale: «l'assunto fondamentale del materialismo storico, secondo cui la crescita delle forze produttive (ed il corrispondente aumento della produttività del lavoro sociale) rappresenta il meccanismo di apprendimento, con il cui aiuto possiamo spiegare il passaggio a nuove formazioni sociali, non è sostenibile empiricamente».⁸⁹

La crescita del potenziale cognitivo e la sua conversione in tecnologie che sviluppano la riproduzione materiale può spiegare la nascita di determinati problemi sistemici, ma non può spiegare come possano essere risolti i problemi insorti. L'introduzione di nuove forme di integrazione sociale, ad esempio la sostituzione del sistema di parentela con lo stato nel passaggio dalle società primitive alla società tradizionali, non richiede un sapere tecnicamente valorizzabile, che possa essere messo in opera secondo regole di agire strumentale (un ampliamento del nostro controllo sulla natura esterna), bensì un ampliamento del sapere pratico-morale, che possa incarnarsi in nuove strutture di interazione.⁹⁰ Solo in tale senso è difendibile, secondo Habermas, il principio per cui un sistema sociale non termina e nuovi rapporti di produzione non subentrano non “prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza”.

La dialettica tra sfida sistemica e forme di sapere è riformulata dal nostro studioso come la IV° delle *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*: «Quando insorgono problemi sistemici, che non possono più venir risolti in accordo con il modo di produzione dominante, la forma esistente dell'integrazione sociale è minacciata. Un meccanismo endogeno di apprendimento provvede all'accumulazione di un potenziale *cognitivo-tecnico*, che può venir utilizzato per risolvere i problemi che generano tali crisi. Ma questo sapere può essere messo in opera in modo da consentire un dispiegamento delle forze produttive soltanto se è già stato compiuto il passo evolutivo verso un nuovo quadro istituzionale e una

⁸⁸ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., p. 156.

⁸⁹ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LWS*², cit., p. 357.

⁹⁰ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., pp. 156-157.

nuova forma dell'integrazione sociale. Questo passo può essere spiegato solamente in base a processi di apprendimento di un altro tipo, cioè *pratico-morale*.⁹¹

È interessante che Habermas trascuri il “sapere estetico-espressivo”, ossia quel sapere che solleva il problema della “interpretazione autentica dei bisogni” da parte degli individui nei “discorsi esistenziali” e nella “critica estetica” delle espressioni artistiche. In ragione di un sostrato culturale prettamente tedesco, in numerosi scritti – ai quali presteremo attenzione nell'*Appendice* – egli condivide con l'estetica romantica l'idea secondo cui il valore dell'arte risiede nella sua capacità di “dischiudere” un'“esperienza autentica del mondo” a partire dall'affermazione di una soggettività vissuta in modo “radicalmente espressivo” – il principio di un'arte autonoma che vuol divenire “forma di vita”.⁹² Quell'ideale del “primato dell'estetica” assegna all'arte il ruolo rivoluzionario di tramite nell'educazione dell'uomo per sottrarlo all'isolamento e alla massificazione della società borghese e condurlo verso la libertà politica dello “stato estetico del futuro”; così è per F. Schiller ma anche per la filosofia romantica della natura fino al simbolismo. D'altra parte, nella *Teoria dell'agire comunicativo*, egli sostiene che la “selettività” delle società moderne verso il “complesso di razionalità estetico-pratica” sia dovuta allo “scarso effetto” dell'arte nella “formazione di strutture sociali”: «le forme di interazione determinate in *sensu espressivo* (ad esempio le *forme di vita contro-culturali*) costituiscono strutture che di per sé non sono suscettibili di razionalizzazione, bensì sono parassitarie nel senso che restano dipendenti dalle innovazioni verificatesi in altre sfere di valori». ⁹³

Riguardo al soggetto di imputazione, Habermas, afferma che i processi di apprendimento non possono essere attribuiti né solo agli individui né solo alla società. Se, infatti, è vero che sono i singoli soggetti ad apprendere – i meccanismi di apprendimento rientrano nelle prerogative esclusive dell'organismo umano – quest'ultimi acquisiscono le loro competenze all'interno delle relazioni simboliche di gruppi sociali e di tradizioni culturali. Ciò detto egli sostiene che i processi di apprendimento che trovano accesso al sistema interpretativo della tradizione culturale si riproducono attraverso la mediazione dei “movimenti sociali” oppure in “processi esemplari”.⁹⁴ Il sapere appreso, “in un primo tempo”, da alcuni singoli membri o da gruppi marginali è, in seguito, condiviso al livello collettivo e si trasforma in riserva di sapere – un potenziale cognitivo di adattamento o di integrazione – socialmente utilizzabile: «le capacità di apprendimento individuali, quando si sedimentano in strutture di immagini del mondo e divengono perciò capaci di essere trasmesse e istituzionalizzate, possono essere utilizzate *socialmente* e convertite in forme più mature dell'integrazione sociale

⁹¹ *Ivi*, pp. 157-158.

⁹² J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 269-271, 339; Id., *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., pp. 8-16, 19; Id., *Il concetto hegeliano della modernità*, in Id., *PDM*, cit., pp. 33-37; Id., *Excursus sulle Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, in Id., *PDM*, cit., pp. 46-51.

⁹³ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 341.

⁹⁴ *Ivi*, p. 259.

o in accresciute forze produttive». ⁹⁵ I meccanismi di apprendimento trovano la propria genesi nelle “capacità di apprendimento acquisite individualmente” che una società può utilizzare per far fronte alle sfide evolutive. Ma vi è il problema ulteriore di capire quali tra le forze sociali siano i maggior artefici della “razionalizzazione” delle tradizioni culturali e spingano a favore di soluzioni innovative.

Sotto tale riguardo il contributo specifico di Habermas non è significativo. Egli si limita a sottolineare il ruolo svolto dalle *élites* nell’elaborazione dei potenziali cognitivi e nella loro “implementazione” al fine di risolvere i problemi attraverso nuove varianti di soluzione. Tuttavia, per Habermas, ogni riferimento alle *élites* o alle masse popolari è troppo “concertistico” rispetto ai compiti della teoria dell’evoluzione sociale di «collocarsi al *livello di astrazione* sul quale devono essere indicate le *condizioni strutturali* della possibilità di processi apprenditivi forti di conseguenze per l’evoluzione. *Gruppi sociologicamente identificabili* possono segnalare la presenza di un potenziale innovativo, ma non spiegare la sua formazione». ⁹⁶ Con questa limitazione, anche la questione marxista della lotta di classe come motore della storia rimane aperta e da definire con ricerche *ad hoc*: «La risposta descrittiva del materialismo storico dice: tramite movimenti sociali e scontri politici, cioè tramite lotta di classe. Ma solo una risposta analitico-causale può spiegare perché una società compia un passo evolutivo, e come si possa intendere il fatto che le lotte sociali portino, in determinate condizioni, ad una *nuova forma di interazione sociale* e con ciò ad un nuovo livello di sviluppo della società». ⁹⁷

Introducendo il “nesso tra idee e interessi”, egli mostra, invece, i limiti della sociologia comprendente e del “concetto culturalistico di mondo vitale” e recupera – “materialisticamente” – lo studio delle funzioni della cultura. Habermas è convinto che – “al sole delle conoscenze acquisite dalle scienze sociali”, in particolare degli “approcci realisti” – si è sciolto il “contenuto idealistico”. In tutte le società classiste su basi politiche o economiche vi è il problema del ruolo di legittimazione o di critica esercitato dalla cultura e, in particolare, della relazione tra la riproduzione del sapere culturale e le strategie di controllo esercitate dal potere e dal denaro. Le tradizioni culturali non sono solo espressione di idee, valori e bisogni dei gruppi sociali che le creano, elaborano e trasmettono nella sequela delle generazioni. Esse rispondono anche alla necessità di legittimare culturalmente gli “interessi materiali” di un gruppo – un ceto o una classe – rispetto agli interessi di altri gruppi, assicurando la “riproduzione non problematica” di formazioni sociali che istituzionalizzano la partecipazione differenziata al potere politico, la distribuzione diseguale della ricchezza economica, il riconoscimento selettivo del prestigio sociale e della dignità delle identità culturali. In tale contesto di analisi si collocano le riflessioni di Habermas sulle strategie di “manipolazione del consenso” e sulla formazione di “concezioni ideologiche del mondo” – concetti che sono esemplificati dalle ricostruzioni della teoria dell’evoluzione sociale.

⁹⁵ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LSW*², cit., p. 350.

⁹⁶ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 181.

⁹⁷ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., p. 157.

Nella definizione del concetto di formazione sociale, Habermas riconferma nuovamente che il “dispiegamento delle forze produttive” pur importante non è la dimensione principale di una teoria dell’evoluzione sociale che intenda periodizzare lo sviluppo delle formazioni sociali. Ai fini concettuali-definitivi la soluzione classica all’interno della tradizione marxista di identificare la formazione sociale a partire dal suo “modo di produzione” non sarebbe adeguata.⁹⁸ Dopo aver ridefinito il criterio del materialismo storico, egli lo confronta positivamente con le altre concezioni concorrenti – quali, ad esempio, le proposte di periodizzazione che stabiliscono come preminenti i materiali primari lavorati oppure le più importanti fonti di energia sfruttate: «Marx caratterizza il livello evolutivo di una società mediante il concetto di *formazione sociale*. Le formazioni sociali devono essere determinate dal modo di produzione dominante. I modi di produzione possono essere confrontati fra di loro a) riguardo alla regolazione dell’accesso ai mezzi di produzione, e b) riguardo alla compatibilità strutturale di queste regole con quello che di volta in volta è lo stadio di sviluppo delle forze produttive. Questo concetto si adatta ad un ordine logico-evolutivo del materiale storico meglio che altre concezioni (come quelle che si basano sui materiali primari specifici del periodo, o sulle fonti di energia, o sulle tecniche della produzione e delle armi, o sulle forme di cooperazione, o sulle forme di mercato, o sui tipi della divisione sociale del lavoro, o ancora sui mezzi di comunicazione). Ma ci si chiede se il concetto di *modo di produzione* sia abbastanza astratto per cogliere i *caratteri universali del livello dello sviluppo sociale*».⁹⁹

Habermas introduce in breve una critica al concetto di “modo di produzione” ricordando che il materialismo storico presume che le “forze produttive” e i “rapporti di produzione” non si modifichino indipendentemente le une dagli altri. Nel loro rapporto «a) si corrispondono reciprocamente; b) danno risultato un numero finito di stadi di gradi di sviluppo strutturalmente analoghi; cosicché c) ne risulta una serie di modi di produzione da ordinare secondo una logica evolutiva. Dal punto di vista dell’evoluzione la struttura economica di una società può venir analizzata nei diversi modi di produzione che in una società storicamente concreta stabiliscono un collegamento gerarchico. E di questa struttura economica sono determinati a loro volta i sistemi parziali della società».¹⁰⁰

La “storia del genere” è stata così ordinata in una “successione discreta” di sei diversi modi di produzione – comunità originaria, asiatico, antico, feudale, capitalistico, socialista. Come Habermas non manca di rilevare le ricerche antropologiche e storiche hanno indebolito fortemente l’applicabilità di questo “schema”: «solo in pochi casi, anzi, la struttura economica di una determinata società coincide con un solo modo di produzione; compenetrazioni tra culture diverse, così come sovrapposizioni nel tempo, fanno nascere strutture complesse da decifrarsi come combinazione di più modi di produzione».¹⁰¹ Inoltre, l’“interpretazione

⁹⁸ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 122.

⁹⁹ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., p. 158.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 155.

¹⁰¹ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 124.

dogmatica dello schema” condivide con le filosofie della storia dell’Ottocento l’idea di uno sviluppo “unilaterale”, “necessario”, “ininterrotto” e “ascendente”.¹⁰² E vi sono critiche specifiche che toccano la successione dei modi di produzione.¹⁰³

Di fronte a tali difficoltà Habermas preferisce connotare le formazioni sociali sulla base di “regolamentazioni astrattissime” che definisce “principi di organizzazione” i cui “nuclei istituzionali” costituiscono il motore della “riproduzione materiale” e “simbolica”.¹⁰⁴ In linea generale, egli ha riassunto nei seguenti termini il principio di organizzazione: «Con questo termine io intendo quelle innovazioni che vengono prodotte da passi di apprendimento ricostruibili secondo una logica evolutiva, e che stabiliscono un livello di apprendimento di volta in volta nuovo della società. [...] si tratta di modelli strutturali ordinati secondo una logica evolutiva, che denotano di volta in volta nuove condizioni strutturali disponibili processi di apprendimento. Il principio di organizzazione di una società circonda ambiti di variazione, e in particolare stabilisce all’interno di quali strutture siano possibili mutamenti del sistema delle istituzioni e delle interpretazioni; in quale misura si possano utilizzare socialmente le capacità esistenti della forza produttiva, e si possano stimolare le stesse forze produttive; e con ciò anche quanto si possa potenziare l’attività di controllo, dunque la complessità sistemica di una società». ¹⁰⁵

Quest’idea – identicamente espressa in diversi altri suoi scritti¹⁰⁶ – costituisce la prima parte della V° *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*: «Una formazione sociale non va definita mediante un determinato modo di produzione (o addirittura mediante la particolare struttura economica di una società), bensì mediante un principio di organizzazione. Ogni principio di organizzazione stabilisce un livello di apprendimento, cioè le condizioni strutturali della possibilità di processi di apprendimento tecnico-cognitivi e pratico-morali». ¹⁰⁷

Il processo di “razionalizzazione” non riguarda solo il progresso delle forze produttive nella soluzione di compiti tecnici e nella scelta di strategie ma anche le acquisizioni nelle concezioni valoriali delle tradizioni culturali e nelle coscienze morali degli individui che sono istituzionalizzate in nuclei strutturali di integrazione sociale: i “principi di organizzazione”. Habermas afferma di seguire l’idea di Weber per cui il processo di “razionalizzazione” può essere inteso come un “processo storico-universale” che procede su due livelli: il livello culturale della “differenziazione di nuove forme del sapere” (e di “livelli di apprendimento”) e il livello sociale della “traduzione del sapere culturale” in un “processo di modernizzazione” che “istituzionalizza” “condotte di vita personali” e “forme di vita associata” (gli ordinamenti vitali e i sottosistemi sociali): «Questa teoria si fonda sull’assunto che i processi di apprendimento ontogenetici in certo modo precorrono le spinte di evoluzione sociale, cosicché i sistemi sociali, non

¹⁰² *Ivi*, p. 114.

¹⁰³ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., pp. 124-126.

¹⁰⁴ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 183-184.

¹⁰⁵ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., pp. 158-159.

¹⁰⁶ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LWS*², cit., p. 353.

¹⁰⁷ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., pp. 157-158.

appena la loro capacità di controllo strutturalmente limitata è sovrasollecitata da problemi non evitabili, possono in certi casi ricorrere a sovrabbondanti *capacità di apprendimento individuale, disponibili anche collettivamente attraverso le immagini del mondo*, per utilizzarle per l'istituzionalizzazione di nuovi livelli di apprendimento»¹⁰⁸. Questo processo che Weber ha indicato come il “transfert fra idee e interessi”, viene riassunto nel seguente brano da Habermas: «le idee e gli interessi entrano in una reciproca *relazione empirica* sia negli ordinamenti vitali della *società* sia nelle strutture della *personalità* dei suoi membri».¹⁰⁹

Riassumendo, lo spazio concettuale del “modo di produzione” è coperto dal concetto di “rapporto di produzione” il quale d'altra parte coincide con la “forma di integrazione sociale”. Questa consta di regolazioni così astratte – i “principi di organizzazione” – che nella formazione sociale sono ammessi più modi di produzione funzionalmente equivalenti: «Dobbiamo tener presente che ogni *formazione sociale* ammette diversi *modi di produzione* (e collegamenti fra modi di produzione)».¹¹⁰ Nella ricostruzione della teoria dell'evoluzione sociale di Habermas emerge, ad esempio, che i modi di produzione asiatico, antico e feudale appartengono alla cosiddetta “formazione sociale tradizionale”.¹¹¹

Così facendo egli riesce al contempo a descrivere l'“istituzionalizzazione di piani della differenziazione sistemica”, in parallelo ai concetti marxisti di “base” e “sovrastuttura”¹¹², senza ricondurre l'indagine a una “ristretta interpretazione economicistica”. In tale direzione, Habermas trova conferme nella critica che mosse K. Polany alla “fallacia economicista” (*La sussistenza dell'uomo*, 1977).

Una volta posto al centro del modello un concetto astratto come i principi di organizzazione il “teorema struttura-sovrastuttura” non è più inteso in senso “riduzionista”. Habermas ritiene, infatti, che a ogni stadio evolutivo i rapporti di produzione si “cristallizzano” attorno a un diverso “nucleo istituzionale” che definisce specifiche forme di integrazione sociale. La funzione di regolare l'accesso ai mezzi di produzione e dunque la ripartizione della ricchezza sociale nelle società primitive è assunta dai sistemi parentali e nelle grandi civiltà antiche dalle istituzioni statali.¹¹³ Soltanto con le società capitalistico-liberali l'economia diviene un elemento centrale dell'intera società nel momento in cui il “capitale” attraverso il *medium* del diritto privato assume oltre alla funzione di “regolazione interna” del mercato la funzione di definire i rapporti di classe. Ma pure qui è «fuorviante l'assimilazione di *base* a *struttura economica*, poiché neppure in *società capitalistiche* la sfera di base coincide con il sistema economico».¹¹⁴

Habermas distingue una serie, anch'essa discreta, di formazioni sociali ognuna delle quali caratterizzata da un diverso principio di organizzazione reso

¹⁰⁸ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LWS*², cit., p. 352.

¹⁰⁹ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 281.

¹¹⁰ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 125.

¹¹¹ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LWS*², cit., p. 357.

¹¹² J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 769.

¹¹³ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., p. 155.

¹¹⁴ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 769.

possibile dall'istituzionalizzazione di più alti livelli di apprendimento, i quali presentano una propria "logica di sviluppo" "irreversibile e necessaria" – stadi strutturali di sviluppo ogni volta superiori – mentre la loro "dinamica di sviluppo" – il modo storico del raggiungimento di tali stadi – resterebbe "contingente" e "condizionato" alle diverse vicissitudini dei sistemi sociali. Ne deriva la schematizzazione seguente in cui è abbozzata una sorta di periodizzazione storica:

FORMAZIONI SOCIALI		PRINCIPI DI ORGANIZZAZIONE
1. Società primitive	Egualitarie	Struttura parentale
	Stratificate	
2. Società tradizionali	Antichi regni	Organizzazione statale
	Grandi imperi	
	Feudalesimo	
3. Società moderne	Mercantilismo	Rapporto complementare Stato/Mercato
	Capitalismo liberale	
	Capitalismo organizzato	

Tab. 2. Sviluppo dei principi organizzativi delle formazioni sociali

Habermas riassume la riflessione sulle "ondate evolutive" dello sviluppo sociale come la III^o delle *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*: «I diversi modi di produzione che di volta in volta si collegano in un complesso, costituiscono la struttura economica di una società. Quest'ultima si cristallizza di volta in volta attorno a un nucleo istituzionale (parentela, stato, mercato, etc.) e stabilisce la forma dell'integrazione sociale. Il *teorema struttura-sovrastuttura* deve spiegare le *ondate dell'evoluzione sociale*. Esso afferma che *a*) quei *problemi sistemici*, che in determinate circostanze richiedono innovazioni evolutive, si presentano nell'ambito di base della società e possono venir analizzati come disturbi della riproduzione sociale; e che *b*) un'*innovazione evolutiva* cui in tal modo si dà via libera consiste sempre in una modificazione della struttura economica e della corrispondente forma di integrazione sociale». ¹¹⁵ È in questa "fase critica" di trapasso a un nuovo livello che è adeguato il "teorema della sovrastuttura" in virtù del quale le forze produttive ed i rapporti di produzione assumono un ruolo di direzione costituendo la base che determina l'intera società: «Il principio marxiano di struttura e sovrastuttura vale incondizionatamente solo per i fenomeni nuovi che di volta in volta si presentano nella storia. [...] Il teorema dice allora che nuove forme evolutive risolvono solo quei problemi che nascono di volta in volta nell'ambito di base della società». ¹¹⁶

Il problema riguarda il nesso tra l'"aumento della complessità sistemica" delle società relativamente ai problemi di riproduzione materiale e l'adeguatezza

¹¹⁵ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., p. 156.

¹¹⁶ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 118.

dei “processi di razionalizzazione” nella socializzazione delle nuove generazioni, nel coordinamento delle istituzioni sociali e nella formazione della tradizione culturale. Quando in una società emergono problemi sistemici “trascendenti” le capacità di integrazione del principio di organizzazione vigente (familiare, politico o economico), il sistema sociale al fine di risolvere le difficoltà di riproduzione in modo evolutivamente efficace deve sviluppare nuovi rapporti di produzione, i quali implicano il ricorso a un sapere pratico-morale, dotato di una propria logica di sviluppo, in precedenza culturalmente accumulato; sebbene socialmente ancora inutilizzato. È la sua istituzionalizzazione che rende possibile e favorisce lo sviluppo di nuovo sapere tecnico-organizzativo, e quindi di nuovo un ampliamento delle forze produttive e del complesso sistema-ambiente. Solo a partire dai processi di apprendimento possiamo spiegare perché alcuni sistemi sociali, trovando soluzioni ai problemi di regolazione e di controllo, si sviluppano in senso evolutivo, mentre altri, invece, falliscono di fronte a tali sfide.¹¹⁷

Queste riflessioni si ritrovano nella seconda parte della V° *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*: «Nella spiegazione del trapasso da una formazione sociale ad un'altra (per esempio, dell'origine dello stato o del capitalismo) noi dobbiamo: risalire a *problemi sistemici* che trascendono la capacità di controllo dell'antica formazione sociale, e b) ricorrere ad un *processo evolutivo di apprendimento* che genera il *nuovo principio di organizzazione*. Una società può apprendere evolvendosi in quanto permette di risolvere problemi sistemici di fronte ai quali la capacità di controllo che è disponibile fallisce, mettendo a frutto ed utilizzando istituzionalmente le capacità eccedenti di apprendimento individuale. Qui il primo passo consiste nello stabilire una nuova forma di integrazione, che poi consente di potenziare le *forze produttive* e di ampliare la complessità del sistema».¹¹⁸

1. Aver individuato le “condizioni di partenza dell'evoluzione sociale” non significa aver compreso le strutture e i meccanismi di sviluppo operanti al nuovo livello evolutivo. Habermas si colloca all'inizio del processo di evoluzione delle formazioni sociali, facendo largo uso delle ricerche degli antropologi, anche se non si nasconde che è la stessa nozione di “primitivo” a essere ambigua, sia perché accomuna in modo indiscriminato livelli socio-culturali diversi, sia perché nel linguaggio comune come nell'evoluzionismo del XIX secolo mantiene un riferimento a un tempo primordiale per noi inaccessibile. La complessità riscontrata nelle società primitive non contraddice peraltro la tesi che da un punto di vista socio-culturale si tratta di comunità sociale piuttosto “omogenee”. Con ciò egli si riferisce alla difficoltà di distinguere le componenti sociali da quelle culturali e alla mancata differenziazione di altre strutture sociali dal sistema parentale che a questo livello assicura al contempo l'“integrazione sociale” e quella “sistemica”.

Nelle società primitive vi sono quattro “ordini concentrici” di collettività – la famiglia nucleare, la stirpe, il clan e la tribù –, tuttavia l'intera società rimane

¹¹⁷ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LSW*², cit., p. 350.

¹¹⁸ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*², cit., pp. 157-158.

una “collettività di affini” regolata dal sistema parentale – il principio di organizzazione che definisce gli aspetti della riproduzione materiale e simbolica delle società egualitarie e stratificate. A grandi linee, l’argomentazione è la seguente.

Attingendo agli studi di B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, M. Mauss, K. Polanyi e altri sulle strutture parentali, Habermas evidenzia l’integrazione della figura maschile nel gruppo materno con la costituzione dei ruoli di genere e generazionali, l’istituzione matrimoniale con la “regola esogamica” quale fonte di regolazione della parentela e della discendenza in una complessa geometria di relazioni parentali cognatiche, unilineali e bilineari. Egli sottolinea come le norme della discendenza definiscano prescrittivamente l’appartenenza dell’individuo a “un unico” gruppo parentale con cui è identificato e in cui si riconosce. Nelle società tribali la “rete intricata di raggruppamenti” è differenziata non soltanto nei ruoli sessuali e generazioni ma, mano a mano, anche sulla base della discendenza. Tuttavia, in una società strutturata da unità affini allineate orizzontalmente, non sono ancora istituzionalizzate né funzioni sociali specializzate né vere forme di “stratificazione verticale”. Di fronte a limiti ecologici inaggirabili, l’esogamia, con il noto corollario del “tabù dell’incesto”, permette di allargare lo spazio delle relazioni ammesse tra i gruppi tribali. Inoltre, l’esogamia ha come effetti la disseminazione e redistribuzione del patrimonio ereditario di specie e una diversificazione culturale tra le diverse comunità tribali – il “vero” principio di differenziazione operante, seppur ancora tra “unità simili o affini” che istituiscono segmenti dell’ordine complessivo e onnipervasivo del sistema parentale.¹¹⁹

Habermas deduce inoltre anche uno scarto di razionalità fra gli ambiti di azione “profani” e quelli “sacri” condensati nelle “immagini mitiche del mondo”. Mentre la prassi quotidiana profana consentirebbe già una differenziazione fra “atteggiamenti orientati all’intesa” (“aspetti di validità”) e al “successo” (“aspetti di realtà”), le immagini mitiche del mondo su cui si fondano la morale e il diritto tribale rimangono ancorate a un livello simbolico in cui sia la distinzione tra “pretese di validità” e “pretese di efficacia” che la distinzione tra differenti pretese di validità è ancora del tutto assente. Ciò significa che non è possibile l’“elaborazione linguistica della tradizione culturale”. Questa considerazione sulla “forma dell’intendersi” orienta le sue indagini sullo sviluppo di un’economia distributiva sotto gli aspetti delle forze produttive, dello scambio e del consumo e sulla struttura logica e sulle funzioni sociali delle visioni mitiche del mondo.

L’organizzazione del lavoro è definita interamente dal sistema di ruoli parentali e può fare affidamento su di un “apprendimento cognitivo” che conduce a una serie di poche innovazioni fondamentali nel lungo periodo e a forme cooperative

¹¹⁹ J. Habermas, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 91-92; Id., *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 21-23; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 109-110; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 184-185; Id., *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., pp. 153-154. Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 750-755, 760, 763-764; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 32.

rudimentali. Tutte le relazioni interne alle società tribali, ma spesso anche nei confronti dei vicini e a volte degli estranei, sono regolate dal “principio di reciprocità”. Il dare e l’avere non soggetti a contropartite predefinite. Parafrasando la massima marxiana, si potrebbe dire che ciascuno chiede secondo i propri bisogni e contribuisce secondo le proprie capacità – anche se, secondo Habermas, l’idea che le società primitive egualitarie siano il primo caso di “comunismo primitivo” nella storia del genere umano è, al contempo, vera e retorica. Si tratta di una “economia di sussistenza” vincolata all’ecosistema; anche se esistono i “prodromi” di uno scambio mercantile orientato spesso a motivazioni diplomatiche più che economiche come mostra il “sistema di mutuo indebitamento” studiato da E. Leach.¹²⁰

L’istituzione parentale stabilisce un’integrazione di tipo convenzionale che assicura la solidarietà collettiva senza che sia possibile una chiara distinzione tra l’etica e il diritto, da un lato, e tra le visioni mitico-religiose e le concezioni morali-giuridiche, dall’altro. Il nucleo normativo delle società egualitarie, avente come complesso istituzionale le relazioni parentali – le proprie e quelle affini –, è dotato di un’autorità morale ancorata nell’ambito sacro. Anche l’integrazione delle diverse comunità tribali riesce seppur in modo variabile attraverso l’“allargamento sincretistico” del mondo degli dei o delle potenze sovranaturali.¹²¹

Le società primitive egualitarie sono, secondo Habermas, gruppi sociali molto stabili. Se si ricercano i fattori decisivi della loro “crisi di sistema” occorre immaginare che il principio familistico di organizzazione presenti dei “limiti strutturali” che non permettono di affrontare un aumento della complessità ambientale. L’ipotesi a favore di fattori “contingenti” ed “esogeni” ammette molte condizioni adatte a mettere in crisi l’ordine tribale: ecologiche, demografiche, la dipendenza inter-etnica (scambi e la guerra). Egli ritiene plausibile l’ipotesi di Durkheim sull’incremento della popolazione e della densità demografica a

¹²⁰ J. Habermas, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., p. 93; Id., *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 22-23; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 109-110; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 184-185; Id., *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., pp. 153-154; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., pp. 615, 663; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 755-756, 758-760, 763, 796, 804-805; Id., *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 74.

¹²¹ J. Habermas, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., p. 93; Id., *Sulla teoria della conoscenza in Nietzsche (una postilla)*, in Id., *KuK*, cit., p. 185; Id., *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 22; Id., *Introduzione: Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 19, 26; Id., *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 79; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 118; Id., *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., p. 163; Id., *Introduzione: approcci alla razionalità*, in Id., *TKH*, cit., pp. 105-117, 134; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., pp. 615, 663; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 755-757, 779-781, 803-804; Id., *Considerazione conclusiva: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 753-757; Id., *Fra erotismo ed economia generale: Bataille*, in Id., *DPM*, cit., p. 234; Id., *Diritto e morale. Lezione seconda. L’idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, p. 60; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 32-34; Id., *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 223; Id., *Espressione simbolica del comportamento rituale*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 47.

cui aggiunge l'ipotesi di E. Lensky sulla stretta correlazione tra la cosiddetta rivoluzione neolitica e la stratificazione verticale all'interno alla comunità tribale.¹²²

Alla luce delle necessità di riproduzione materiale sono premiate le comunità che introducono una migliore "divisione del lavoro" con una prima stratificazione sociale. Il caso del *potlatch* (la festa dello spreco), studiato da F. Boas poi da R. Lee e R. Dental e decontestualizzato nell'analisi delle società moderne da G. Bataille, è interessante perché evidenzia l'inizio della stratificazione intorno alla gestione della ricchezza. A seguito di aumenti nella produttività del lavoro, determinati dalla intensificazione dell'agricoltura e dell'allevamento, furono disponibili delle eccedenze di prodotti che determinarono anche lo stabilirsi di relazioni funzionali di scambio tra gruppi parentali e tra villaggi. Ciò deve aver modificato i vaghi diritti di caccia e di raccolta su territori vasti, in "diritti di proprietà" più definiti a favore di gruppi particolari i quali godono al limite dell'uso esclusivo di aree adibite alla coltivazione e al pascolo di animali domestici. Questo sistema di regolazione sarebbe all'origine della formazione di "ceti patrimoniali".¹²³

Habermas individua quindi nello "scambio di donne e doni" il meccanismo su cui fonda la differenziazione dei gruppi parentali in "linee di discendenza" che generano status collegati non più solo al sesso e all'età ma soprattutto in base all'appartenenza a "stirpi". Egli assume come indicatore della stratificazione la rottura dell'equilibrio interno alle regole matrimoniali. Ciò risulta, ad esempio, nel passaggio dalla circolarità prescrittiva ("il modello della rotazione del coniuge") all'esercizio di preferenze matrimoniali dei figli da parte dei genitori all'interno dei gruppi parentali dotati di *status* sociale affine. Nelle strutture omogenee del sistema parentale, le unità familiari incominciano a ordinarsi in un sistema di status secondo il loro "prestigio" e l'"influenza" che esse esercitano. A titolo sperimentale, sono istituzionalizzati "ruoli politici" limitati nel tempo e/o a compiti particolari, ad esempio per la conduzione della guerra, per arbitrare i contrasti interni al gruppo, provvedere al coordinamento del lavoro e redistribuire i beni. Nelle società stratificate prima che si raggiungesse la "soglia evolutiva" di un'organizzazione statale del potere, erano già state istituzionalizzate delle pratiche giuridiche adeguate all'appianamento del conflitto e alla formazione di una volontà collettiva. Ma quando compongono una disputa su richiesta delle parti, i capi ricercano l'ordine grazie ad un'opera di conciliazione arbitrale piuttosto che mediante la coercizione. In quanto privi di adeguata forza di sanzione indipendente dai gruppi parentali, i capi-tribù sono relativamente privi di potere e incapaci di imporre l'obbedienza. Le ricerche etnografiche di G. Dole hanno chiarito che pur esistendo una figura dal prestigio riconosciuto, in ogni caso, essa deduce, formula ed espri-

¹²² J. Habermas, *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in Id., N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 191-195; Id., *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 23; *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 133; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 759, 762, 765, 775.

¹²³ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 133; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 558; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 759, 761-762, 765, 768, 771, 775.

me solo la volontà della gente. Le azioni dei capi-tribù che esercitano il comando in pace e in guerra non sono legittime in virtù di un “ufficio” svolto bensì necessitano della “copertura” delle “visioni mitiche del mondo. D’altra parte, ciò non significa che l’unità del gruppo tribale sia spezzata verticalmente dalla genesi di istituzioni sovraordinate ai gruppi parentali che costituiscono il clan, in quanto nelle società stratificate il principio di organizzazione familiare non implica alcuna separazione tra i meccanismi di integrazione sistemica e di integrazione sociale. Negli studi di E. Evans-Pritchard sulla comunità dei Nuer, si trova una conferma alla tesi per cui nelle società tribali il potere di organizzazione non si forma in relazione né all’esercizio di un “ufficio politico” né alla formazione di classi economiche. Il ruolo di cui sono investiti i capi è legittimato da un prestigio sociale precario che discende tanto dalla capacità di condotta quanto da un’“aura sacrale” della loro persona. La narrazione mitica del mondo “getta un ponte” fra entrambi gli aspetti. I membri della comunità si accertano di ciò che esse devono fare di volta in volta nei casi controversi rivolgendosi a particolari autorità morali (i sacerdoti) secondo procedure decisionali (gli oracoli) e la cui interpretazione da parte della comunità sociale non è sempre benevola con i propri capi, e in ogni caso soggetta alle dinamiche interne alle strutture parentali. D’altra parte, i convincimenti normativi si autonomizzano in misura maggiore dalle pratiche magiche e il consenso è sempre più prodotto mediante la comunicazione. Gli aspetti strutturali dell’evoluzione delle immagini mitiche del mondo, che Durkheim e Weber descrivono integrandosi a vicenda, si spiegano mediante il fatto che la base di validità sociale delle tradizioni cominciano a spostarsi dall’“agire rituale” all’“agire comunicativo”.

Habermas osserva che non appena viene istituito un ruolo di comando fondato sul prestigio dei gruppi di discendenza più nobile e più antica, vi sono le condizioni sociali per una crescita demografica attraverso l’integrazione o incorporazione di tribù. Secondo un “uso linguistico classico” (latino), già per queste prime comunità tribali – derivanti da uno stesso ceppo, le quali sul piano geografico appaiono sì integrate da rapporti di insediamento e vicinato, così come su piano culturale dalla comunanza di linguaggio, costumi e tradizioni, ma che tuttavia sul piano politico non appaiono ancora integrate da vere forme organizzative statuali – si dovrebbe parlare di “nazioni”. Nel complesso è il sistema parentale che gradualmente perde la centralità nel connotare la comunità sociale. La tribù diviene un gruppo etnico che esercita la giurisdizione su un territorio la cui popolazione cresce tramite integrazioni o incorporazioni creando nuovi problemi sistemici.¹²⁴

¹²⁴ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 135; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 651; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 761-763, 770-771, 780-781, 784-785; Id., *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 150; Id., *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., p. 118; Id., *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., p. 61; Id., *Cittadinanza politica e identità nazionale*, in Id., *TL*, p. 108; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 49; Id., *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 92; Id., *Ricostruzione del diritto (2): i principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 168-169.

2. Le società primitive stratificate si trovano di nuovo – in certe circostanze – di fronte a problemi sistemici insolubili nel quadro del principio di organizzazione di tipo familistico e che solo la costituzione di un organo centrale di governo può sciogliere.¹²⁵ Habermas circoscrive il concetto di “formazione sociale tradizionale” (o “società organizzata statualmente”) all’interno della teoria dell’evoluzione sociale complessiva articolando il quadro di una “teoria parziale” che distingue gli “antichi regni”, le “grandi civiltà” e il “medioevo feudale”. Prima di esporre le linee essenziali di tale ricostruzione, però, occorre segnalare che l’esame delle società tradizionali è residuale rispetto allo studio di quelle primitive e moderne, carente di raffronti storici e, una volta definito il principio di organizzazione statale e ricostruitone la genesi e gli sviluppi la stessa partizione tra antichi regni, grandi civiltà e medioevo, perde rilievo rispetto all’analisi della struttura interna e delle funzioni sociali delle immagini del mondo.

Il ragionamento procede nel modo rigoroso ma astratto dell’“esperimento concettuale” in cui Habermas descrive, dapprima, il principio organizzativo della formazione sociale, poi, ricerca le condizioni necessarie al passaggio alle società statuali, indica gli effetti sul piano dello sviluppo delle forze produttive e della trasformazione di rapporti sociali, accenna ad alcuni fattori di crisi e medita, infine, sul ruolo della razionalizzazione del sistema di credenze mitiche.

Le formazioni sociali tradizionali sono costituite da società “differenziate in modo funzionale” e “centralizzate” – un aspetto che ha favorito l’uso di “metafore organicistiche”. Le società primitive avevano già istituzionalizzato un sistema sociale che controlla la produzione e la distribuzione delle risorse e la regolazione dei conflitti all’interno della comunità. Se gli antropologi vi hanno individuato spesso una prima forma di organizzazione politica, Habermas ritiene invece di dover elaborare un concetto di più preciso. Uno “stato” è un organizzazione con funzioni di governo (legislative, esecutive, giudiziarie) che rappresenta l’autorità politica di un gruppo sociale in un territorio e che vincola i membri anche attraverso il “potere di sanzione” a un “ordinamento legittimo”.

In esso, il detentore di una carica politica, non importa se elettiva oppure ascritta, esercita un “potere fattuale” e, al contempo, un “potere legittimo” in quanto la disposizione politica dei mezzi di sanzione è “riconosciuta socialmente” dai membri della comunità. Il principio organizzativo delle società tradizionali, dunque, è caratterizzato da una forma statale di organizzazione in cui diritto e potere politico si uniscono in sintesi peculiari. Lo stato rende possibile l’istituzionalizzazione delle procedure di giurisdizione e si costituisce nella forma d’una gerarchia giuridicamente conforme di cariche pubbliche che mano a mano si legittima attraverso la legalità dell’esercizio amministrativo del potere politico: il “diritto statale sanzionato” e il “potere politico legale” si rafforzano a vicenda.

¹²⁵ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 3-29; Id., *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *LWS*², cit., p. 354; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 133.

Dopo avere descritto la struttura, le funzioni, il meccanismo di regolazione e di controllo del “potere politico” e il complementare sviluppo del “diritto statale” si esaminano le ipotesi sulle condizioni necessarie alla “genesì dello stato” che Habermas propone seguendo le ricerche di K. Eder, R. Döbert e altri studiosi dell’Istituto Max-Planck. Egli ritiene che le società stratificate, in “condizioni particolari” di volta in volta da ricercare, abbiano trovato come soluzione ai problemi sistemici l’istituzionalizzazione di giurisdizioni specializzate nell’amministrazione della giustizia; il “nucleo dello stato”. Questa ipotesi sarebbe confermata dalle indagini etnografiche sui regni africani e dagli studi sui popoli antichi del Mediterraneo, anzitutto quello egiziano, ma anche quelli delle regioni mesopotamiche (Sumeri, Accadi, Babilonesi, Assiri) e ancora gli Eblaiti, gli Ebrei, i Fenici, e le civiltà cicladica, minoica e micenea. Il tratto comune a tutte queste comunità è la loro trasformazione da popolazioni nomadi in popolazioni stanziali che intorno ad alcune stirpi o capi costituiscono comunità politiche, “piccole polis” o “regni”, attraverso la razionalizzazione morale dell’amministrazione giuridica dei conflitti. La disposizione legittima di mezzi di sanzione costituisce il nucleo del potere politico e risale, secondo un’ipotesi di Eder, alla carica regale di giudice. La “fatticità delle leggi” nelle quali si articola un ordinamento politico, deve essere garantita mediante il potere di sanzione del signore. Ma il potere politico possiede forza di integrazione sociale solo nella misura in cui la disposizione dei mezzi politici non poggia solo sulla “mera repressione” ma sull’autorità di una carica pubblica ancorata all’ordinamento giuridico.¹²⁶

Habermas compie quindi un passo indietro dagli elementi costitutivi della nuova formazione alle concezioni culturali che occorre presumere si siano sviluppate nelle società stratificate affinché i loro membri riconoscano legittima l’autorità pubblica statale. A partire dalla differenza tra il “potere fattuale come disposizione di mezzi di controllo (sanzione) e di regolazione (organizzazione)” e il “potere legittimo come autorità riconosciuta socialmente” si ricostruisce la genesi del nuovo livello di necessario “coscienza morale”: una coscienza morale di livello convenzionale; il secondo stadio di sviluppo. I concetti di “vincolo sociale”, “autorità” e “lealtà” si affrancano da particolari contesti e persone di riferimento e si trasformano nei concetti normativi di “obbligazione morale”, di “legittimità delle regole” e di “validità prescrittiva di comandi autorizzati”. Il passaggio all’organizzazione statale richiede una relativizzazione delle identità tribali a favore di una “identità più astratta” che fa risalire l’appartenenza dei singoli al gruppo non più a una genealogia comune ma al riconoscimento dell’autorità di un’istituzione statale che suscita “disponibilità generalizzata al consenso e all’ubbidienza”. Nella ricostruzione dello sviluppo morale, Habermas

¹²⁶ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 23; Id., *Confronto di teorie in sociologia: l’esempio delle teorie dell’evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 353-355; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 781-782; Id., *Diritto e morale. Lezione seconda. L’idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, p. 62; Id., *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 164, 174.

mantiene come modello la teoria dello sviluppo ontogenetico elaborata da Mead, Kohlberg, Piaget, Selman e altri. Egli spiega come lo sviluppo di competenze morali superiori rispetto a quelle che caratterizzano le etiche tribali nelle società parentali modifichi il rapporto tra l'identità personale e l'identità sociale. Il complementare esame del "diritto tradizionale" conclude l'analisi dei "nuclei normativi" in cui i singoli membri della comunità "si fanno uniti". Rispetto alla "irrevocabilità" degli *status* ascritti dell'"etica-di-clan" (A. Gehlen), la "cittadinanza" non si possiede come un'"origine" ma la si può "acquistare" e "perdere".

La delimitazione della classe di appartenenza ("identità sociale") diventa più astratta, generale e si allarga a comprendere i membri della comunità politica – l'"etica-di-stato". Lo *status* di cittadino rimane, peraltro, in "concorrenza" con quello di tipo familiare e la "relativizzazione" dell'"eticità di piccolo gruppo" legata ai ruoli di genere, generazionali e parentali a favore dell'"eticità di grande gruppo" politicamente organizzata non è né scontata né pacifica. Habermas parla di una "incessante lotta tra il lealismo di famiglia e i valori di stato" come di un antagonismo non di tipo biologico ma storico, ancora irrisolto, che segnala la concorrenza di diverse strutture valoriali e di coscienza. Una soluzione descritta dalle fonti storiche è quella di ricondurre l'appartenenza politica ai legami di consanguineità interpretando per analogia lo stato come *oikos*. In ogni caso, se i rapporti interni alla comunità statale sono abbastanza pacifici, verso gli "stranieri" le relazioni sono sempre più "bellicose" al crescere delle dimensioni e della ricchezza.¹²⁷

Secondo Habermas, i fattori culturali che determinano la costituzione di un'identità sociale convenzionale "implementabile" nelle sfere di azione sono riconducibili al potenziale cognitivo a disposizione come "riserva" nelle immagini mitiche del mondo. Nel corso della stratificazione sociale è possibile che una "stirpe" si elevi a un rango superiore rispetto ad altre e che veda riconosciuto al membro anziano un potere di tipo monarchico od oligarchico che si fonda non solo su basi politico-militari; ma soprattutto religiose. Lo sviluppo morale non avrebbe potuto né prodursi né consolidarsi se le stirpi dominanti non avessero confermato il potere e la ricchezza con un "prestigio personale" assicurato dalla tradizione culturale nella forma della "giustificazione mitologica". In tal senso, Habermas afferma che il potere sociale entra "in sinergia" delle norme giuridiche riconosciute che traggono la loro forza obbligatoria da un "consenso sacrale di fondo". La "metamorfosi del potere sociale in potere politico" non può avvenire senza "la conversione del diritto sacrale in diritto effettivamente

¹²⁷ J. Habermas, *Arnold Gehlen 2. Sostanzialità contraffatta*, in Id., *PPP*³, cit., pp. 84-85; Id., *Apunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., pp. 153, 156, 166-169, 172; Id., *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo delle strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 26; Id., *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., pp. 78-81; Id., *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio delle teorie dell'evoluzione*, in Id., *LWS*², cit., p. 353; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 773, 781, 784-785; Id., *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 165; Id., *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, pp. 60-62; Id., *Ricostruzione del diritto: i principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 174.

vincolante”. I due processi scorrono simultanei e sono interdipendenti: la giustificazione del potere da parte del diritto sacrale e la sanzione del diritto sacrale da parte del potere politico si compiono *uno actu*. Il passaggio all’etica-di-stato viene ricondotto alla “razionalizzazione delle visioni mitiche” non tanto dei contenuti narrati quanto della “struttura logica” e ai “concetti di base”.¹²⁸

Il diritto legittima il potere politico ma il potere si serve del diritto come di uno strumento organizzativo della comunità sociale e di risoluzione dei conflitti strutturali. Una volta che la legittimità della carica regale di giudice è riconosciuta socialmente, le organizzazioni di potere centrale create intorno ad essa – l’amministrazione, il sistema fiscale, l’esercito e i tribunali, etc. – si specializzano nel conseguimento di “obiettivi politici collettivi” nella forma di decisione assunte dagli esponenti delle classi dominanti. D’altra parte, l’ordinamento giuridico sanziona anche la disposizione privilegiata sulla ricchezza di classi sociali costituite “unicamente” sulla base del loro *status* politico. Una ricchezza che i poteri di intervento collettivo sotto il controllo dell’autorità centrale accrescono in modo considerevole avviando la “grande trasformazione” del mondo antico.¹²⁹

L’istituzionalizzazione giuridica di una burocrazia dirigente nella forma organizzata di un potere politico regola ambiti maggiori della vita sociale: l’accesso alle terre coltivate e alle risorse naturali non è più un diritto ma una concessione, i contributi e i servizi necessari al sostentamento dell’amministrazione statale cessano di essere volontari e diventano imposte dovute; l’aumento demografico e un’eccedenza dei raccolti, unitamente alla maggiore capacità organizzativa delle classi dominanti, permette di sostenere delle guardie di palazzo e un esercito permanente; si sviluppa un apparato militare centralizzato per mantenere l’ordine all’interno di una comunità soggetta alla disgregazione, alla ribellione e al disordine per le continue lotte condotte per la supremazia regia tra i vari rami della stirpe reale e i gruppi segmentali diversi; la maggiore forza dei governi assicura non soltanto l’effettività della legge all’interno dello stato ma altresì una maggiore capacità di impegnarsi in guerre contro le altre comunità esterne e in commerci a lunga distanza e di conquistare e “incorporare” delle

¹²⁸ J. Habermas, *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 153; Id., *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 19-20, 26; Id., *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., pp. 79-80; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 181; Id., *Confronto di teorie in sociologia: l’esempio delle teorie dell’evoluzione*, in *LWS*², cit., p. 355; Id., *La teoria della razionalizzazione di M. Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 347-348; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 797; Id., *L’intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., pp. 111-112 117; Id., *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 166.

¹²⁹ J. Habermas, *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 153; Id., *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 19-20, 26; Id., *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., pp. 79-80; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 181; Id., *Confronto di teorie in sociologia: l’esempio delle teorie dell’evoluzione*, in *LWS*², cit., p. 355; Id., *La teoria della razionalizzazione di M. Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 347-348; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 797; Id., *L’intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., pp. 111-112 117; Id., *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 166.

popolazioni e dei nuovi territori. Habermas afferma che se l'organizzazione statale è nelle condizioni di imporre ai sudditi di pagare tributi, fornire un servizio lavorativo o militare e ubbidire alle leggi, l'effetto congiunto tra lo sviluppo delle forze produttive, la stratificazione sociale, la difesa dell'ordine interno e la capacità di conquista bellica viene enormemente amplificato. Con ciò si avvia il passaggio evolutivo al sistema delle "grandi civiltà" – che rappresenta la "seconda grande rivoluzione" dopo il consolidamento dell'agricoltura in età neolitica.¹³⁰

Presentando le formazioni sociali tradizionali abbiamo rilevato non tanto la difficoltà di seguire l'idea che guida le ricostruzioni di Habermas quanto quella di ritrovarla sviluppata compiutamente nei suoi scritti. La frammentarietà delle analisi sulle "grandi civiltà antiche" o "civiltà imperiali" mostra il livello programmatico di un lavoro promettente ancora da svolgere. Egli si è interessato prevalentemente al processo di "razionalizzazione culturale" prodottosi nel passaggio dalle immagini mitiche del mondo alle "immagini metafisico-religiose" sia sul piano della ricerca sociologica che dall'analisi della logica strutturale.

Sotto il primo aspetto, la teoria dell'evoluzione sociale dovrebbe introdurre la formazione degli antichi imperi come una rimodulazione del principio organizzativo statale di fronte a problemi sistemici che gli antichi regni non hanno le risorse per risolvere. Al riguardo, Habermas segnala il ruolo della capacità di conquista bellica. Laddove i sistemi di produzione agricola e un'efficiente rete di scambi furono in grado di sostenere una classe politica abile e un forte esercito, alcune società statuali conquistarono un numero sempre maggiore di altre comunità fino alla nascita di veri "imperi" comprendenti vasti territori e abitati da milioni di persone. I principali esempi sono ovviamente le civiltà mediterranee (la magna Grecia, gli imperi macedone e romano), le civiltà asiatiche e mediorientali (gli imperi persiano, indiano, cinese, musulmano, bizantino) e le civiltà precolombiane.

All'interno degli antichi imperi viene ridimensionata l'economia domestica e dell'*òikos*: un'economia orientata alla copertura del fabbisogno (i "valori d'uso") determinata dagli interessi dei consumatori e dal "principio del risparmio" e in cui la forma principale di accrescimento della proprietà è costituita dall'accumulazione signorile. Al contempo, si forma un'economia cittadina con dei mercati interlocali orientata alla produzione della ricchezza (i "valori di scambio") determinata dagli interessi preminenti dei soggetti economici le cui motivazioni sono riconducibili al "principio del profitto". Si tratterebbe peraltro ancora di un "ordinamento economico di tipo tradizionale" – sul modello del "capitalismo di guerra" o del "capitalismo predatorio" come lo definiva Weber – le cui ricerche Habermas interpreta attraverso l'opera di W. Schluchter – in cui l'"accumulazione del capitale" avviene con lo "sfruttamento politico della popo-

¹³⁰ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 23-24; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 132; Id., *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio delle teorie dell'evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 354-355; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 326-327; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 559; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 765-776, 797.

lazione” sia di quella assoggettata all’esterno che di quella integrata del tutto all’interno dell’impero. Egli cita anche gli studi di K. Polany in cui i concetti di “redistribuzione” e “centricità” specificano il permanere nel sistema economico imperiale di processi decisionali che inibiscono attraverso consuetudini, leggi, regolamenti, la genesi di “mercati organizzati”. Troviamo menzionati, infine, gli studi di M. Finley sulle relazioni tra l’economia cittadina e l’economia rurale da cui emerge “un’unità indisturbata che neppure la trasformazione in grandi imperi di città costiere come Roma e Cartagine modificò sostanzialmente”.¹³¹

A partire da queste scarse descrizioni dell’organizzazione economica e sociale, Habermas rileva che nelle “grandi culture antiche” sono oramai ben definiti dei sottosistemi che servono prevalentemente all’“integrazione del sistema” – l’amministrazione statale – e dei sottosistemi che servono, per lo, più all’“integrazione sociale” – le famiglie e i culti. Da un lato, l’ordinamento giuridico regola l’esercizio profano dell’apparato di potere sull’organizzazione dei processi di produzione e la disposizione della ricchezza, dall’altro lato, le credenze morali legittimano su fondamenta sacrali l’ordine istituito e pervadono ogni aspetto della vita quotidiana nella socializzazione delle generazioni. In entrambe le sfere della riproduzione sociale – sistema e mondo vitale – le società antiche sarebbero soggette a delle crisi che minacciano sistematicamente la loro esistenza.

Nell’opera di Habermas si trovano alcuni rari brani in cui il nostro Autore esamina sia i problemi dovuti al basso grado di innovazione tecnologica e di produttività – le “crisi sistemiche” (economica e di razionalità)¹³² – sia i problemi che investono la legittimità dell’ordine istituzionale e le motivazioni che rinnovano il senso di appartenenza – le “crisi sociali”. Le crisi nella riproduzione materiale “deriverebbero dalle limitazioni a cui è costretto il sapere tecnicamente utilizzabile, non ancora ampliato dall’impresa scientifica e dalle forme di apprendimento riflessivo”.¹³³ Le crisi nella riproduzione simbolica sarebbero riconducibili alle contraddizioni tra la distribuzione ineguale del potere e della ricchezza, tipica delle “società classiste”, e un’identità collettiva che tende gradualmente a includere nelle sfere morali e giuridiche dei soggetti di diritto l’“universalità del genere umano”. Habermas afferma che se le civiltà antiche raggiungono la forma di imperi si creano delle “discrepanze” tra il particolare *ethos*-di-stato e l’autocomprensione di “regni universali” e sorge a un nuovo livello il “bisogno di integrazione sociale” tanto all’interno dell’impero quanto all’esterno dei suoi confini nei confronti di coloro che sono stati esclusi.¹³⁴

Sul versante interno delle civiltà imperiali le contraddizioni, sull’asse particolarismo-universalità, tra i sistemi normativi, che non ammettono esplicitamente lo sfruttamento, e una struttura di classe in cui pochi ceti si appropriano del

¹³¹ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., p. 24.

¹³² J. Habermas, *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 80.

¹³³ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 126.

¹³⁴ J. Habermas, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 27.

potere politico e della ricchezza sono simili, salvo per taluni alcuni aspetti minori, a quelle degli antichi regni. Habermas vi trova una conferma delle condizioni generali che si devono verificare affinché le crisi sociali sfocino, in particolari condizioni, in “lotte di classe”: 1. le crisi sociali prendono avvio, di regola, da problemi di controllo che impongono alle classi dominanti per sostenere il proprio privilegio il potenziamento della repressione; 2. il potenziamento della repressione comporta peraltro perdite di legittimazione nei processi di riproduzione culturale e le perdite di motivazione nei processi di socializzazione; 3. le perdite di motivazione e le perdite di legittimazione hanno come conseguenza una diminuzione del senso di solidarietà degli appartenenti alla comunità nei processi di integrazione sociale e l’insorgenza di lotte di classe che minano la stabilità sociale. 4. le lotte di classe possono condurre a rivoluzioni dell’assetto istituzionale. Ciò è tanto più probabile nei momenti di debolezza militare del potere politico, ad esempio la guerra.¹³⁵ Ma la guerra rappresenta da sempre anche un meccanismo di “esternalizzazione dei conflitti”. Secondo Habermas la crisi evolutiva delle società tradizionali deriva “sempre” dalla contraddizione interna tra la “generalizzazione dei valori” – un termine di T. Parsons che ricorre spesso nella sua opera – e la struttura classista. Egli non elabora però in modo compiuto una “teoria della rivoluzione”, limitandosi a segnalare come ogni sistema politico – anche il nuovo l’ordine rivoluzionario – per avere un consenso largo e duraturo deve far affidamento su un’identità collettiva più universale di quella statale.¹³⁶

A differenza delle società arcaiche i grandi imperi devono, inoltre, delimitarsi anche nei confronti di una “periferia sociale fluttuante” – composta da popolazioni alleate, popolazioni sottomesse e dai barbari – i veri “stranieri”; membri potenziali che finché non acquisiscono lo *status* di cittadini non sono “uomini in senso pieno”. Rispetto alle relazioni intersistemiche, Habermas sottolinea che solo la realtà di altri imperi concorrenti è incompatibile con la definizione della periferia sociale. Gli antichi imperi sono percepiti dall’interno come dei “mondi onnicomprensivi” che necessitano di sistemi di credenze in grado di occupare “per intero” i loro orizzonti.¹³⁷ La nascita delle “dottrine metafisiche” e delle “religioni universali” in quella che K. Jaspers ha definito la “fase assiale” dell’antichità avviene sotto questa “pressione funzionale”.¹³⁸ Anche se il potenziale universalistico presente nelle filosofie e nelle religioni dei grandi imperi non poteva essere lasciato libero di sprigionarsi oltre una certa misura, per non permettere che venisse percepita la particolarità del potere e dello *status* dei cittadini. Il problema della contraddizione tra “universalismo” e “particolarismo” è intrinseco a tutte le civiltà sviluppate ma

¹³⁵ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., p. 25.

¹³⁶ *Ivi*, p. 24.

¹³⁷ J. Habermas, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 28.

¹³⁸ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 35-36.

diverrà davvero “dirompente” soltanto con l’ingresso nell’età moderna. Sino alla modernità fu tenuto sotto controllo da “una serie di meccanismi di mediazione”.¹³⁹

Habermas considera la genesi delle immagini religioso-metafisiche a partire dalla consueta duplice impostazione: da un lato, attraverso il lavoro di “ricostruzione razionale” dei “nessi interni di senso” delle concezioni dischiuse ai fedeli e ai sapienti al fine di disporre i contenuti secondo un “criterio tipologico” e le categorie secondo una logica di sviluppo nell’apprendimento di competenze cognitive e morali; dall’altro, attraverso l’“indagine empirica” (o sociologica “in senso stretto”) rivolta alla “funzione sociale” che esse assolvono nella riproduzione simbolica dell’ordine istituzionale, ai problemi concernenti le “determinanti esterne” dei contenuti delle immagini del mondo e agli aspetti più “contingenti” nella loro dinamica di sviluppo. Habermas afferma che, sul piano storiografico, il punto di unione dei due approcci di analisi, quello sociologico e quello strutturale, è costituito dalla nascita di “ceti intellettuali” – ecclesiasti e maestri di sapienza – che canonizzano dei contenuti di fede e di sapere razionalizzati in senso dogmatico e dei loro modi di vita nelle comunità d’appartenenza.

Le immagini religioso-metafisico rimandano originariamente “tutte senza eccezioni” a fondatori che possedevano il “verbo profetico” e mediante una “condotta di vita esemplare” conferiroro vigore alle loro idee. Egli richiama l’analisi weberiana sulle “qualità carismatiche” che questi portatori sociali dispongono nella “capacità di fondare il senso”.¹⁴⁰ Ad Habermas interessano le ragioni per cui lo sviluppo delle visioni metafisico-religiose può essere inteso come un fenomeno di “razionalizzazione culturale”. Mentre le narrazioni mitologiche incarnano una “prassi rituale” che rendono comprensibile – pur essendo esse stesse componenti di questa prassi – il perfezionamento del sapere oggetto di insegnamento nelle religioni universali di origine profetica e nel pensiero metafisico di origine sapienziale rimanda a “dottrine elaborabili intellettualmente”.¹⁴¹

Le indagini di Habermas sul nesso tra le sfide dei grandi imperi e le immagini metasico-religiose del mondo rientrano nelle ricerche che R. Boudon a proposito degli studi weberiani sulla *Sociologia della religione* (1920-21) definiva di “omologia di struttura” – anche se ancora nulla è paragonabile all’acume intellettuale e alla dedizione profusa da Weber. Nonostante Habermas ritenga che l’abbozzo della propria ricostruzione essendo ancorata alla pragmatica formale offra un orizzonte più ampio e più chiaro di quello di Weber, il quale non avrebbe “sfruttato lo spazio sistematico del proprio approccio teoretico” in ragione di due “limitazioni arbitrarie”: la riduzione dei processi di razionalizzazione all’“eticizzazione”, ossia alla “genesì di un’etica della convinzione religiosamente fondata”, trascurando la variazione dell’apprendimento cognitivo ope-

¹³⁹ J. Habermas, *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 81.

¹⁴⁰ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 286.

¹⁴¹ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 796-797.

rata dalla metafisica greca; e l'interesse selettivo per il disincantamento delle immagini religiose del mondo con lo sguardo rivolto non alle strutture delle etiche della convinzione in generale ma al sorgere dell'etica economica capitalista: le radici religiose dello "spirito del capitalismo". A interessarlo furono dunque solo «le idee che consentono di ancorare, in modo razionale rispetto al valore, nel sistema del lavoro sociale, l'agire razionale rispetto allo scopo».¹⁴²

La riflessione complessiva sulle "religioni mondiali" è sintetizzabile in due brevi passaggi argomentativi dai quali emergono il tema della "teodicea", il significato di "razionalizzazione etica" nella giustificazione del mondo sociale e la "ragione sistematica" che fa assumere alle religioni un carattere "ideologico".

Egli esamina dapprima le visioni religioso-metafisiche indicando perché esse si collochino a un livello di razionalità superiore rispetto alla mitologia. Le religioni mondiali, sotto gli aspetti "etici", e la metafisica, sotto gli aspetti "cognitivi", raggiungono un livello concettuale "astratto" e una logica della spiegazione "deduttiva" che permette reinterpretare il mondo nel suo complesso a partire da "principi ultimi".¹⁴³ Più precisamente, egli sistema le immagini religioso-metafisiche del mondo in base alla dimensione e al grado del loro contributo alla razionalizzazione culturale attraverso una breve comparazione tra la religione giudaico-cristiana e la filosofia greca, da un lato, e il buddismo, l'induismo, il Confucianesimo e il taoismo, dall'altro. L'obiettivo conoscitivo di questo raffronto è quello di mostrare che solo in "Occidente" si sono incontrate quelle immagini del mondo che rendono possibile per ragioni dottrinali una maggiore concezione più razionale tanto nella sfera "ontica" del mondo oggettivo dell'essente che in quella "normativa" del mondo sociale dei rapporti interpersonali.¹⁴⁴ La differenziazione fra l'"atteggiamento normativo" nei confronti del mondo sociale di "ciò che è legittimo" e quello "teoretico" nei confronti del mondo oggettivo di "ciò che avviene" non dissolve peraltro lo "sfondo olistico" delle visioni religioso-metafisiche.¹⁴⁵

Habermas sottolinea la "difformità strutturale" delle visioni religiose del mondo rispetto alle credenze magiche e mitiche nell'interpretazione del mondo riguardo ai concetti di spazio, tempo, sostanza e causa e alla struttura logica delle credenze intorno al sacro. L'immagine del mondo "eticamente razionalizzata" lo rappresenta come la totalità delle situazioni che devono essere valutate secondo "principi morali ultimi" e l'esistenza personale di ogni fedele un "momento di prova" nel percorso verso la propria "salvezza". Le religioni universali esprimerebbero quindi un potenziale di razionalizzazione perché rispetto alle credenze mitiche esprimono in modo unificante il mondo. Questo principio è immagi-

¹⁴² J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 292-293.

¹⁴³ J. Habermas, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 19-20; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 310; Id., *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *Tempo di passaggi (ZÜ. KPS IX)*, Milano, Feltrinelli, 2004, cit., pp. 127-128.

¹⁴⁴ J. Habermas, *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., p. 118.

¹⁴⁵ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 112.

nato come il “Dio creatore” o come “fondamento dell’essere” che unifica in sé gli aspetti «dell’essere e del dover essere, dell’essenza e del fenomeno».¹⁴⁶

Habermas evidenzia poi la “base monoteistica di validità” dei comandi morali separando i contenuti della “morale di giustizia” dell’Antico testamento che fa appello a una struttura del mondo rinviante alla saggezza legislativa del creatore (“giustificazione ontoteologica”) e l’“etica dell’amore” del Nuovo testamento animata dalla giustizia e dalla bontà del “Dio redentore” che alla fine della storia manterrà le promesse di salvezza (“giustificazione soteriologica”).¹⁴⁷ Il “disincantamento del mondo” è ricondotto all’interazione tra il credente e Dio e all’emergere di un concetto di persona universalistico e individualistico.¹⁴⁸ I fedeli desumono che “cosa è il bene” per “ciascuno” e per “tutti” in un discorso religioso condotto all’interno della comunità dei credenti, che si inserisce nel contesto di una tradizione determinata, ricca di contenuti normativi, elaborata dogmaticamente, che rimanda alla prassi rituale comune e che si basa sulle esperienze religiose dei singoli. Il senso solidaristico di una comunità di fede raccolta intorno a un proprio percorso di salvezza che unifica tutti (ognuno è responsabile dell’altro) nel “rispetto delle leggi di Dio” e nella “emulazione del Figlio” (*l’imitatio Christi*) – si apre alla «compassione per il destino di singoli individui che domandano al prossimo e a Dio il giudizio della propria esistenza».¹⁴⁹

La “religiosità soteriologia” fonda un’astratta “etica della fratellanza” che con il riferimento al prossimo supera la separazione fra morale interna ed esterna che segna l’etica tribale nonché l’etica statuale. Habermas concorda con Weber che l’etica cristiana della fratellanza è una forma esemplare di “etica della convinzione” elaborata razionalmente i cui principi morali dotati di elevata astrazione assumono una “formulazione rigorosamente universalistica” e presuppongono quell’interiorizzazione delle norme propria del “livello dell’autonomia dell’io”.¹⁵⁰

Il problema della teodicea, ovvero della giustificazione etica della diseguale ripartizione dei “beni di felicità tra gli uomini”¹⁵¹ è stato approfondito in particolare, dalle religioni capaci di raccogliere il consenso di strati sociali plebei intorno “all’annuncio” e “alla promessa di redenzione”.¹⁵² Habermas mette in risalto il ruolo svolto dai profeti nel liberare un messaggio che recepisce l’interesse alla compensazione ideale delle masse. Le religioni universali della redenzione generano una dicotomia fra una ricerca di salvezza che tende ai “beni ultraterreni” e la conoscenza di un “mondo desacralizzato”. Il “dualismo” è un meccanismo compromissorio che mantiene latenti i conflitti. Il “carattere trascendente” della

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 302.

¹⁴⁷ J. Habermas, *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *L’inclusione dell’altro: studi di teoria politica* (EdA), Milano, Feltrinelli, 1988, p. 21.

¹⁴⁸ J. Habermas, *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 80; Id., *L’unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 163.

¹⁴⁹ J. Habermas, *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., p. 22.

¹⁵⁰ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 304.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 296.

¹⁵² *Ivi*, p. 297.

redenzione cristiana deriverebbe da un'interpretazione della "buona novella" che intende la salvezza non come un dono nel "mondo terreno" ma nel "Regno dei cieli" in cui la felicità non sarà passeggera ma eterna.¹⁵³ Habermas segue il percorso del cristianesimo verso un orientamento "svalutativo" delle realtà mondane" e volto a una "salvezza trascendente il mondo o nascosto nel suo profondo". Ma siccome una "disposizione negativa verso il mondo" non è di per sé propizia alla "razionalizzazione etica", egli distingue in seconda battuta il "dominio ascetico su di un mondo svalutato" e dalla "fuga mistica dal mondo oggettivato". Nella religione cristiana, ad esempio, la "negazione del mondo" si sarebbe coniugata con quella "attiva condotta di vita rivolta al mondo" che determinò le condizioni logiche della "piena razionalizzazione" degli ambiti di vita religiosi – anche se le condizioni materiali si verificarono solo in epoca moderna.¹⁵⁴

Tra i meccanismi compromissori che giustificano all'interno delle tradizioni religiose la contraddizione tra il particolarismo sociale e l'universalismo morale, Habermas indica anche la commistione tra i precetti etici "post-convenzionali" e le "pratiche pagane" all'interno delle pratiche di culto e l'irrigidimento della divisione tra gli "appartenenti alla comunità della propria fede" e i destinatari che si "ostinano" nei paganesimi con il lungo seguito di guerre tra le religioni.¹⁵⁵

È interessante rammentare che anche la metafisica edifica un "mondo che sta dietro" – oggetto di riflessione teoretica – e abbandona l'"al di qua" – il mondo fenomenico – a una "prassi disincantata".¹⁵⁶ Il problema della genesi del pensiero filosofico compare a diverso titolo in molti suoi scritti. In questo contesto ci interessa far emergere le sue riflessioni sulla "spinta cognitiva" della metafisica greca sul piano argomentativo dell'"ontologia" e il nesso tra l'"atteggiamento teoretico verso il mondo ontico" e il problema della "salvezza umana". Su quest'ultimo aspetto sono interessanti le considerazioni sulla dottrina politica antica attraverso l'esame della concezione sulle virtù civiche morali e intellettuali di Aristotele.

Dopo aver ricordato che come nella dottrina classica il "giusto" è ancora completamente ricompreso nella sfera etica della "vita buona" per una comunità storico-sociale concreta, in quanto i diritti-doveri dell'uomo si identificano con i diritti-doveri del cittadino, egli chiarisce il significato salvifico della "condotta di vita teoretica o contemplativa". Nel distanziamento del "mondo trascendente dell'Essere" dal "mondo fenomenico degli enti", l'"autoreddenzione mediante il sapere" rimane una prerogativa dei filosofi la cui "natura razionale" gli permette di realizzare la più alta delle virtù umane: l'*otium*. Diversamente dall'escatologia giudaico-cristiana il fondamento etico della condotta è costituito non già dal pro-

¹⁵³ J. Habermas, *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 81; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 776.

¹⁵⁴ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 305.

¹⁵⁵ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 798-799.

¹⁵⁶ J. Habermas, *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., p. 53; Id., *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 34; Id., *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 155-156;

prio cammino all'interno della "storia della salvezza", ma da un'interpretazione speculativa del cosmo o dell'essere che segna l'educazione di ceti intellettuali e radicalizza il contrasto tra la religiosità dei virtuosi e quella di massa. Un taglio elitario che spiegherebbe l'influsso sulle masse popolari esercitato dalle religioni della salvezza e la corrispondente "inconsolabilità pregiudiziale" della filosofia.¹⁵⁷

Habermas affronta, infine, in maniera insufficiente il problema della collocazione della società medioevale all'interno della teoria dell'evoluzione sociale. Dopo aver svolto poche e frammentarie considerazioni sul concetto di "feudalesimo" all'interno dei tipi di potere sociale, egli menziona appena la dottrina del "duplice regno" al fine di spiegare la fonte di legittimazione dell'ordinamento medioevale e il "nesso tra sacro e profano" nella cultura medioevale di cui peraltro ricorda soltanto la dottrina scolastica del XII secolo. Le poche riflessioni che Habermas ha svolto sulla "società europea medioevale" sono un indice del carattere embrionale di una teoria dell'evoluzione sociale impegnata ancora a definire i concetti-base e le ipotesi e della sua "povertà" rispetto alla ricerca storiografica. Malgrado tali limitazioni comprensibili il modello presenta anche delle lacune gravi. Habermas, infatti, non spiega i fattori di crisi della civiltà antica che determinarono la sua dissoluzione ed elude l'esame delle condizioni che per contro favorirono il costituirsi di un nuovo modo di produzione "curtense" all'interno della formazione sociale tradizionale. Anzi, a partire dagli studi di H. Gericke egli solleva perfino dei dubbi sull'utilità ideal-tipica del concetto di feudalesimo.¹⁵⁸ Inoltre, Habermas non descrive la situazione delle forze produttive, dei rapporti sociali e della cultura dell'Europa occidentale medioevale, salvo alcune osservazioni interessanti sul rapporto tra la sfera pubblica e la sfera privata.¹⁵⁹ Vi sono invece riflessioni sul cosiddetto "risveglio culturale" che dall'XI secolo al XV secolo nelle *scholae* cattoliche dei conventi, delle cattedrali e nelle università ridefinisce la tradizione aristotelica intorno al problema del rapporto fra la ragione e la fede.¹⁶⁰ Ma siamo all'"autunno del Medioevo" nel quale tramontano insieme papato e impero, le cui relazioni Habermas affronta a grandi linee nella visione di Tommaso d'Aquino.¹⁶¹

¹⁵⁷ J. Habermas, *Introduzione: delimitazione propedeutica della sfera pubblica borghese*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica (SWÖ)*, Bari, Laterza, 1971, pp. 13-14; Id., *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *TuP*, cit., pp. 78-96, 123-124; Id., *Problemi di legittimazione dello stato moderno*, in Id., *RHM*, cit., p. 228; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 307-308; Id., *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., pp. 34-35; Id., *Lawrence Kohlberg e il neoartotelismo*, in Id., *Teoria della morale (ED)*, Bari-Roma, Laterza, 1994, cit., p. 85; Id., *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 155-156, 163; Id., *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., p. 18; Id., *Giustizia vs. verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., p. 265; Id., *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., pp. 313-314.

¹⁵⁸ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 125;

¹⁵⁹ J. Habermas, *Mutamenti nelle strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 171; Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 124.

¹⁶⁰ J. Habermas, *Introduzione: delimitazione propedeutica della sfera pubblica borghese*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 15-19; Id., *Sfera pubblica (una voce di enciclopedia)*, in Id., *KuK*, cit., pp. 54-56.

¹⁶¹ J. Habermas, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *TuP*, cit., pp. 85-87; Id., *Cittadinanza politica e identità nazionale*, in Id., *TL*, cit., p. 107.

La sua attenzione selettiva procede piuttosto verso la commistione tra i motivi della religione giudaico-cristiana e l'eredità della filosofia greca, mediata da impulsi provenienti dalla cultura islamica, senza trascurare i movimenti eretici e le secessioni che ravvivarono continuamente la sensibilità per i contenuti più radicali della rivelazione, in ciascuna delle "religioni del libro", è giustificata, unicamente, dall'interesse verso le radici religiose di quel "razionalismo moderno" a cui si devono le "forme di coscienza delle scienze sperimentali, del diritto e della morale universale e laica, dell'arte autonoma e della critica estetica".¹⁶²

3. Habermas dedica molte riflessioni alla cultura della "prima modernità" poiché per spiegare il potenziale cognitivo necessario alla "modernizzazione sociale" ritiene di dover esaminare la "razionalizzazione" delle visioni religiosometafisiche del mondo sotto gli aspetti della "sistemazione interna" e del "decentramento delle sfere di valore". La "riflessività" e l'"autonomizzazione di saperi specialistici" dallo sfondo delle immagini del mondo sono i due aspetti con cui egli ricostruisce la nascita della scienza sperimentale nella spiegazione dei fenomeni naturali, delle dottrine morali e giuridiche universalistiche nella legittimazione del potere politico e di un'arte profana e di una critica estetica che raffigurano e tematizzano nuove forme di sensibilità ed espressione soggettiva. Mano a mano che si sviluppano le "strutture della coscienza moderna" nessun aspetto del mondo della vita è risparmiato dalla "forza critica del pensiero ipotetico".¹⁶³

La razionalizzazione culturale non esaurisce però il concetto di "razionalismo occidentale". Inoltre, occorre ricostruire il nucleo tematico degli scritti habermasiani evitando di concettualizzare la "modernità" dalla prospettiva ristretta della riflessione filosofica, ovvero dall'auto-accertamento che l'"alta cultura" avvia a partire dal secolo XVIII intorno alla coscienza storica del tempo moderno, ai principi che in esso si affermano e al nostro essere o non essere entrati, oggi, in una condizione "post-moderna" del pensiero. Queste riflessioni appartengono anche ad Habermas, in quanto filosofo, come mostrano i numerosi *excursus* sulle idee che tra il '700 e l'800 operarono un "mutamento paradigmatico" nella storia della filosofia ridefinendola come "filosofia della coscienza". Il confronto con due delle tre critiche kantiane e con la filosofia di Hegel è il filo conduttore attraverso cui egli ripercorre la rielaborazione dei temi filosofici nelle sfere teoretiche e morali intorno ai concetti di "autocoscienza" del "soggetto epistemico" e di "autonomia" del "soggetto pratico" mentre il concetto di "auto-realizzazione" del "soggetto sensibile" viene sviluppato ricostruendo le medita-

¹⁶² J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 312; Id., *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 128;

¹⁶³ J. Habermas, *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in *TKH*, cit., pp. 139-140; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 248-253, 266-268, 291-295, 312-334, 351-378; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., pp. 649-657; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 983-986; Id., *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., pp. 1-2; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 34-35.

zioni esistenziali che provengono da J.J. Rousseau e S. Kierkegaard e quelle “estetiche” ripercorrendo argomenti della cultura romantica tedesca in cui Habermas individua una reazione critica alla “razionalità astratta” dell’illuminismo.

D’altra parte, la storia della filosofia moderna non è la storia di tutta la cultura moderna e non è neppure la parte più rilevante per comprenderne la genesi e lo sviluppo. In tal senso si legge che “con buona pace” delle tradizionali pretese dei filosofi, la cultura moderna aveva già elaborato da sola nelle diverse sfere di valore culturale le proprie “strutture di razionalità”: «Con la scienza moderna, con il diritto positivo e l’etica profana governata da principi, con un’arte divenuta autonoma e la critica d’arte istituzionalizzata, tre momenti della ragione si sono cristallizzati anche senza l’intervento della filosofia. Anche senza venir guidati dalla critica della ragione, i figli e le figlie della modernità apprendono a scindere e proseguire la tradizione culturale di volta in volta sotto uno di questi aspetti della razionalità, nelle questioni di *verità*, di *giustizia* e di *gusto*».¹⁶⁴

Habermas riassume i caratteri che “deve possedere” una tradizione culturale affinché la produzione istituzionalizzata del “sapere specialistico” si apra un varco sul piano della comunicazione quotidiana sostituendo il sapere tramandato nella funzione di guida: «a) La tradizione culturale deve apprestare *concetti formali* per il mondo oggettivo, sociale e soggettivo, deve ammettere *pretese differenziate di validità* (verità proposizionale, giustizia normativa, veridicità soggettiva) e stimolare ad una corrispondente *differenziazione di atteggiamenti di fondo* (oggettivante, conforme a norme ed espressivo). Allora si potranno produrre espressioni simboliche ad un livello formale, su cui esse sono collegate sistematicamente con ragioni e risultano accessibili ad una valutazione oggettiva; b) La tradizione culturale deve consentire un *rapporto riflessivo verso se stessa*. Deve essere privata della propria dogmatica in modo che le interpretazioni alimentate dalla tradizione possano essere messe in discussione in linea di principio e sottoposte a una revisione critica. Allora si potranno analizzare sistematicamente i nessi interni di senso e si potranno analizzare metodicamente interpretazioni alternative. Si assiste così alla nascita di attività cognitive di secondo grado: processi di apprendimento – guidati da ipotesi e filtrati mediante argomenti – in sfere del pensiero oggettivante, del convincimento pratico-morale e della percezione estetica; c) La tradizione culturale nelle sue componenti cognitive e valutative si deve lasciar accompagnare da *argomentazioni specialistiche* così che i corrispondenti *processi di apprendimento* possano essere istituzionalizzati socialmente. Per questa via possono sorgere *sottosistemi culturali* per la scienza, la morale e il diritto, per la musica, l’arte e la letteratura, nei quali si formano tradizioni suffragate in modo argomentativo, fluidificate grazie alla critica permanente, ma nel contempo tutelate dalla professionalità; d) La tradizione culturale deve infine interpretare il mondo vitale in modo che l’agire orientato al successo possa essere affrancato dagli imperativi dell’agire comunicativo e possa essere, quantomeno parzialmente, sganciato dall’agire orientato all’intesa. In tal modo diventa possibile un’istituzionalizzazione sociale

¹⁶⁴ J. Habermas, *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *MB*, cit., p. 23.

dell'agire razionale rispetto allo scopo per finalità generalizzate, ad esempio la formazione di sottosistemi regolata da denaro e potere per un agire economico razionale e un'amministrazione razionale». ¹⁶⁵ Secondo Habermas nella prima modernità si sono realizzati le condizioni ai punti *a), b), c)*, cioè la "differenziazione" e la "razionalizzazione" delle differenti sfere di valore, mentre solo a partire dalle società borghesi questo potenziale culturale è stato del tutto istituzionalizzato (*d*).

Si può considerare il principale merito delle sue indagini quello di aver ricostruito la formazione, la struttura logica e i contenuti di queste sfere di valore culturale alla luce dei problemi che coinvolgono la riproduzione delle strutture sociali e delle comunità tradizionali mediando le esigenze della ricostruzione teoretica con le spiegazioni della ricerca storica. Nelle lunghe indagini che egli ha condotto sulle formazioni sociali moderne – il suo principale oggetto di interesse – egli ridefinisce tre grandi nuclei tematici che riguardano gli albori della modernità, le società capitalistico-liberali e le società contemporanee. ¹⁶⁶ In questa introduzione sono considerate solo le riflessioni sulla prima modernità.

Habermas esamina i fenomeni che specificano il concetto di "razionalismo occidentale", ricostruendo nella sua teoria dell'evoluzione sociale, le ricerche dei classici del pensiero sociale, Marx, Durkheim, Mead, Weber, Parsons, etc. Habermas condivide con i classici l'idea che la società moderna si sia formata nell'Europa occidentale a partire dal '500-'600 dalla combinazione di una complessa serie di fenomeni socio-culturali che hanno prodotto un mutamento tanto nella riproduzione simbolica quanto nella materiale. Nel descrivere la "discontinuità storica" della società moderna rispetto alle formazioni tradizionali, egli si interroga, inoltre, sul peso specifico delle "idee" e degli "interessi" – una disputa che in letteratura viene ricondotta ai due approcci di Weber e di Marx e che ha caratterizzato a lungo la "storia delle idee sociali" a partire dai primi anni '20. Habermas condivide la convinzione di quegli studiosi, ad esempio, N. Birnbaum, che giudicano Marx e Weber come autori "complementari" piuttosto che "concorrenti". ¹⁶⁷

Nello studio delle società moderne il comune ambito oggettuale degli studi che gravitano nell'orbita del materialismo storico e quelli che seguono la scia di Weber è il processo di modernizzazione sociale il cui nucleo organizzativo è identificato con l'amministrazione statale che sulla base del diritto statuito opera con un corpo di funzionari e un sistema fiscale centrale e continuativo, che monopolizza e il potere politico all'interno dei confini territoriali e dispone di una forza militare permanente centralizzata ¹⁶⁸; e con l'impresa capitali-

¹⁶⁵ J. Habermas, *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., pp. 139-140.

¹⁶⁶ Cfr. L. Corchia, *Il concetto di modernità in Jürgen Habermas. Un indice ragionato*, in «The Lab's Quarterly», 2, 2008, pp. 396-419.

¹⁶⁷ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 186; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 314; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 951.

¹⁶⁸ J. Habermas, *Funzioni politiche della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 108-100; Id., *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., pp. 57-58; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*,

stica giuridicamente separata dai patrimoni familiari degli imprenditori, che organizza la forza-lavoro formalmente libera e le conoscenze scientifiche in base a criteri di efficienza e che persegue il profitto sul mercato concorrenziale.¹⁶⁹ Il diritto, come vedremo nel prossimo approfondimento sul concetto di modernizzazione, è lo strumento che regola il rapporto tra l'amministrazione statale e l'impresa capitalistica.¹⁷⁰ Nelle società moderne si compie la differenziazione dei sotto-sistemi funzionali e dei *media* sistemici del denaro e del potere dai vincoli interni al mondo della vita. Tuttavia, a differenza di Luhmann, Habermas ritiene che, anche all'interno degli "ambiti organizzati formalmente", le interazioni continuino a dipendere dalle tradizioni culturali, dalle solidarietà sociali e dalle identità soggettive degli individui. Senza questa riproduzione simbolica l'apparato statale e l'economica di mercato non potrebbero funzionare.¹⁷¹

Habermas ripercorre la genesi delle istituzioni moderne a partire dalle ricerche sui problemi che "sovraccaricano" le capacità di sviluppo della società medioevale. In un contesto di disfacimento delle organizzazioni che gravitano intorno all'impero, alla chiesa e al sistema feudale, nell'Alto Medioevo pervengono alla coscienza come risorsa scarsa l'effettività dell'ordine politico e l'accrescimento della ricchezza economica. La soluzione di queste crisi evolutive è ricondotta, come detto, alla formazione dello stato borghese di diritto e dell'economia capitalistica la cui genesi passa attraverso l'urbanesimo, l'emergere degli stati territoriali di cui Habermas indaga il mercantilismo commerciale e l'assolutismo politico e la libera iniziativa imprenditoriale.¹⁷² Ma affinché sia istituzionalizzato il principio organizzativo delle società moderne – il

cit., pp. 202-203; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 246-247; Id., *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 773-774; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 959, 962; Id., *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 121-123.

¹⁶⁹ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 26, 31; Id., *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 63, 92; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 186-187; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 246-247, 316-317; Id., *Seconda considerazione provvisoria: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 769, 774, 783; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 959-960, 972-979, 994-998; Id., *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 474-475.

¹⁷⁰ Per i riferimenti ai testi di Habermas si veda il capitolo *La modernizzazione sociale: economia, politica e diritto*, curato da Massimo Ampola.

¹⁷¹ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 953-956, 962; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 51-52.

¹⁷² J. Habermas, *Introduzione*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 26-31, 36-38; Id., *Strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 69-70; Id., *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR²*, cit., pp. 109-111; Id., *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., p. 163; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 191, 202-203; Id., *Problemi di legittimazione nello stato moderno*, in Id., *RHM*, cit., p. 220; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 291; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1025-1027, 1047; Id., *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., pp. 56-57; Id., *Lo stato nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 124-125; Id., *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 164.

rapporto complementare tra potere politico e scambio economico – deve prima imporsi una “condotta metodico-razionale di vita” negli ambiti pubblici e privati. Habermas assume tale concetto seguendo le riflessioni che Weber ha svolto sull’equivalente “razionalità pratica” sotto cui sono sussumibili l’“agire razionale rispetto allo scopo” e l’“agire razionale rispetto al valore”: l’“impiego dei mezzi”, la “determinazione degli scopi” e l’“orientamento ai valori”. Egli precisa che la condotta di vita definita metodica è contraddistinta in maniera specifica dal fatto che all’interno della sfera del lavoro professionale le attività sono “oggettivate”, vale a dire “segmentate” e, al contempo, “elevate sul piano morale”.

Il potenziale “cognitivo-strumentale” e “pratico-morale” che sorge con la razionalizzazione culturale delle immagini del mondo necessita di un’implementazione nella condotta di vita di strati sempre più ampi della popolazione moderna affinché le nuove idee possano riorientare e vincolare le motivazioni e razionalizzare gli ordinamenti sociali. Habermas spiega la “coerente applicazione ad ambiti di vita e di esperienza profani” di questo modo di essere ricercandone la genesi storica nel “ruolo modernizzatore” della morale religiosa calvinista e della morale laica utilitarista – le radici di una morale post-convenzionale retta da principi universalistici e individualistici da cui sono scaturiti lo “spirito del capitalismo” nel ceto imprenditoriale e l’“etica della professione” nel burocrate.¹⁷³

Risultano, inoltre, interessanti le attenzioni che Habermas ha rivolto al concetto di “tolleranza” – anzitutto religiosa – nel quadro della “secolarizzazione” delle società europea e del trapasso storico dalle dottrine politiche assolutiste a quelle liberali e repubblicane.¹⁷⁴ In tale ottica, egli introduce il nucleo del “progetto illuministico della modernità”, ricostruendo i “mutamenti di struttura” che si manifestano nella sfera dell’opinione pubblica, l’emergere dell’idea illuministica del tempo moderno come “età nuova”, la lotta contro l’autorità delle tradizioni culturali al fine di realizzare l’“uscita dell’uomo dallo stato di minorità” e l’impegno degli intellettuali nella divulgazione a un largo pubblico di un sapere scientifico e morale che annunciava di far progredire le sorti dell’“umanità”.¹⁷⁵

¹⁷³ J. Habermas, *Sfera pubblica borghese: idea e ideologia*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 158-166; Id., *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 187-188, 191-192; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 277-278, 322-328, 232-233, 253-254, 263-264, 277-278, 313-319; Id., *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in *TKH*, cit., pp. 823-825; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 969-971; Id., *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., pp. 24-27.

¹⁷⁴ J. Habermas, *Sfera pubblica borghese: idea e ideologia*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 113-115; Id., *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 81; Id., *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 125-126; Id., *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «*Micromega. Almanacco di filosofia*», V, 2003, pp. 311-328.

¹⁷⁵ J. Habermas, *Strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 33-35, 44-48, 51-52, 76-85; Id., *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 168; Id., *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e al marxismo*, in Id., *DR²*, cit., p. 75; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 232-235; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 988; Id., *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., pp. 5-10; Id., *L’intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., pp. 118-119.

In questa tabella Habermas sintetizza la sua ricostruzione del nesso tra i fenomeni del “razionalismo occidentale”: «A tale scopo distinguo in primo luogo le *sfere di valore culturali* (scienza e tecnica, arte e letteratura, diritto e morale) in quanto componenti della cultura che si sono differenziate con il passaggio alla modernità dal patrimonio tradizionale delle immagini religioso-metafisiche del mondo sulla linea della tradizione greca e soprattutto di quella giudaico-cristiana – un processo che ha inizio nel XVI secolo e giunge a conclusione nel XVIII secolo. Seguono i *sistemi culturali di azione* nei quali le tradizioni sono elaborate sistematicamente sotto singoli aspetti di validità: l'*impresa scientifica* (università e accademie), l'*impresa artistica* (con le *istituzioni* della produzione, distribuzione e ricezione dell'arte e con le istanze mediatrici della critica d'arte) il *sistema giuridico* (con la formazione giuridica specialistica, la giurisprudenza scientifica, la sfera pubblica del diritto), infine la comunità religiosa (nella quale viene insegnata, vissuta, vale a dire incarnata istituzionalmente un'etica retta da principi con le sue istanze universalistiche). Distinguo poi i *sistemi centrali di azione che fissano la struttura della società*: economia capitalistica, lo Stato moderno e la famiglia nucleare; infine sul piano del *sistema della personalità* le disposizioni all'azione e gli orientamenti di valore che sono tipici della *condotta metodica di vita* e del suo corrispettivo soggettivistico».¹⁷⁶

	<i>Strutture della coscienza</i>	<i>cognitive</i>	<i>pratico-morali</i>		<i>espressive</i>
CULTURA	<i>Sfere culturali di valore</i>	<i>Scienza naturale</i>	<i>Diritto naturale razionale</i>	<i>Etica protestante</i>	<i>Arte autonomizzata</i>
	<i>Sistemi culturali di azione</i>	<i>Impresa scientifica (Università, accademie, laboratori)</i>	<i>Giurisprudenza universitaria, specializzazione giuridica</i>	<i>Associazioni religiose</i>	<i>Impresa artistica (produzione, commercio, critica)</i>
	SOCIETÀ				
	<i>Sistemi sociali di azione</i>	<i>Economia capitalistica</i>	<i>Stato moderno</i>	<i>Famiglia borghese</i>	-----
PERSONALITÀ	<i>Disposizioni all'azione</i>	<i>Condotta di vita metodica</i>			<i>Stile di vita controculturale</i>

Tab. 3. Forme fenomeniche del razionalismo occidentale nella prima modernità

Ai margini dell'indagine restano due temi di rilievo nelle riflessioni contemporanee: la questione se i processi di “razionalizzazione culturale” e di “modernizzazione sociale” siano una “peculiarità” della modernità occidentale oppure un fenomeno “universale” che scandisce le fasi variabili dell'unico sviluppo nella civilizzazione umana. Habermas ricorda che nei saggi di sociologia della religione già Weber aveva definito retrospettivamente questo «problema attorno al quale si è adoperato tutta la vita: perché al di fuori dell'Europa lo sviluppo

¹⁷⁶ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 255.

scientifico, quello artistico, quello statale o quello economico non imboccarono quelle vie della razionalizzazione che sono proprie dell'Occidente?»; la questione delle "incompiutezze" nell'attuazione del "progetto della modernità" in conseguenza di una applicazione sociale "selettiva" delle risorse della cultura occidentale. Nella *Premessa al Discorso filosofico della modernità* (1985), Habermas scriveva, forse in maniera enfatica che il tema assai discusso e ricco di sfaccettature della modernità come "progetto incompiuto", dai primi anni '80, "non gli ha dato più pace".¹⁷⁷ L'incompiutezza del progetto rimanda alla "relazione ai valori" della sua opera nella prosecuzione delle indagini sulla *Dialettica dell'illuminismo* tipiche della "teoria critica" e si inserisce nelle indagini della teoria dell'evoluzione sociale sul potenziale di apprendimento culturalmente disponibile che la "modernità" non avrebbe sfruttato. Uno dei temi della riflessione di Habermas riguarda nel quadro del "grandioso processo di smembramento" delle immagini metafisico-religiose del mondo in sfere di valore autonome i problemi di "mediazione" rimasti aperti che sono divenuti il terreno privilegiato delle "controculture". Di questa "razionalizzazione espressiva" diffusa nei circoli artistici – il "centro focale di redenzioni intramondane" – e finalizzata "all'autenticità dell'autorappresentazione" e alla "autorealizzazione" del "soggetto sensibile o passionale" in opposizione alla "razionalità pratica" del mondo borghese, Habermas ha sempre denunciato il "basso grado di influenza" e l'incapacità di indicare dei "modelli di vita adeguati" alla società avanzata.¹⁷⁸

Nonostante, nei primi anni '70, in una costellazione favorita almeno nelle società del benessere dall'allargamento dei diritti sociali, dalla crescita economica e dall'istruzione di massa, Habermas avesse prefigurato l'avvento di una "società post-moderna"¹⁷⁹ in cui il "primato evolutivo" potesse esser ricoperto dal sistema educativo e dal sistema socio-sanitario e la cui logica di sviluppo fosse orientata alla "autorealizzazione personale": «Nella misura in cui si compisse l'integrazione sociale della natura interna, cioè il processo che finora è andato avanti in forma naturale-spontanea dell'interpretazione dei bisogni, potrebbero venire in primo piano principi di partecipazione in molti ambiti della vita. [...] Forse si costituirebbe allora, attorno ad un nuovo principio di organizzazione, un nuovo nucleo istituzionale in cui fonderebbero elementi di educazione pubblica, di assistenza sociale, di regime penale liberalizzato e di terapia delle malattie mentali».¹⁸⁰

Nella *Teoria* (1981) non vi è più traccia di questa formazione sociale le cui linee furono abbozzate da T. Parsons, A. Touraine e D. Bell e che avrebbe ridefinito la società a partire dalla formazione culturale e dalla ricerca.¹⁸¹ D'altra parte, si trova la "coscienza dei nuovi problemi" che accompagna la capacità di risolvere vecchi in quella che Habermas aveva definito la "dialettica del progresso": «Se,

¹⁷⁷ J. Habermas, *Premessa*, in Id., *PDM*, cit., p. VII.

¹⁷⁸ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 343.

¹⁷⁹ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., 21.

¹⁸⁰ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 188.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 151n; Id., *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il secolo breve*, in Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (PNK), Milano, Feltrinelli, 1999, p. 7.

infine, come si prospetta oggi da molte parti, si volessero caratterizzare le società postmoderne per mezzo del primato del sistema scientifico ed educativo, si potrebbe riflettere sul problema che ne risulterebbe, quello di uno *scambio autodiretto del sistema sociale con la natura interna*. Sarebbe tematizzata ancora una volta una risorsa divenuta strutturalmente scarsa: non l'acquisizione di potenza, di sicurezza o di valore, ma l'acquisizione di motivazione e di senso». ¹⁸² Nel volume esamineremo questo indirizzo di ricerca sistematizzato e ampliato da Habermas nella *Seconda considerazione intermedia della Teoria dell'agire comunicativo*. ¹⁸³

Componenti Processi	CULTURA	SOCIETÀ	PERSONALITÀ
RIPRODUZIONE CULTURALE	Perdita di senso	Carenza di legittimazione	Crisi di orientamento e di educazione
INTEGRAZIONE SOCIALE	Insicurezza dell'identità collettiva	Anomia	Alienazione
SOCIALIZZAZIONE	Rottura della tradizione	Carenza di motivazione	Psico-patologie

Tab. 4. Fenomeni di crisi: i disturbi della riproduzione simbolica del mondo vitale

3. Storiografia, filosofia della storia e sociologia

Il tema controverso del rapporto tra la sociologia e la storiografia è presente nella riflessione di Habermas sin dalla metà degli anni '60 come risulta da diversi passaggi contenuti nella *Logica delle scienze sociali* (1967) ¹⁸⁴ e in *Coscienza e interesse* (1969) ¹⁸⁵. Ma solo dalla metà degli anni '70 egli completa il quadro dei rapporti tra "storiografia" e "scienze sociali", come attesta il saggio programmatico *Storia ed evoluzione* (1976) ¹⁸⁶ e precisano la *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale* (1981) ¹⁸⁷ e *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita* (1988) ¹⁸⁸.

¹⁸² J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 138.

¹⁸³ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 736-737.

¹⁸⁴ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., pp. 31-86; Id., *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LWS*, cit., pp. 149-153, 220-253.

¹⁸⁵ J. Habermas, *La teoria del comprendere dell'espressione di Dilthey*, in Id., *EF*, cit., pp. 142-162; Id., *L'autoriflessione delle scienze dello spirito*, in Id., *EF*, cit., pp. 163-186.

¹⁸⁶ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 154-183, 192-197.

¹⁸⁷ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 704-744.

¹⁸⁸ J. Habermas, *Atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 82-97.

Ripercorrendo i punti nodali della disputa tra “scienze nomologiche” e “scienze ideografiche”, Habermas notava che alla fine la necessità di concetti e di prospettive comparative – aspetti essenziali della rinnovata storiografia odierna – fu più forte del rigido “dualismo metodologico” canonizzato dal neokantismo della Germania sudoccidentale. Oggi quella “prima tornata” della controversia “spiegare *versus* comprendere” non è più attuale¹⁸⁹ e l’incontro tra i due campi del sapere è stato sperimentato con profitto al punto che alcuni studiosi hanno parlato di una “sociologizzazione della storia”.¹⁹⁰ La funzionalità reciproca nella conoscenza umana si dovette anche all’impulso dato alla ricerca comparata a partire dagli anni ’50 dalle istituzioni accademiche americane – esemplificativi i *Bollettini 54 e 64* del *Social Science Research Council* – ed europee e ai lavori di “storia della società” di M. Bloch, L. Febvre, F. Braudel nelle *Annales*, di R. Bendix, P. Lepsius, C.W. Mills, H.U. Wehler, W. Cahnman e A. Boskoff, E. Schulin e F.G. Maier, O. Hintze, B. More e molti altri ricercatori che sulla scia degli studi weberiani e della storiografia marxista elaborarono un approccio i cui risultati sono stati assunti da Habermas come “teorie parziali” in molti passaggi della teoria dell’evoluzione sociale.

Questo indirizzo si è posto in maniera critica verso la “storiografia tradizionale”, guadagnando un orizzonte spazio-temporale più ampio e una sensibilità per fenomeni fino ad allora, del tutto o quasi, trascurati. Sotto quest’ultimo aspetto, Habermas ricorda che «la storia come scienza sociale allontana dalla storia politica delle azioni statali e capitali, incorniciata dalla storia delle idee, e conduce a una storia sociale ed economica, in cui è integrata anche la storia delle culture». ¹⁹¹ All’estensione dell’orizzonte si affianca la consapevolezza dell’eguale dignità delle epoche storiche, tutte interessanti perché coinvolgono gli uomini e i problemi del loro mondo. Non si deve scordare che nella “storiografia tradizionale” era diffusa la presentazione dei costumi come dettagli aneddotici e occasionali, quasi delle note folcloristiche. Ne *La storia marxista e la storia conservatrice* P. Ariès espresse una dura critica contro la scuola francese sviluppatasi sotto l’egida di J. Banville, in cui egli vedeva esemplificato lo “storicismo conservatore” che posando lo sguardo solo sulle istituzioni politiche e sui grandi uomini del comando – gli “uomini eterni” – riduceva il mondo della vita a elemento di sfondo per lo più pittoresco. Una critica avanzata spesso anche da Habermas.

La “storia vista dal basso” rappresenta, finalmente, tanto le continuità quanto le discontinuità storiche accostando le specifiche “strutture mentali” incarnate nelle tradizioni culturali agli aspetti macrosociali”. Dalla vastità del campo di indagine e dalla consapevolezza della sua complessità, discendono l’abbandono dell’“incoerente polverizzazione degli eventi” – l’“ideologia del fatto”, isolato e conclusivo, a cui si contrappone una storiografia aperta al reticolo di integrazio-

¹⁸⁹ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 31.

¹⁹⁰ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 154-155.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 165.

ni economico-sociali oltretutto politiche e militari e la ricerca di strumenti metodici più articolati nella collaborazione tra storia e sociologia.

Habermas segnala la centralità degli attori collettivi e del sistema istituzionale, l'analisi sociologica della cultura e l'uso di indicatori quantitativi aggregati. Questi "spostamenti di pesi" sono riassunti in un brano in cui egli conferma che l'"applicazione narrativa" degli strumenti sociologici non ha condotto alle sciagure prefigurate da taluni storici: «In ragione della sociologizzazione della storia è ben vero che ai grandi singoli subentrano *attori collettivi*; ma ciò non tocca la struttura della narrazione. La capacità di azione è un concetto dell'interazione – anche gli individui agiscono a loro volta *agiscono* solo in senso traslato, ma essi incarnano il nesso di interazione, in cui solo possono presentarsi le azioni attribuibili individualmente. [...] Ciononostante il sistema narrativo di riferimento viene conservato. [...] Un po' diversamente stanno le cose con la *priorità* attribuita all'analisi del *sistema istituzionale* rispetto all'esposizione di singoli fatti, azioni e decisioni storiche. Azioni e norme regolanti le azioni stanno fra di loro in rapporto complementare. I due elementi non possono ricoprire lo stesso ruolo narrativo, ma ambedue fanno parte del sistema di riferimento della narrazione [...] In una storiografia sociologizzata inoltre le *tradizioni culturali* non vengono più prese *at face value* nei modi della *Geistesgeschichte*, bensì esaminate sulla base delle loro funzioni latenti. Anche la *trattazione di idee in chiave di critica della ideologia* resta tuttavia riferita alle situazioni costitutive degli interessi, cioè ai motivi di individui e gruppi agenti, servendo così alla spiegazione narrativa degli avvenimenti storici. [...] Rimane infine il *privilegiamento di stati aggregativi* rispetto ad avvenimenti storici – una tendenza messa in prima linea da Tenbruck per motivare l'inconciliabilità di sociologia e storia. Tuttavia, finché i dati aggregati servono a descrivere situazioni, essi si limitano a precisare le condizioni di contorno dell'agire sociale e non richiedono affatto un'idea di mutamento sociale privo di avvenimenti, che sarebbe inconciliabile con la forma di esposizione narrativa».¹⁹²

Dopo aver anticipato che la "sociologizzazione della storia" non conduce a qualcosa d'altro dalla storiografia, Habermas afferma che altri strumenti elaborati dalle scienze sociali – le "ricostruzioni razionali *ex-post*" della teoria dell'azione e i "modelli sistema/ambiente" della teoria sistemica – non possono avere una completa applicazione storiografica. Questi "modelli razionali" sono adatti ad indicare agli storici dove cercare gli specifici compiti che determinate persone o gruppi sociali hanno avuto dinnanzi in determinate situazioni, i tentativi di soluzione intrapresi tra i possibili e il processo di apprendimento che ha condotto all'operazione innovativa.¹⁹³ In particolare, il passaggio dalle ricostruzioni razionali di "limitati processi innovativi" alla "logica di sviluppo di competenze universali" alla "generalizzazione" del modello sistema-ambiente oltrepassa il quadro teorico con cui la storiografia intende ricostruire degli avvenimenti storici. Habermas rammenta come per E. Schulin e F.G. Maier valgano

¹⁹² *Ivi*, pp. 163-164.

¹⁹³ *Ivi*, p. 168.

solamente due approcci legittimi alla “storia universale”: «il confronto tipologico di strutture generali [...] e una storiografia che sul piano spazio-temporale si concentra su determinate civiltà (e sul loro scambio) ma tenendo presenti le interdipendenze di scala mondiale e dipendenze infra-sistemiche. [...] La ricerca, propria della storiografia universale, di strutture e schemi di svolgimento ha nell’opinione di ambedue gli autori la *funzione euristica* di fornire concetti e spunti di vista comparativi per una storiografia globale». ¹⁹⁴ Ma i due storici non ritengono che la storiografia universale e la ricerca comparata possano «servire a scoprire *universali sociali* per una *teoria dello sviluppo*, apparendo loro invece ogni spunto evolucionistico come una forma ibrida della storia universale». ¹⁹⁵

Le esitazioni degli storici ad abbandonare il terreno della storia universale verso la teoria dello sviluppo sociale sarebbero giustificate da “ragioni sistematiche” poiché quando si è cercato di ricomprendere la totalità degli eventi in un processo dotato di un’univoca direzione il risultato è stato una filosofia della storia dalla quale deve rifuggire non soltanto la storiografia ma anche la teoria dello sviluppo sociale. ¹⁹⁶ Pur allargando le ricerche tematiche e assumendo concetti e ipotesi delle scienze sociali, la storiografia conserva i “concetti fondamentali” e le “strutture temporali” del quadro di riferimento narrativo che Habermas illustra come “forma superiore e stilizzata dell’elemento narrativo quotidiano” caratterizzata dalla riflessività del sapere. ¹⁹⁷ Al riguardo egli ricostruisce le analisi di diverse tradizioni di pensiero, dall’ermeneutica filosofica (Dilthey, Heidegger, Gadamer) alla fenomenologia (Husserl e Schütz), dall’interazionismo simbolico (Mead e Goffman) all’etnometodologia (Garfinkel, e Cicourel) sino alla teoria analitica del linguaggio e dell’azione (Wittgenstein e Danto).

Nella teoria della società Habermas presenta il passaggio dal “concetto quotidiano” di mondo vitale al “concetto pragmatico-formale” delle sue strutture principali “implicite” al “livello pre-riflessivo” del senso comune proprio come il tentativo di «superare il mare di contingenze storiche e le relatività ermeneutiche di un’onesta storiografia». ¹⁹⁸ Tutte le componenti dei mondi vitali – i soggetti e le loro capacità e orientamenti di pensiero, azione e bisogno, le comunità sociali e le istituzioni politiche e le loro norme, i principi e i contenuti di valore conservati e riprodotti tramite tradizioni culturali – sono raccolte e ordinate nelle sfere funzionali della personalità, della società e della cultura. ¹⁹⁹ In seconda battuta Habermas rileva che la riproduzione simbolica del mondo vitale – nella dimensione semantica dei significati (tradizione culturale), del tempo storico (socializzazione delle generazioni) e dello spazio sociale (integrazione di gruppi sociali) – si compie in un “processo circolare” che collega la “riserva di nessi sim-

¹⁹⁴ *Ivi*, pp. 154-155.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 155.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 156.

¹⁹⁷ *Ivi*, pp. 157, 193.

¹⁹⁸ J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, in Id., *DR*², cit., p. 245-265.

¹⁹⁹ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 157-158.

bolici” stratificata nel linguaggio, nelle istituzioni e nelle mentalità ai “processi comunicativi d’intesa” in cui quel “retrofono” si tramanda e si rinnova.²⁰⁰

L’interpretazione delle situazioni è vincolata all’“orizzonte percepito” del “sapere contestuale dipendente da temi” che di volta in volta si spostano seppur di poco all’interno di “orizzonti non-percepiti” del “sapere di sfondo” – uno strato più profondo di “sapere implicito”, “olistico” e che non rimane a nostra disposizione.²⁰¹ In questa paradossale funzione di “terreno” «ciò che dalle risorse dello sfondo del mondo della vita entra nell’agire comunicativo, che è filtrato dalle chiese della tematizzazione e che rende possibile il far fronte alle situazioni, costituisce una provvista di sapere convalidato nella prassi comunicativa. Questo si consolida lungo le *traiettorie dell’interpretazione secondo modelli interpretativi (Deutungsmustern)* che vengono tramandati; si condensa mediante la rete interattiva dei gruppi sociali in valori e norme, attraverso processi di socializzazione in atteggiamenti, competenze, modi di percepire ed identità. Le componenti del mondo della vita risultano dalla continuità – tramite cui si mantiene – del sapere vigente, dalla stabilizzazione delle forme di solidarietà di gruppo e dalla formazione di attori capaci di intendere e di volere». ²⁰² Ma questa analisi pragmatico-formale indirizzata a far emergere le “strutture invariante” rispetto alle connotazioni storiche di mondi vitali e forme di vita particolari non è adatta a essere utilizzata nelle ricerche storiografiche e tanto meno nella vita quotidiana in cui opera una rappresentazione narrativa degli avvenimenti storici e dei rapporti sociali.²⁰³ Ciononostante, secondo Habermas, il quadro di riferimento in cui è possibile comprendere *le récits* della storiografia si costruisce a partire da categorie basilari che anche lo storico padroneggia intuitivamente «grazie alla competenza di cui egli (indipendentemente dalle sue competenze specialistiche) dispone in quanto soggetto capace di linguaggio e di azione, competenza che egli divide con ogni altro membro adulto della sua società». ²⁰⁴

Il “racconto storico” non è altro che una “forma specializzata” del parlare constatativo che serve a descrivere degli eventi e degli oggetti naturali e umani come l’insieme degli stati di fatto che veramente accadono nel mondo circoscritto della propria storia.²⁰⁵ La narrazione è un “resoconto credibile” su avvenimenti contestualizzati nello spazio e nel tempo che sono descritti nel linguaggio quotidiano secondo un copione caratteristica. Il tentativo di ricondurre la pluralità dei linguaggi naturali e specialistici ai loro elementi di base non riguarda solo la storiografia ma è presente in molti campi disciplinari, dalla poesia, alla favola,

²⁰⁰ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 732.

²⁰¹ J. Habermas, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit. pp. 86-90.

²⁰² *Ivi*, in Id., *NMD*, p. 94.

²⁰³ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 705.

²⁰⁴ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 158.

²⁰⁵ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 728.

al romanzo.²⁰⁶ Habermas segnala come la narrazione storica ruoti sempre intorno a un soggetto: «Noi spieghiamo un avvenimento in forma narrativa quando mostriamo in che modo un soggetto si è sviluppato in una storia».²⁰⁷ Ogni ricostruzione narrativa «ha per supporto almeno una persona agente e ne è contemporaneamente sopportata – colui che agisce come autore di una storia vi è insieme coinvolto».²⁰⁸ Il racconto si costruisce intorno ad attori individuali e o collettivi, reali e/o fantastici, protagonisti e/o comparse di cui si narrano le vicende come in un tema la cui trama soggetta a variazioni circoscrive la regione dei possibili eventi narrabili: «Dalla grammatica dei racconti si può desumere come identifichiamo e descriviamo stati ed eventi che si presentano in un mondo vitale; come intrecciamo e mettiamo in sequenza in unità complesse le interazioni degli appartenenti ai gruppi in spazi sociali e in tempi storici; come spieghiamo dalla prospettiva della padronanza di situazioni le azioni di individui e gli eventi che ad essi capitano, le azioni dei collettivi e i destini che essi subiscono».²⁰⁹

Seguendo le riflessioni di A.C. Danto, R. Koselleck, J. Rüsen e H.M. Baumgartner, Habermas esamina la “struttura temporale della narrazione” dando rilievo ad aspetti complementari ma discernibili: 1) la cronologia degli avvenimenti; 2) la distanza tra gli orizzonti temporali di chi narra e di ciò che è narrato; 3) la prospettiva che lega la narrazione alla situazione ermeneutica di partenza e 4) la continuità come costruito narrativo; e infine la retrospettività della narrazione.²¹⁰

1. Habermas ricorda, in primo luogo, che una storia “si spezza” in episodi, o meglio è circoscritta dagli episodi con cui inizia e con cui termina.²¹¹ Nella narrazione vi sono almeno due eventi storici temporalmente separati che delimitano la storia, il primo dei quali segna l’inizio e l’altro (o gli altri) la fine della storia. Gli eventi seguono una “diacronicità narrativa” che scandisce temporalmente la sequenza degli eventi. Entro i due limiti temporali la narrazione introduce una “parte intermedia” che stabilisce la connessione significativa tra gli accadimenti.²¹²

2. Tra la narrazione dello storico che descrive un avvenimento passato e quella di un testimone che partecipa all’evento esiste una “differenza prospettica di orizzonti temporali” che è stata illustrata dal saggio *Filosofia analitica della storia* (1965) di A.C. Danto. In questa opera un intero capitolo è riservato al tentativo di confutare l’opinione erronea che gli storici dovrebbero comportarsi come dei “cronisti” che registrano il maggior numero di documenti e altri fonti necessarie a descrivere gli avvenimenti presi in esame. Habermas ricorda che con la “finzione” del “cronista ideale”²¹³, egli aveva portato tale tesi al suo limite

²⁰⁶ J. Habermas, *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 444.

²⁰⁷ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 52.

²⁰⁸ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 158.

²⁰⁹ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 729.

²¹⁰ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 161.

²¹¹ *Ivi*, p. 158.

²¹² J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell’azione*, in Id., *LWS*, cit., p. 235.

²¹³ *Ivi*, pp. 236-237.

finendo per screditare l'assunto scienziista sull'esclusività del "linguaggio osservativo cronologicamente neutrale: «Lo storico non è un cronista che si limiti all'osservazione. Egli fa esperienze comunicative. Al posto del protocollo neutrale subentra l'attività del *comprendere ermeneutico*. Sul piano della rappresentazione storica non ha senso voler separare la descrizione cronachistica dalle interpretazioni». ²¹⁴ La distinzione tra la "mera cronaca" e la "storia propriamente detta" è insostenibile se con essa si intende che quest'ultima attribuisce un significato ai dati riportati dalla prima. Gli storici descrivono ciò che è accaduto andando al di là dei semplici "dato di fatto". Ogni narrazione è una trama di eventi ordinati secondo un "criterio di rilevanza" che seleziona e accentua una particolare regione di accadimenti significativi. Tutte le narrazioni storiche devono riportare gli eventi realmente accaduti nel loro ordine in maniera da poterci mettere in grado di spiegare il significato dei fatti storici rilevanti. Anche la massima di L. von Ranke per cui la storiografia deve riportare "precisamente ciò che è accaduto" dev'essere intesa nel senso che la essa non deve trascurare di raccontare degli eventi nulla di significativo scartando invece tutto ciò che non è pertinente. ²¹⁵

Il principale genere di "significatività" adottato dagli storici è di tipo consequenziale: «un evento *E* può essere detto significativo per uno storico, quando presenta certe conseguenze cui *H* attribuisce qualche importanza». Con questa definizione Danto intendeva dire semplicemente che sebbene tutti gli eventi abbiano delle conseguenze solo quelli che hanno conseguenze importanti sono eventi significativi ai fini della narrazione. Conseguenze che – rimarca Habermas – possono essere note allo storico ma non al "testimone", poiché solo chi conosce gli eventi successivi può ricostruirne il significato storico: «Il racconto, che un partecipante avrebbe potuto fare dopo la conclusione dell'episodio in cui era coinvolto, è – rispetto ai racconti fatti da persone non partecipanti o dai posteri – privilegiato solo perché contiene le osservazioni di un testimone oculare, e ha quindi valore documentario; non ha invece un posto privilegiato come narrazione». ²¹⁶

Gli storici non osservano gli eventi come potrebbero farlo dei testimoni diretti ma li interpretano in una prospettiva temporale in rapporto agli eventi successivi. ²¹⁷ Non è utile immaginare una "fantastica macchina protocollare" in quanto essa «non può raccontare nessuna storia, perché le relazioni tra avvenimenti con diverso indice cronologico sfuggono alla sua osservazione: egli non può vedere l'inizio, la crisi e la fine di un nesso di azioni, poiché gli manca il punto di vista per un'interpretazione possibile». ²¹⁸ Non stupisce che lo storico esprima delle considerazioni che i testimoni non avrebbero potuto fare alla conclusione del-

²¹⁴ *Ivi*, p. 239.

²¹⁵ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in *Id.*, *RHM*, cit., p. 193.

²¹⁶ *Ivi*, p. 159.

²¹⁷ «Asserzioni narrative descrivono un avvenimento con predicati, sotto i quali esso non si sarebbe potuto osservare. Lo storico descrive un avvenimento non in quanto *testimone oculare*, ma in quanto membro della posterità; [...] non ha il ruolo di un cronista, usando piuttosto le descrizioni contemporanee all'avvenimento solo come documenti» [*Ivi*, p. 158].

²¹⁸ J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell'azione*, in *Id.*, *LWS*, cit., p. 237.

l'evento: «i predicati con cui un avvenimento è rappresentato narrativamente richiedono la comparsa di avvenimenti successivi, alla luce dei quali l'avvenimento rappresentato appare come evento storico. Per questo la descrizione storica degli avvenimenti diventa, col passare del tempo, più ricca di quanto le consentirebbe di esserlo l'osservazione empirica fatta nel momento del suo decadere»²¹⁹. La differenza degli orizzonti temporali permette di attribuire agli eventi storici un significato che sarebbe stato inaccessibile ai testimoni che vi avessero o no partecipato.

3. Habermas ha chiarito che la risposta sul “significato” di un evento storico è strettamente predefinita dalle domande che il quadro interpretativo consente di svolgere. Il “senso di una storia” non è un dato in sé e la collocazione dell'evento A_1 nella narrazione, ossia quale storia si racconti di A_1 , dipende dalla scelta delle ipotesi interpretative. Uno stesso evento avrà un significato diverso in funzione alle decisioni che lo storico assumerà, anzitutto, riguardo alla sua appartenenza o meno alla trama narrativa e in secondo luogo alle relazioni che egli stabilirà tra quell'evento e gruppi di eventi successivi. Poiché non si può porre alcun limite prestabilito al numero delle diverse prospettive possibili ciò significa che ogni narrazione storica è in una certa misura convenzionale, il cui senso «in ogni caso dipendente dalla situazione ermeneutica di partenza del narratore».²²⁰

Habermas rileva che anche la “continuità” della storia è il prodotto della narrazione. Certamente la continuità degli episodi raccontati fa leva sulla “forza unificante dei nessi esistenziali” in cui gli avvenimenti hanno già acquistato il loro significato per i contemporanei ancor prima che sopraggiunga la storiografia. D'altro canto non si può disconoscere che con la scelta del quadro interpretativo lo storico decide dell'inizio e della fine di una storia e che cosa debba essere considerato un “periodo” in cui gli avvenimenti rilevanti sono concepiti come elementi di “un unico nesso generato narrativamente”.²²¹ Anche lo storico stabilisce, per dirla con Weber, delle “relazioni al valore” che orientano le attribuzioni di significato nella ricerca conoscitiva. Vi sono dunque degli aspetti normativi che Habermas esprime con il concetto di “contemporaneità della storia” con cui intende sollecitare la consapevolezza che ogni «applicazione comporta una attualizzazione inevitabile del passato sulla base aspettative e delle preoccupazioni del presente».²²² Da ciò non si trae la conclusione di G. Calogero su l'“assoluto dominio del presente sul tempo”. La storiografia è riferita alla situazione presente solo perché in essa, scriveva il Croce “metodologo” e “storico”, i “fatti propagano la loro vibrazione”.

Contrariamente alla critica di Baumgartner sulla “autonoma donazione di forma” da parte dello storico, Habermas ritiene inoltre che lo storico incontri una propria sfera oggettuale già costituita, e più precisamente, già preconstituita narrativamente.²²³ Nei lavori storiografici gli storici si collocano sullo sfondo di cono-

²¹⁹ *Ivi*, p. 236.

²²⁰ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 161.

²²¹ *Ivi*, pp. 159-160.

²²² J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell'azione*, in Id., *LWS*, cit., p. 238.

²²³ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 198.

scienze pregresse tramandate nelle memorie individuali e collettive la cui “continuità”²²⁴ supera la distanza tra l’interprete e il suo ambito oggettuale: «Il linguaggio con cui lo storico rappresenta gli avvenimenti non esprime quindi osservazioni primarie, ma il rapporto fra interpretazioni susseguenti. L’interpretazione di un osservatore contemporaneo è il primo gradino di una scala di interpretazioni. L’ultimo gradino di questa scala è il sistema di riferimento dello storico. [...] La scala è il *nesso* della tradizione che unisce lo storico al suo oggetto».²²⁵ Il “presente” è il tempo in cui si prosegue e al contempo si rinnova questa tradizione.²²⁶ È lo sganciamento dell’orizzonte delle aspettative dal potenziale dell’esperienza storica il pericolo in cui incorre una coscienza del tempo storico che “vive di diritto proprio”.²²⁷

4. Habermas accosta il principio della “storia effettuale” di Gadamer alla tesi di Danto sulla “provincialità temporale dello storico rispetto al “futuro” al fine di chiarire perché gli storici debbano ammettere l’“incompletezza delle narrazioni degli eventi”, così come ad esempio i filologi per i testi il limite di ogni “orizzonte di senso tramandato”.²²⁸ La scelta del quadro d’analisi dipende anche dalla “interpretazione del futuro”, o meglio dalla “attesa di avvenimenti futuri”. Per quanto si possa seguire le ricostruzioni della tradizione storiografica è pur vero che dipende di nuovo dalla decisione dello storico il modo in cui egli ordinerà le diverse narrazioni preesistenti dell’episodio A_1 , le quali si collegano continuamente a una serie di eventi successivi A_2, A_3, \dots, A_n .²²⁹ Se le sue anticipazioni appartengono alla “situazione ermeneutica di partenza”, ossia all’orizzonte di attese che guida l’interesse del narratore, questa non può determinare la costruzione di una storia ed esserne al contempo anche il contenuto. Se uno storico ponesse come proprio tema dello studio le sue aspettative non saremmo più in presenza di un’opera storiografica, bensì di un genere molto vicino alla “profezia”. Non potremo mai dare una descrizione “definitiva” e “completa” di un evento storico in quanto dovremmo poter “anticipare” anche tutti i punti di vista rilevanti in futuro.²³⁰ Per questo Habermas afferma che «le anticipazioni del narratore sono significative per la prospettiva della narrazione, ma la *narrazione medesima rimane retrospettiva*».²³¹

In vista della critica che egli intende muovere alla filosofia della storia, Habermas è interessato soprattutto alle condizioni di verità dei racconti storiografici sui nessi tra eventi precedenti a eventi successivi, riconfermando che anche l’evento di riferimento A_2 , il cui esame introduce una prospettiva storica sull’avvenimento descritto A_1 , appartiene comunque a un arco temporale passato che precede il momento della narrazione.²³² Il concetto di “storia futura” è in-

²²⁴ J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell’azione*, in Id., *LWS*, cit., p. 232.

²²⁵ *Ivi*, p. 239.

²²⁶ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 728.

²²⁷ J. Habermas, *Excursus sulle “Tesi di filosofia della storia” di W. Benjamin*, in Id., *PDM*, cit., p. 15.

²²⁸ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 52.

²²⁹ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 159.

²³⁰ J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell’azione*, in Id., *LWS*, cit., p. 240.

²³¹ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 160.

²³² *Ivi*, p. 160.

consistente. I concetti quotidiani ma anche quelli di teoria dell'azione sono gli elementi con cui lo storico intreccia una narrazione che intenda rappresentare degli eventi storici collocati temporalmente nel passato.²³³ Il vincolo alla situazione ermeneutica di partenza in cui è situato lo storico determina l'impossibilità di una "descrizione completa" degli avvenimenti storici per il cui fine dovremmo, invece, presumere di possedere già tutte le narrazioni storiche possibili: se non conosciamo il "futuro" non si potrà mai completamente interpretare il "passato".

Habermas muove due critiche generali alla "filosofia della storia" che ritroviamo sul piano della storia delle idee nella sua rilettura dell'illuminismo di Condorcet, dell'idealismo di Hegel, del materialismo storico di Marx e oltre Marx, del positivismo di Comte e dell'evoluzionismo di Spencer. Queste sono indagini storiografiche che qui non esamineremo, limitandoci all'analisi dei "concetti di base" e delle "strutture temporali" delle filosofie della storia.

Habermas nota, anzitutto, come anche la filosofia della storia si serva del medesimo sistema di riferimento narrativo. Essa cerca di fornire resoconti di ciò che è accaduto secondo una "attribuzione di senso" che premette di scegliere il tema, gli attori e gli elementi che rivestono un ruolo significativo nella narrazione. Dalla fine degli anni '60, egli ha ridiscusso – senza troppa chiarezza e sistematicità – gli esiti aporetici in cui si era "incagliato" il progetto di *Theorie und Praxis*. A fare le spese della revisione degli anni '70 saranno i concetti di "totalità sociale" e di *Gattungssubjekt*, con i quali si affrontava l'idea che il genere potesse essere pensato "antropomorficamente" come una sorta di "macrosoggetto" della "storia del mondo". Nello scritto *Storia ed evoluzione* si trova appena accennata una rivisitazione critica della sua concezione precedente: «mi rendo conto che l'aspetto evolutivo (storia del genere dal punto di vista del processo di formazione) e quello storico (storia universale come costruzione narrativa) devono essere separati in modo analiticamente rigoroso».²³⁴ Alla luce dell'analisi sullo statuto teoretico della teoria dell'evoluzione sociale diverrà più chiara la convinzione di Habermas per cui è "deviante" ogni proiezione degli assunti della logica di sviluppo sul piano sostanziale della narrazione della storia dell'umanità.²³⁵

Anch'egli ora critica l'idea di riferire la "totalità della storia al movimento svolgentesi in forma continuativa di un soggetto generico", per così dire, portatore della storia del genere. Nel contesto della cultura storiografica italiana era stato A. Banfi a mostrare come l'"errore ingenuo ma radicale" delle varie storiografie improntate alla filosofia della storia fosse il tentativo di ricostruire la storia alla luce del suo significato per la logica di sviluppo del macrosoggetto scartando come accidentali gli accadimenti effettivi. Il riferimento è al noto pregiudizio di

²³³ «La storiografia si serve oggi del sapere teorico e dei metodi di ricerca offerti dalle scienze sociali ed elaborati dalla storia come scienza, sicché noi possiamo rappresentarci un *continuum* fra narrazioni ingenuo ed esposizioni storiche arricchite discorsivamente. Ma come esposizione narrativa essa è sempre affermativa. Non dice come sarebbe potuto essere, ma come è stato» [Ivi, p. 193].

²³⁴ Ivi, p. 198.

²³⁵ Ivi, p. 194.

Hegel sugli eventi che nella filosofia della storia si possono considerare “essenziali” rispetto all’enormità di ciò che rimane “accidentale” e alla «proiezione di attori più grandi del normale sullo schermo della storia universale». ²³⁶ Un pregiudizio di cui Habermas ritrova le tracce negli assunti della concezione della storia di Marx e in larga parte del marxismo occidentale, Scuola di Francoforte compresa.

Il secondo argomento riguarda la differenza tra la filosofia della storia e la storiografia sul piano delle rispettive “strutture temporali”. Habermas segue ancora lo studio di Danto, nel quale si legge che se si potesse disporre di una “cronaca ideale” del passato, questa non sarebbe ancora quella totalità della storia che interessa ai filosofi, i cui modelli vengono applicati nella descrizione e spiegazione della “totalità del tempo”. Habermas menziona *Miseria dello storicismo* (1954) di Popper e la critica in esso contenuta a tutte le dottrine filosofiche (in particolare l’hegelismo e il marxismo) che formulano delle previsioni basandosi sulla “presunta scoperta di leggi dell’evoluzione storica che determinerebbero meccanicamente il suo corso”, procedendo verso un fine o un “senso ultimo”. Allo stesso modo Löwith ²³⁷ aveva delineato la filosofia della storia come «un’interpretazione sistematica della storia universale secondo il principio che gli eventi e le successioni storiche sono unificate e dirette verso un significato ultimativo». Tralasciamo qui i problemi che sorgono nelle rappresentazioni sul (o la) “fine della storia” per chi identifica il “significato ultimativo” della storia con il suo “esito finale”.

Habermas ha esaminato la presenza di “assunti storico-filosofici” sulla “monocausalità”, “linearità”, “continuità” e “necessità” dell’evoluzione sociale nella filosofia illuminista della storia di Condorcet che ricostruisce il mutamento sociale e gli stadi dell’evoluzione umana seguendo un “modello della razionalizzazione” in cui la scienza e la tecnica sono i “meccanismi esplicativi” nella sequela degli stadi della storia del genere. ²³⁸ Elementi simili si ritrovano nelle filosofie romantiche da Herder a G. Klemm e O. Splenger, per i quali le diverse culture potevano essere considerate come manifestazioni di un principio comune e ricondotte a una “linea unitaria” e “progressiva” di sviluppo storico. L’intento di “riduzione all’unità” fu espresso in modo chiaro da F. Guizot, secondo cui “le diverse civiltà devono essere considerate manifestazioni della civiltà al singolare”. L’ideologia del progresso storico “necessario” si impose nell’800 non solo sotto influenza dell’idealismo ma anche “paradossalmente” del positivismo di Comte ²³⁹ e dell’evoluzionismo di Spencer che pur facendo “piazza pulita” del “confuso idealismo della filosofia settecentesca della storia” – non rinunciò a quegli assunti sostituendo al progresso delle scienze il modello darwinistico dell’evoluzione naturale della specie. ²⁴⁰

La filosofia della storia cerca di predeterminare il significato degli accadimenti prima che avvengano gli eventi successivi in relazione solo ai quali i pri-

²³⁶ J. Habermas, *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., p. 317.

²³⁷ J. Habermas, *Karl Löwith. La rinuncia storica alla coscienza storica*, in Id., *PPP*, cit., pp. 151-172.

²³⁸ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 232-235.

²³⁹ J. Habermas, *Comte e Mach: l’intenzione del vecchio positivismo*, in Id., *EF³*, cit., p. 72.

²⁴⁰ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 239.

mi possono acquistare un “significato nella storia”. Domandarsi il significato di un evento vuol dire essere disposti ad accettare un contesto specifico in cui l’evento diviene significativo. Anche Habermas, pur convinto che con la collaborazione delle scienze sociali la storiografia potrà estendere tale ambito di indagine, ritiene che la “totalità della storia” non sia un livello accettabile. Le filosofie della storia non si limitano a fornire resoconti del passato ma pretendono di raccontare la “totalità della storia” – passata, presente e futura. Se gli storici descrivono gli eventi passati in riferimento ad altri eventi che sono futuri rispetto ad essi ma passati rispetto allo storico, i termini di riferimento dei filosofi della storia sono futuri sia rispetto agli eventi descritti che agli stessi filosofi. L’errore della filosofia della storia è quindi di ritenere che gli avvenimenti futuri possano essere rappresentati con lo stesso “grado di determinazione” del passato finendo per nascondersi metodicamente il vincolo con la “situazione ermeneutica di partenza”.²⁴¹

Per contro, l’“apertura del futuro” riconferma proprio la sua “indeterminatezza” e “inconsapevolezza”: «l’idea di una storia di tutte le possibili storie, dunque la anticipazione ipotetica della storia in *toto* ovvero la presupposizione di una totalità della storia sarebbe incompatibile con la struttura narrativa della storia. Anche la storia universale deve limitarsi alla ricostruzione del passato, non avendo alcun contenuto di prognosi». ²⁴² Non potremmo elaborare una descrizione “definitiva” e “completa” di un evento storico che a condizione di essere assolutamente sicuri dell’impossibilità di nuovi punti di vista, ovvero se potessimo anticipare “tutti” i punti di vista rilevanti che si potranno sviluppare in futuro. Habermas rileva che è in questo senso che «la filosofia della storia anticipa il punto di vista che, a conclusione della storia nella sua totalità, potrebbe guidare l’ultimo storico. Dal momento che non possiamo anticipare lo *sviluppo futuro delle cose*, non possiamo neppure fondatamente anticipare il punto di vista dell’ultimo storico». ²⁴³ Questa critica alla filosofia della storia ricorre di nuovo in *Percorsi della detrascendentalizzazione* (1999): «noi non possiamo neanche uscire dall’orizzonte del nostro linguaggio e delle nostre pratiche discorsive per sostituire alla fallibile imparzialità e alla prospettiva decentrata del noi di una comunità argomentativa suscettibile di ampliamento, il punto di vista di un sapere conclusivo e totalizzante, che guarda indietro a partire dalla fine. È certo che noi possiamo spostare dall’interno, sempre più in là, i confini dei nostri contesti epistemici; ma non esiste alcun contesto di tutti i contesti che noi potremmo abbracciare con lo sguardo. *Nulla autorizza la nostra speranza di avere l’ultima parola*» ²⁴⁴. Né peraltro è auspicabile, dopo l’“immagine eterna del passato” della storiografia storicista, un’ipoteca sul futuro

²⁴¹ J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell’azione*, in Id., *LWS*, cit., p. 233.

²⁴² J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 160.

²⁴³ J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell’azione*, in Id., *LWS*, cit., pp. 240-241.

²⁴⁴ J. Habermas, *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *WuR*, cit., p. 212.

che neutralizzi la speculare speranza per l'“assolutamente inatteso” in cui Habermas confida meditando le *Tesi di filosofia della storia* (1940) di Benjamin.²⁴⁵

Dopo aver indicato le infondate anticipazioni del futuro della filosofia della storia e l'arida “musealizzazione” del passato di uno storicismo che «si lascia scorrere fra le dita come un rosario la successione dei fatti»²⁴⁶ si profila ora il cambio di prospettiva d'indagine con cui Habermas traccia il confine di una “sociologizzazione della storia”. All'interno della riflessione sulla metodologia delle scienze storico-sociali, la *vexata questio* sulle interdipendenze tra la storiografia e la teoria dell'evoluzione sociale ci presenta un margine “non superabile” di “incommensurabilità” tra i rispettivi quadri di riferimento: le ricostruzioni razionali della logica di sviluppo delle formazioni sociali e le rappresentazioni narrative degli avvenimenti storici – due forme di sapere che costituiscono modi complementari ma differenti di studiare la società e i cui termini di collaborazione riconducono il discorso sul ruolo delle spiegazioni nella ricerca storica.

Ripercorrendo criticamente le discussioni epistemologiche degli anni '50-60 sulle tesi espresse da K. Popper, G. Hempel, E. Nagel, H. Oppenheim, Habermas si interessa in primo luogo al problema se le spiegazioni storiche siano o meno delle spiegazioni causali. Le sue riflessioni, che peraltro non sono sempre adeguatamente puntuali, ruotano attorno all'estendibilità del cosiddetto *Covering Law Model* e alle critiche – da lui soltanto parzialmente condivise – al positivismo avanzate dalla filosofia idealista della storia (R. Collingwood e W. Dray) e dalla filosofia analitica del linguaggio (A. Danto). Ma nel complesso i suoi scritti²⁴⁷ rimangono assolutamente vaghi e richiedono molti sforzi interpretativi.

Habermas introduce il problema causale distinguendo le funzioni “descrittiva” ed “esplicativa” svolte dalla ricerca storiografica. Se le descrizioni sono “asserzioni” che riproducono un particolare “contesto di osservazioni”, le spiegazioni sono “argomenti” che inferiscono la genesi degli eventi passati e la previsione di quelli futuri al nesso tra gli elementi di contesto e la legge che orienta la produzione degli specifici eventi storici.²⁴⁸ A partire da tale elementare separazione, egli introduce il *Covering Law Model* che nella sua forma classica, afferma che l'*explanans* è composto da una serie di “enunciati esistenziali” sulle “condizioni iniziali” o “contestuali” di insorgenza dei fenomeni e una serie di “enunciati teoretici” sulle loro “leggi generali”. I differenti tipi di enunciati

²⁴⁵ J. Habermas, *Excursus sulle “Tesi di filosofia della storia” di W. Benjamin*, in Id., *PDM*, cit., p. 13.

²⁴⁶ J. Habermas, *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., p. 11.

²⁴⁷ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in *LWS*, cit., pp. 45-52; Id., *Comprensione del senso nelle scienze dell'azione*, in Id., *LWS*, cit., pp. 161-221; Id., *La logica della ricerca di Charles S. Peirce*, in Id., *EF*³, cit., pp. 91-112; Id., *L'autoriflessione delle scienze della natura*, in Id., *EF*³, cit., pp. 113-141; Id., *L'autofraintendimento scientifico della metapsicologia*, in Id., *EF*³, cit., pp. 255-256; Id., *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., pp. 319-343; Id., *Charles S. Peirce sulla comunicazione*, in Id., *TuK*, cit., p. 17-21; Id., *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 285, 291, 295, 319.

²⁴⁸ J. Habermas, *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*³, cit., p. 317.

sono le “premesse” della spiegazione causale: dalle “leggi generali” o “universali” e dalle “condizioni iniziali” si deve poter “inferire” un enunciato “singolare” che esprime la “conclusione” sull’oggetto di “previsione” (*explanandum*).²⁴⁹

Nello studio delle “forme di inferenza”, che qui non possiamo esaminare, egli aveva sostenuto che nella “logica della ricerca scientifica” sono importanti l’“abduzione” e l’“induzione” in quanto la prima è la forma argomentativa che “allarga il sapere” con la creazione di nuove ipotesi e la seconda è la forma argomentativa che ne conferma la validità: «il contenuto delle nostre teorie sulla realtà viene allargato abduktivamente attraverso la scoperta di nuove ipotesi, mentre *induttivamente* controlliamo la concordanza delle ipotesi con i fatti». ²⁵⁰

La spiegazione è un “argomento sostanziale” che è differente dagli “argomenti analitici” (“impossibili” e “necessari”) in quanto solleva una pretesa di verità che può essere più o meno “plausibile” mai “logicamente deducibile”: «Definiamo plausibile solo un argomento che è possibile (nel senso di modalità discorsive). È questo il caso quando fra B e W non vi è alcun rapporto deduttivo e nondimeno B è una motivazione sufficiente per mantenere plausibile W. Definiamo sostanziali solo gli argomenti che, in una discontinuità logica, cioè nonostante un salto di tipi, generano plausibilità fra B e W»²⁵¹. Con le lettere B e W si indicano rispettivamente il *Backing* – le osservazioni empiriche e il *Warrant* – le uniformità empiriche in un sistema segnico che prevede D per *Data* – le cause degli avvenimenti e C per *Conclusion* – l’affermazione con cui si solleva un’istanza di verità sul fatto. Habermas precisa che la relazione tra le premesse e la conclusione in questo argomento non è mai deduttiva, poiché deve essere giustificata anche la “generalizzazione empirica” che conta come *warrant* (la premessa maggiore) da cui si è derivata la conclusione sulla base dei dati disponibili (la premessa minore). Nel caso della ricerca delle ipotesi di legge il problema è quindi determinare il *warrant*.²⁵²

Rileggendo l’analisi di Ch.S. Peirce, Habermas precisa che l’abduzione oltre a indicare un’“ipotesi causale” sul “caso particolare” in relazione logica con il “risultato” e la “legge”, orienta la scoperta di un’“ipotesi di legge” tramite la “modificazione di un’ipotesi di legge data” confutata da un risultato inatteso e un “elevarsi super-induttivo da una formula per uniformità” acquisita induttivamente a un’ipotesi “adatta alla formula”.²⁵³ Il limite di fondo della riflessione di Peirce, peraltro, sarebbe stato di aver ricondotto sotto il nome di abduzione due diversi procedimenti senza distinguere l’abduzione utile alla spiegazione causale di un avvenimento e quella utile alla scoperta di un’ipotesi di legge.²⁵⁴

Habermas ritiene che l’abduzione rilevante per la possibilità del progresso scientifico – la “fantasia creatrice di ipotesi” – non operi in “modo arbitrario” ma

²⁴⁹ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., pp. 40-41.

²⁵⁰ J. Habermas, *L’autoriflessione delle scienze della natura*, in Id., *EF*³, cit., p. 115.

²⁵¹ J. Habermas, *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., pp. 323-324.

²⁵² *Ivi*, p. 324.

²⁵³ J. Habermas, *L’autoriflessione delle scienze della natura*, in Id., *EF*³, cit., p. 117n.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 118.

secondo “determinate regole”.²⁵⁵ Nel caso in cui non si conosca ancora alcuna legge generale vale la “regola della generalizzazione empirica” dei dati di osservazione in base al “principio ponte” dell’induzione con cui inferiamo la “legge” dal “caso” e dal “risultato”. Nelle scienze sperimentali, ciò che realizza la “regola di innovazione” è costituito dall’esperimento il cui esito imprevisto costringe a modificare di volta in volta l’ipotesi di legge confutata. In questo senso la scienza, al fine di rendere possibile il progresso scientifico, “crea metodicamente le delusioni”: attraverso la variazione sistematica delle condizioni di partenza si definiscono i limiti dell’ambito di applicazione di una “ipotesi di legge generale”.²⁵⁶

Nel corso delle riflessioni epistemologiche gli studi sulla logica della scienza hanno condotto il neopositivismo a delle pretese conoscitive più caute ma, per Habermas, l’intera disputa sul tema “spiegazione storica *versus* spiegazione scientifica” rimarrebbe ipotecata dalle ristrette concezioni dell’*International Encyclopedia of Unified Science*.²⁵⁷ Per i collaboratori dell’*Encyclopedia*, così come per i primi positivisti, i fenomeni storico-sociali costituivano un campo di indagine situato in “posizione arretrata” rispetto a quelli naturali e se essi nutrivano delle speranze sullo sviluppo delle scienze sociali al contrario avevano forti dubbi sulla stessa possibilità di un “sapere teoretico” sulla storia. Habermas ricorda che Popper temperava l’“unità della scienza” con l’idea delle diverse funzioni delle teorie scientifiche sui fenomeni naturali e sociali e rispetto agli studi storici. Se le scienze nomologiche si interessano di ricercare delle ipotesi il cui contenuto esplicativo – sempre maggiore – sia corroborato dai risultati di “prognosi condizionate”, la “generalizzazione” non rientrerebbe, *in prima facie*, nelle possibilità della storia. Con il termine *explanation sketch*, Hempel evidenziava più puntualmente che gli storici, quando si interessano alla “spiegazione di avvenimenti specifici”, non elaborano delle spiegazioni “complete” ma “abbozzi di spiegazioni” che non includono delle “leggi generali” ma le presuppongono in maniera “implicita” e “pre-riflessiva”.²⁵⁸ Lo stesso Nagel rifiutava la netta separazione tra scienze della natura e scienze storiche, osservando che il fatto che l’indagine storica si occupi di ciò che è “singolare” non deve far supporre la diversa struttura logica delle spiegazioni scientifiche e storiche, in quanto quest’ultime farebbero ampio uso di leggi generali seppur “implicitamente”.²⁵⁹ In definitiva, ai sostenitori del *Covering Law Model* non importa molto che le leggi generali siano assunte come sfondo non tematizzato della spiegazione storica e neppure che le condizioni iniziali degli eventi siano difficilmente ricostruibili in conseguenza della distanza temporale e dell’impossibilità di riprodurli per così dire in laboratorio. Anche in storia la logica della scoperta scientifica segue un unico modello conoscitivo: «malgrado le restrizioni del loro modello,

²⁵⁵ *Ivi*, p. 131n.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 129.

²⁵⁷ J. Habermas, *Comprensione del senso nelle scienze dell’azione*, in Id., *LWS*, cit., p. 242.

²⁵⁸ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 41.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 42.

Popper, Hempel e Nagel credono fermamente che il lavoro dello storico, nella misura in cui si sottopone ai requisiti della ricerca e non, poniamo ai criteri di una esposizione letteraria, termina nella spiegazione causale di eventi e circostanze, dove la sussunzione a leggi generali vale come schema della spiegazione». ²⁶⁰

Da questo punto di vista, la precisazione di Popper per cui la spiegazione storica descrive solo degli stati di fatto in regioni spazio-temporali definite non modifica il problema poiché il suo controllo riguarda sempre l'uso di condizioni iniziali e di leggi generali. Non cambia i termini della disamina neppure la traduzione statistica del modello di Nagel, secondo il quale, fatta salva la logica della spiegazione, l'incompletezza delle "condizioni necessarie" e l'impossibilità di indicare le "condizioni sufficienti" degli eventi, impediscono un rapporto di deduzione logica tra le premesse e le conclusioni. Ciò che figura come legge generale nelle spiegazioni storiche non avrebbe uno statuto "categoriale", ossia non potrebbe rientrare nelle spiegazioni come le "premesse maggiori" nei "procedimenti deduttivi". D'altra parte, come riteneva anche Hempel, se non si dispone di "fondamenti adeguati" per la spiegazione dell'*explanandum*, si può sempre dedurre l'evento a partire da enunciati che definiscono l'*explanans*, sostituendo come premessa maggiore alla "legge" una "asserzione di tipo statistico-probabilistico": «E. Nagel, in accordo con Hempel, richiama l'attenzione su fatto che le spiegazioni storiche non implicano affatto adozioni di leggi; la premessa attraverso la quale si giunge a delle conclusioni sulla causa, ha in genere la forma di una *generalizzazione statistica* del tipo: in circostanze date, ci si può attendere con maggiore o minore probabilità un determinato comportamento. Lo storico deve quindi accontentarsi di *spiegazioni probabilistiche*». ²⁶¹

Habermas non si interessa specificamente al problema della "falsificabilità degli asserti probabilistici" né alla loro misurazione nelle "funzioni di distribuzione di probabilità", limitandosi a scrivere che l'aver riconsiderato le premesse delle spiegazioni storiche non già come "universali" ma di tipo "probabilistico" finisce per nascondere alcune obiezioni sollevate anche da Collingwood e da Dray circa la possibilità che le spiegazioni storiche possano soddisfare la condizione di una sussunzione a leggi generali. Le riflessioni pubblicate dal nostro Autore purtroppo sono di nuovo frammentarie e in questa introduzione è possibile solo elencare i passaggi dell'indagine che conduce Habermas a ritenere che nelle spiegazioni storiche la "generalizzazione empirica" non possa essere assunta come "criterio di inferenza" per la "formazione di leggi storiche generali".

Sulla base dei pochi riferimenti presenti si riassume la linea del suo ragionamento: a) la spiegazione storica non consente la "descrizione completa" degli eventi poiché lo storico non può indicare le "condizioni sufficienti" a generare un certo evento in generale; egli può solo risalire alla serie di condizioni necessarie" alla genesi di eventi passati; b) lo storico si trova entro un margine di incertezza non solo in ragione dell'inevitabile "provincialismo" rispetto al futuro

²⁶⁰ *Ivi*, p. 45.

²⁶¹ *Ivi*, p. 42.

ma anche per l'“arbitrarietà” del proprio sistema narrativo di riferimento al cui interno vengo compresi e spiegati gli eventi storici. A tale riguardo Habermas conferma che ogni spiegazione storica non rappresenta che l'inizio di un *work in progress* in una serie, per principio, inconclusa di “esplicazioni possibili”;²⁶² c) la narrazione stabilisce delle relazioni tra gli eventi di una data “situazione generale” selezionando la “serie possibile di condizioni necessarie” a partire da un “sfondo di sapere” che non avanza “pretese di validità empirica” ma che peraltro è oggetto d'indagine – “sia pur solo globalmente”: «Lo storico prende una prima decisione con la delimitazione del sistema, all'interno del quale egli conduce la ricerca secondo condizioni necessarie. Egli sceglie la situazione generale, economica, strategica, culturale, in base alla quale vada spiegato l'avvenimento. Della situazione generale egli ha una conoscenza complessa, sia mediante una precomprensione globale, sia mediante spiegazioni antecedenti»;²⁶³ d) le scelte di fondo sulla direzione in cui procedere nella ricerca delle “condizioni necessarie” e su quando è ragionevole terminarla dipendono dal “giudizio dello storico” in ragione delle sue attese e della “logica di controllo” in vigore nella tradizione storiografica. Habermas ricorda che anche Popper nel tentativo di tenere unite la sua soluzione al “problema di Kant” con le riflessioni del “post-positivismo” aveva introdotto il concetto di “programmi metafisici di ricerca”: «i punti di vista selettivi da cui lo storico sceglie gli aspetti di un avvenimento (e da ogni aspetto determinate classi di variabili) si trovano già di fronte a ipotesi probabilistiche concernenti il rapporto di una determinata variabile con una caratteristica prefissata, ipotesi che, da parte loro, non sono dunque verificabili. Quei punti di vista appartengono già alle *interpretazioni generali*, che Popper ammette come provvisori parametri teorici, di regola non verificabili, utili al lavoro dello storico».²⁶⁴ Altrove Habermas aveva stabilito il parallelo tra il ruolo dei “paradigmi” nelle spiegazioni scientifiche e il ruolo delle “interpretazioni generali” nelle spiegazioni storiche.²⁶⁵ Il “salto di tipo” dal “particolare all'universale” non è problematico se avviene nel contesto di un sistema di riferimento riconosciuto come adeguato da tutti i partecipanti alla discussione: una *community of investigators* si forma e lavora in condizioni empiriche e procede contemporaneamente nella ricerca di consenso su dei problemi “metateoretici” legati all'esperienza prescientifica accumulata nel linguaggio dal senso comune. Fin dagli anni '60 Habermas condivide l'idea di Th.S. Kuhn secondo cui i sistemi di riferimento che specificano le condizioni alle quali può essere accettata argomentativamente la validità degli asserti teoretici derivano dalle esperienze primarie della vita quotidiana.²⁶⁶

In questi punti vi sono alcune idee che devono essere precisate a partire dal “programma di ricerca” con cui Habermas intendeva superare *Il razionalismo*

²⁶² *Ivi*, p. 48.

²⁶³ *Ivi*, p. 49.

²⁶⁴ *Ivi*, pp. 44-45.

²⁶⁵ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 199.

²⁶⁶ J. Habermas, *L'autoriflessione delle scienze della natura*, in Id., *EF*³, cit., p. 131n.

dimezzato dei positivisti (1964)²⁶⁷ criticando altresì la *pretesa universalità dell'ermeneutica* (1970)²⁶⁸. Egli propone invece un “approccio pluralistico” aperto a diversi punti di vista metodologici (“partecipante *versus* osservatore”) e a differenti obiettivi scientifici (“spiegazione narrativa *versus* spiegazione causale”). Nelle scienze sociali occorre seguire due “prospettive di indagine empirica”: una sui “fattori interni” – i “nessi di senso” – e l'altra sui “fattori esterni” – i “nessi causali”. L'approccio “nomologico” delle “scienze teoretiche” è necessario quanto l'approccio “comprendente” della “storiografia”²⁶⁹ in quanto nello studio dei fenomeni storici occorre rispondere a due “ordini di domande”.

Habermas ritiene, infatti, che il “centro unificante” della storiografia sia costituito dal significato che gli avvenimenti assumono dal punto di vista dei protagonisti della storia narrata. Le spiegazioni storiche non mettono direttamente in relazione degli avvenimenti ma anzitutto connettono quegli eventi con un “nesso di atti intenzionali”. D'altra parte, la ricerca non si conclude come sostiene W. Dray con le *dispositional explanations*.²⁷⁰ Oltre alla ricostruzione dei “significati dell'agire”, gli storici devono valutare anche le “condizioni di contorno”, ovvero il contesto della situazione dal quale trarre – in connessione con i motivi, le norme e i valori – la ricerca dei “fattori causali”: l'*explanans*.²⁷¹ Accanto alle *why-questions* su cui si concentra la proposta idealista di Collingwood vi sono, quindi, le *causal explanations* con cui gli storici indagano il “nesso storico”.²⁷²

Dalla disamina precedente dobbiamo concludere che il problema causale rimane ancora del tutto evaso e non tornerà più negli scritti di Habermas. Ciò lascia supporre che all'interno delle scienze storiche quando egli introduce il termine di spiegazione causale intenda una spiegazione senza generalizzazione empirica, ma con un numero elevato di condizioni iniziali arbitrariamente scelte dallo storico seppur su sollecitazione e sotto il controllo di una “comunità linguistica ideale” a cui dovrà render conto dei risultati. Eppure le spiegazioni causali delle ricerche storiche come di quelle antropologiche, psicologiche, sociologiche, economiche e di ogni scienza empirica sono indispensabili alla definizione delle scienze ricostruttive per la scoperta e per il controllo delle ipotesi. Questi sono i compiti della ricerca storica a favore della teoria dell'evoluzione sociale. Per un verso, attraverso l'impegno intellettuale, l'esperienza di vita e la tensione umana dello storico – le “virtù della cultura” come le descriveva H.I. Marrou – la ricerca storica svolge una “funzione euristica” per la formazione di teoremi dell'evoluzione in quanto suggerisce raffronti tipologici fra le strutture sociali e gli schemi di svolgimento. Per altro verso, essa esercita l'insostituibile

²⁶⁷ J. Habermas, *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in Id., AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia (PDS)*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 229-259.

²⁶⁸ J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *HI*, cit., pp. 131-167.

²⁶⁹ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 744-748.

²⁷⁰ J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 51.

²⁷¹ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 165.

²⁷² J. Habermas, *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 55.

“funzione tecnica” di procurare i dati storici necessari alla “verifica indiretta” dei “teoremi quasi-empirici” delle scienze ricostruttive.²⁷³ Habermas intende infatti integrare il quadro generale di riferimento della teoria dell’evoluzione sociale con teorie parziali nei vari ambiti d’indagine al fine di “verificare indirettamente” le sue ipotesi sulle “condizioni necessarie alla riproduzione sociale”. Ma in che cosa consiste la “verifica indiretta” delle proposizioni di scienza ricostruttiva?

Al riguardo, si possono avanzare alcune risposte desumibili dai frammenti di riflessione sparsi ma nessuna che faccia davvero chiarezza. È questo un aspetto della sua metodologia che la letteratura critica non ha ancora risolto, nonostante sia decisivo nell’antinomia tra “grande teorizzazione” e “ricerche empiriche”. In precedenza abbiamo mostrato che, secondo Habermas, una “proiezione” della teoria dell’evoluzione sociale sul piano della rappresentazione narrativa della storia universale, avrebbe come conseguenza immediata quasi l’annullamento dei risultati ottenuti dalle ricerche storiche (*Geschichtsforschung*) nel quadro di una filosofia della storia. Ora, proprio l’incompatibilità tra la storiografia (*Geschichtsschreibung*) e la teoria sociale restituisce al lavoro empirico degli storici una rinnovata autonomia e utilità euristica. In tal senso egli aveva parlato del “duplice ruolo metodologico” della ricerca storica: «lo storico acquisisce il sapere, che applicherà poi per la sua rappresentazione, entro processi discorsivi in cui vengono reperiti e preparati i dati, scelti i punti di vista e i concetti teorici, applicate le ipotesi, verificate le interpretazioni, etc. I metodi della ricerca storico-filologica come la critica delle fonti, il raffronto, l’ermeneutica, fioriti nel secolo XIX e nel frattempo completati da tutto un repertorio perso dalle scienze sociali, caratterizzano l’attività dello storico nel ruolo di ricercatore, non di storiografo: La ricerca storica ha un ruolo strumentale. Non è detto che debba servire ai fini della storiografia, potendo – come ricerca sociale – essere parimenti usata per verificare (sviluppare) teorie appartenenti alle scienze sociali».²⁷⁴ La teoria sociologica può, quindi, contare al pari della storiografia sui risultati delle ricerche storiche il cui contributo costituisce, secondo Habermas, un benefico correttivo rispetto all’inevitabile provincialismo spazio-temporale e tematico della stessa teoria: «L’offerta dello storico, di assumersi compiti di ricerca sociale diacronica, non è per il sociologo problematica sul piano metodologico, ed è tuttavia scomoda, perché lo storico può comparare la ristrettezza provinciale del campo di applicazione dei molte teorie che si presentano con *pretesa di universalità*».²⁷⁵

La teoria di Habermas rappresenta un modello generale di “regole per possibili soluzioni di problemi” che indica, da un lato le “sfide evolutive”, dall’altro la “logica di sviluppo” delle “soluzioni innovative” con cui le formazioni sociali superano le crisi oppure decadono. Egli indaga così le condizioni necessarie alla genesi dei “principi sociali di organizzazione oggettivatisi” in complessi istituzionali a partire dalle risorse culturali, ossia dalla logica di sviluppo delle “com-

²⁷³ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 192.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 155.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 156.

petenze pragmatiche” senza le quali non si potrebbero neppure immaginare le concezioni, i comportamenti e gli atteggiamenti individuali che diffusi in sfere collettive rappresentano il capitale umano dei processi innovativi. Le scienze sociali ricostruttive individuano e mettono alla prova delle “ipotesi universali”.²⁷⁶

Questo assunto rappresenta il fulcro dell’opera sociologica e filosofica di Habermas ma la dimostrazione richiede la ricostruzione dell’ontogenesi e della filogenesi – un compito che non è possibile svolgere in questa introduzione. Qui ci interessa solo il rapporto che il nostro Autore stabilisce con le scienze empiriche.

Al riguardo, la teoria dell’evoluzione sociale, poiché si appoggia alle teorie dello sviluppo di competenze delle tradizioni dei classici, possiede uno *status* che è “atipico” per le scienze nomologiche in quanto con esse «non è certo possibile spiegare causalmente il menzionato mutamento strutturale delle immagini del mondo, l’universalizzazione del diritto e della morale nonché la progressiva individuazione dei soggetti socializzati, ma è possibile renderli comprensibili in modo ricostruttivo nella loro logica interna». ²⁷⁷ Il carattere atipico delle asserzioni sull’evoluzione sociale deriva in primo luogo dal fatto che mentre le scienze nomologiche permettono di inferire delle “previsioni condizionate” sugli avvenimenti che accadano nel futuro ²⁷⁸ le “ricostruzioni razionali *ex-post*” non possono escludere che, in futuro, siano accessibili delle “strutture di coscienza” diverse da quelle note oggi: «Questa circostanza delimita la pretesa di validità della teoria dell’evoluzione alle sole asserzioni relative a processi di apprendimento social-evolutivi riconoscibili retrospettivamente. È anzi solo alla luce di potenziali d’innovazione che possiamo oggi ricostruire secondo logiche di sviluppo, che i processi si lasciano identificare come processi gravidi di conseguenze per l’evoluzione». ²⁷⁹ Poiché la teoria sociale sviluppa un modello di ricostruzione *ex post*, separando tali strutture dai processi di mutamento dei sostrati empirici, ²⁸⁰ non dobbiamo supporre l’“unicità di senso”, la “continuità”, la necessità” o l’“irreversibilità del decorso storico”: «Sono molti i sentieri che possono portare al medesimo livello di sviluppo; tanto più sono improbabili sviluppi *unilineari*, quanto più numerose sono le unità evolutive. D’altra parte non c’è neanche alcuna garanzia di sviluppi *interrotti*; dipende semmai da costellazioni accidentali se una società si arresta improduttivamente ad una certa soglia dello sviluppo, oppure se risolve i suoi problemi sistemici nello sviluppo di nuove strutture. Infine, sono possibili, ed empiricamente documentati in gran numero, *regressi* nell’evoluzione». ²⁸¹

Se per il passato vale l’idea che la logica di sviluppo non è predefinita e che “tutto sarebbe potuto essere diverso” – nulla lo preoccupa di più che veder frantesa la teoria dell’evoluzione sociale con una filosofia della storia –, nella “dia-

²⁷⁶ *Ivi*, p. 194.

²⁷⁷ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 662

²⁷⁸ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 160.

²⁷⁹ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 196.

²⁸⁰ J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., p. 161.

²⁸¹ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 115.

gnosi dei problemi del futuro”, Habermas presta attenzione alle “possibilità strutturali” che non sono state ancora socialmente istituzionalizzate e che forse non avranno mai incarnazione istituzionale.²⁸² Pur non avendo ben chiarito la spiegazione causale in storia, egli scrive che ad essa spetta il compito di individuare i mutamenti nelle “condizioni di contorno”, favorevoli o meno alla genesi e al consolidamento delle forme di integrazione sociale, così come le condizioni che pongono una sfida evolutiva nelle fasi dello sviluppo delle formazioni sociali.²⁸³ I principi di organizzazione circoscrivono soltanto lo “spazio logico evolutivo” ma “se” e “quando” si giunga a nuove strutture dipende dalle circostanze contingenti dei singoli eventi storici per il cui studio è competente solamente la ricerca storica: «la ricerca storica deve spiegare, in termini genetici, *se, come e quando* una determinata società abbia raggiunto un determinato *livello* di sviluppo nelle sue strutture-base».²⁸⁴ E ancora: «Mi sembra più opportuno partire anzitutto dall’interdipendenza di due causalità che scorrono in modo opposto. Se distinguiamo il piano delle possibilità strutturali (livelli di apprendimento) dal piano degli svolgimenti fattuali, è possibile comprendere entrambe le causalità con uno scambio nella prospettiva di spiegazione. Possiamo spiegare il verificarsi di un nuovo avvenimento storico riferendoci a condizioni contingenti di contorno e alla sfida posta dalle possibilità strutturalmente aperte; spieghiamo invece l’emergere di una nuova struttura di coscienza riferendoci alla logica di sviluppo delle strutture precedenti e alla *spinta* data da avvenimenti generatori di problemi».²⁸⁵

In questo quadro interdisciplinare, Habermas separa i problemi della “logica evolutiva” da quelli della “dinamica evolutiva” degli eventi storici arrivando ad affermare, non senza eccessi analitici, che «il materiale storico passa piuttosto sotto determinazioni proprie dell’evoluzione sociale».²⁸⁶ La teoria sociale e la ricerca storica sono «metodicamente tenute distinte e riferite l’una all’altra».²⁸⁷ Ciò non significa che egli trascuri i problemi di dinamica sociale. Nello studio del mutamento dei sistemi sociali occorre valutare al tempo stesso le logiche di sviluppo (le “strutture di coscienza”) e i processi storici (gli “avvenimenti”).²⁸⁸

Nell’ambito del dibattito avviato nell’ex Germania Federale da J. Rüsen²⁸⁹, Habermas riflette infine sull’offerta “seppur modesta” della teoria dello sviluppo sociale alla storiografia non escludendo che «una teoria dell’evoluzione sociale non possa forse essere impiegata nel senso di una metateoria per valutare le storie concorrenti di una stessa sfera di fenomeni. Forse se ne possono ricavare punti di vista atti alla critica o alla giustificazione di direttrici problematiche e di prospettive narrative. In questa maniera mediata una teoria dell’evoluzione so-

²⁸² J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, p. 197.

²⁸³ J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *RHM*, cit., p. 357.

²⁸⁴ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 184.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 183.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 195.

²⁸⁷ J. Habermas, *Un’altra via di uscita dalla filosofia del soggetto*, in Id., *PDM*, cit., p. 303.

²⁸⁸ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 182.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 203.

ziale potrebbe ancora ispirare la storiografia». ²⁹⁰ Anche se egli riconosceva nell'apertura dello stesso saggio che la "vera offerta di teoria" che la teoria dell'evoluzione sociale sottopone alla storia "mostra di sé solo i primi spunti". ²⁹¹

4. Conclusioni

Habermas si propone di integrare in un quadro teorico unitario, appena intravisto, i tre filoni di ricerca della "teoria dell'azione", della "teoria dei sistemi" e della "storia della società" – tre approcci alla società dei quali «non si può neppure dire che essi sono fra di loro in concorrenza, poiché praticamente non entrano in relazione reciproca». ²⁹² A tale programma egli ha lavorato almeno dal 1971, l'anno in cui assunse, con il fisico e filosofo C.F. von Weizsäcker, la direzione del *MPIL* (Istituto *Max Planck* per l'indagine sulle condizioni di vita del mondo tecnico scientifico) a Starnberg nell'Alta Baviera – un centro in cui apprezzò il lavoro in gruppi interdisciplinari, verificando la convergenza tra tradizioni scientifiche e filosofiche prima lontane che anch'egli ha aiutato ad avvicinare. È alla luce di questa proficua esperienza interdisciplinare che nell'articolo *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia* (1981) Habermas aveva tentato, peraltro senza grande esito, di convincere i filosofi che dalla collaborazione con le scienze sociali anche la filosofia avrebbe avuto soltanto da guadagnare in "profondità". All'inizio del decennio nell'*Introduzione A che cosa serve ancora la filosofia?* ai *Profili* (1971), egli salutava positivamente il passaggio storico dalla "forma personalistica" dei "grandi filosofi" a un nuovo piano discorsivo aperto ai risultati prodotti in ambito interdisciplinare dalle scienze: «la filosofia è da decenni entrata nello stadio indicato in Germania dal titolo dell'organo ufficiale della disciplina [*Zeitschrift für philosophische Forschung*], ossia nello stadio di una *ricerca scientifica* che progredisce per organizzazione collettiva». ²⁹³

Affrontando i temi dell'acquisizione del linguaggio, della morale, della cognizione, dello sviluppo delle forze produttive e dei principi di organizzazione sociale, del mutamento culturale e dei costumi e, in generale, il quadro di riferimento necessario per "connettere" cultura, personalità e società, politica ed economia – Habermas ritiene che le scienze ricostruttive ricombinando le ricerche empiriche e le riflessioni concettuali facciano assumere una "costellazione nuova" al rapporto tra scienze sociali e filosofia. Per contro finora la letteratura si è soffermata soprattutto sul problema di confrontare il suo pensiero con quello di altri studiosi sui quali spesso i critici si sono specializzati, valutando se l'opera di ricostruzione che il nostro Autore compie – «smontando e rimontando in for-

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 196-197.

²⁹¹ *Ivi*, p. 154.

²⁹² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1048.

²⁹³ J. Habermas, *Introduzione. A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 18.

ma nuova concetti di una determinata tradizione filosofica con l'intento di conseguire meglio il fine che essa era posta»²⁹⁴ – rappresenti e in quale misura un travisamento del suo senso più autentico oppure una sua intelligente rilettura. Questo compito ermeneutico è importante in ogni disciplina. Solamente che prima si dovrebbe assumere il quadro di riferimento generale in cui collocare le singole riflessioni, in maniera che la lettura delle ricostruzioni dei concetti e delle tradizioni di pensiero venga intesa come un “frammento” in cui si riflette l'intero progetto – in cui si trova, per inciso, anche un invito ai sociologi a ridiscutere sempre uno statuto scientifico e un riconoscimento pubblico raggiunti faticosamente anche se mai non in modo conclusivo. Il raffronto intertestuale si colloca in una prospettiva estranea alle finalità del presente lavoro, il cui scopo non è né di ripercorrere filologicamente la lunga e ricca formazione intellettuale di Habermas né di compiere delle monografie all'interno della “storia delle idee”.

Se sottolineiamo la differenza tra “sistematizzazione” e “storia del pensiero”, per citare i noti termini di R.K. Merton, è per rimarcare che la nostra indagine non si propone di colmare un'ulteriore lacuna presente in molti studi italiani: interpretare la teoria sociale in relazione a un “contesto di genesi” che non gli resta mai esterno. Nel nostro caso, si dovrebbero ripercorre le riflessioni di Habermas alla luce del suo vissuto biografico e sullo sfondo dalle coordinate dello spazio sociale e del tempo storico. Ad eccezione delle ricerche sulla Scuola di Francoforte, le uniche fonti accessibili in lingua italiana sul suo percorso di formazione rimangono tuttora i ricordi che egli lascia emergere nelle interviste. Soltanto recentemente, R. Wiggershaus ha pubblicato una seria indagine²⁹⁵ non ancora tradotta in italiano sul modello *Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, già adottato per ricostruire i testi, le vicende e i contesti della vecchia Scuola di Francoforte.²⁹⁶

È opportuno notare che l'analisi critica del pensiero di Habermas incontra due difficoltà interne all'opera che riguardano la forma e il linguaggio dei suoi scritti.

I primi ostacoli alla comprensione del *telos* sottostante derivano dalla frammentarietà del lavoro. Le pubblicazioni, anche le edizioni in tedesco, sono quasi tutte composte da raccolte di saggi, relazioni, articoli, interviste, recensioni di testi altrui, dialoghi e numerose *laudatio* – un genere letterario in cui egli eccelle – che oscurano la visione d'insieme e le articolazioni interne. Per evitare possibili incomprensioni, Habermas ha spesso premesso ai suoi libri delle lunghe introduzioni con l'intento dichiarato di precisare i problemi trattati. Egli, infatti, riconosce l'esistenza di “ridondanze”, i dubbi di scelta nelle esposizioni²⁹⁷ e la “scarsa coesione” delle raccolte rispetto a trattazioni monografiche.²⁹⁸ Anche i volumi che presentano delle vesti editoriali più unitarie, ad esempio la *Teoria dell'agire co-*

²⁹⁴ J. Habermas, *Introduzione: Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., cit., p. 11.

²⁹⁵ R. Wiggershaus, *Jürgen Habermas*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004.

²⁹⁶ R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

²⁹⁷ J. Habermas, *Prefazione alla terza edizione*, in Id., *TKH*, cit., p. 49.

²⁹⁸ J. Habermas, *Introduzione: il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 12.

municativo (1981) non restituiscono facilmente l'architettura generale. Ciò si deve a una strategia argomentativa gravata dalla "storia delle idee" che – seppur condotta con "intento sistematico" – consente a fatica di riordinare il corpo dei temi.

Le ulteriori difficoltà discendono dall'uso, da parte di Habermas, di un proprio linguaggio rispetto al vocabolario ormai consolidato delle scienze sociali. Si pensi ai concetti di "agire comunicativo", "ricostruzione razionale *ex-post*" e a molti altri termini. Se egli fosse riuscito a evitare la tentazione di introdurre una terminologia nuova forse la sua opera avrebbe suscitato meno curiosità ma ne avrebbe certo guadagnato in chiarezza. Questa considerazione è suggerita anche da Stefano Petrucciani introducendo una delle rare monografie disponibili in lingua italiana dedicate all'intera opera di Habermas – una monografia che conserva bene il nesso tra filosofia e scienze sociali ma che a nostro avviso rimane troppo segnata nel suo *iter* esplicativo dalle strettoie della cronologia bibliografica: «Habermas incomprendibile? Non direi. Semmai un pò difficile. Ma solo perché, come tutti i veri pensatori, si crea da solo il suo linguaggio. In realtà batte e ribatte da sempre sugli stessi temi. E, con un pò di pazienza, si riesce a capirlo agevolmente».²⁹⁹

Ciò detto, crediamo di aver svolto il compito preliminare di chiarire le ragioni più o meno pertinenti dell'apparente enigmaticità della ricerca habermasiana.

In conclusione, la critica che possiamo muovere alla recezione italiana riguarda due aspetti principali: lo spostamento del baricentro degli studi dalle scienze sociali – più precisamente dalle "scienze sociali ricostruttive" – alla filosofia e la riconduzione dell'analisi nell'ambito di una "storia delle idee" ridotta ulteriormente a storia del pensiero dei filosofi. Per altro verso, le pubblicazioni di Habermas non favoriscono quell'auspicabile semplicità del lessico scientifico.

Ciononostante i suoi scritti riscuotono popolarità presso un largo pubblico dei lettori. Habermas ha accompagnato alla produzione scientifica e all'attività universitaria, un impegno divulgativo notevole che negli ultimi decenni ha incontrato un favore costante. Egli è conosciuto anche per aver coniato o diffuso alcune formule linguistiche quali, ad esempio, "patriottismo costituzionale", "solidarietà tra estranei", "inclusione dell'altro", "conciliazione tramite ragione" "eugenetica liberale" e molte altre ancora. Il suo nome ricorre frequentemente in occasione dei convegni della sinistra europea, i cui *leaders*, a cadenza generazionale, si avvicinano ad alcuni intellettuali per decifrare le trasformazioni della società mondiale. È questo un aspetto che andrebbe esaminato con cura: la recezione della sua teoria presso il nostro ceto politico e nell'opinione pubblica. Anche perché, come vedremo nella sezione conclusiva – *Teoria sociale e prassi di vita* –, l'assunto della "prospettiva critica" è che la sociologia non debba solo "risolvere dei problemi tecnici" ma anche "chiarire dei problemi pratici" prestando attenzione sia alle condizioni di insorgenza che alle conseguenze che scaturiscono dall'attività conoscitiva.³⁰⁰ L'intellettuale, in genere, non è un essere

²⁹⁹ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 15.

³⁰⁰ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1047.

dissimile da tanti altri attori sociali che, in base alle proprie scale di motivazioni, norme e valori, indirizzano l'agire verso interessi materiali e ideali; con la particolarità che egli si adopera, producendo un sapere tecnicamente utilizzabile, nella relazione tra mezzi e fini, e capace di orientare l'agire, in quella tra fini e valori.

Da ultimo, concludo l'introduzione con una questione che lasceremo del tutto irrisolta: il rapporto tra Habermas e la Scuola di Francoforte. Il nodo della cosiddetta "eredità" della teoria critica – non è oggetto del presente lavoro, anche se per la letteratura critica costituisce un problema dibattuto e di vivace polemica almeno sin dalla *Adorno-Konferenz* (1983) e dal contro-convegno tenutosi l'anno successivo dai cosiddetti dissidenti della sinistra adorniana. Due eventi che interruppero, come il congedo da un lutto, l'irreale silenzio degli anni '70, ben dopo la morte del comune maestro avvenuta prematuramente nel 1969.

Nei suoi scritti Habermas ripete spesso una strategia di aggiramento del problema riconoscendo l'importanza dei francofortesi nella propria formazione nonché la condivisione di diverse loro riflessioni su singole questioni e dei motivi ideali della teoria critica. Ma sottolinea anche continuamente la distanza che si è prodotta nel corso degli studi.³⁰¹ Seppur travalicandone i confini, Habermas si colloca all'interno della teoria critica della Scuola di Francoforte il cui problema era capire «se mantenere ferme le intenzioni, per quanto infrante, dell'illuminismo o se considerare perduto il progetto della modernità».³⁰² Egli ha sempre rimarcato di provenire dalla tradizione filosofica hegel-marxista, ossia dalla cultura che intende "portare a compimento" il "progetto normativo della modernità" tramite la "critica delle ideologie" che misconoscono i ritardi e i regressi nell'emancipazione umana: «io sono sempre partito dal fatto dell'impossessamento strutturale del potere e dell'estraneazione, che da quella singolare barbarie del nostro secolo contro la quale Horkheimer e Adorno si sono rivolti in *Dialettica dell'Illuminismo*. I fatti sono evidenti: senza questo impulso non sarebbe assolutamente possibile che io mi impegni seriamente nel tentativo disperato di rintrac-

³⁰¹ J. Habermas, *Colloquio tra H. Marcuse, J. Habermas, H. Lubasz e T. Spengler*, in Id., *DR²*, cit., pp. 167-220; Id., *J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *DR²*, cit., pp. 221-264; Id., *L'intrico di mito e illuminismo*, in Id., *PDM*, cit., pp. 109-134; Id., *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., pp. 457-488; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1052-1078; Id., *Einleitung zum Vortrag von Martin Jay*, in L. von Friedeburg, J. Habermas, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 351-353; Id., *Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, in A. Honneth, A. Wellmer, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 8-12; Id., *Eine Generation von Adorno getrennt*, in J. Früchtl, M. Calloni, *Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 47-53; Id., *Das Falsche im Eigenen. Zu Benjamin und Adorno*, in Id., *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine Politische Schriften VIII (NBR KPS VIII)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, pp. 123-132; Id., *Ancora una volta: sul rapporto fra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., pp. 313-325; Id., *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l'éducation*», 3.2001; Id., *Die Zeit hatte einen doppelten Boden. Der Philosoph Theodor W. Adorno in den fünfziger Jahren. Eine persönliche Notiz*, in «*Die Zeit*», XXXVII, 4.9.2003.

³⁰² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 984.

ciare, nella prassi comunicativa quotidiana, e infine nella *struttura dialogica* del linguaggio corrente, una tenace *scintilla di ragione*. [...] Questa prospettiva, negli anni '50, quando noi uscimmo gradualmente dall'orizzonte del fascismo e dello stalinismo, aveva bisogno solo di una piccola rettifica per poter convergere sul problema che poi mi ha tenuto impegnato». ³⁰³ Da questo punto di vista, l'opera di Habermas ha cercato di assicurare i principi normativi a quella critica dell'ideologia che la Scuola di Francoforte ereditava dal freudomarxismo – il più importante dei “tre motivi di rottura” dagli autori della *Dialettica dell'illuminismo* assieme alla critica del concetto di verità, del rapporto con le scienze e alla “sottovalutazione” delle tradizioni democratiche dello stato di diritto. ³⁰⁴ Per altro verso, come abbiamo anticipato, Habermas vede negli assunti della Scuola di Francoforte la continuità con la filosofia della storia come si legge nel saggio *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi* (1999) in cui indica altri motivi della critica a una riflessione che «non aveva affatto rotto con il *pensiero totalitario della metafisica*, bensì semplicemente tradotto le figure di pensiero teleologiche dalla natura al complesso della *storia universale*». ³⁰⁵ Ancor più esplicita è la *Considerazione conclusiva* della *Teoria dell'agire comunicativo* in cui, ripercorrendo l'arco dei temi della prima teoria critica e i punti di collegamento per la teoria dell'agire comunicativo, Habermas afferma che: «Di fronte alla fragilità dei fondamenti di filosofia della storia ci si può rendere conto del perché questo tentativo di una teoria critica della società attuato in forma interdisciplinare dovesse fallire; [...] Gli assunti in chiave di materialismo storico circa il rapporto dialettico di forze produttive e rapporti di produzione si erano trasformati in enunciati pseudo-normativi su una teologia oggettiva della storia. Questa era considerata come una forza propulsiva per la realizzazione di una ragione che si era manifestata in modo ambivalente negli ideali borghesi. La teoria critica poteva accertarsi dei propri fondamenti soltanto in termini di filosofia della storia. Questo terreno non era abbastanza solido per un *programma di ricerca empirica*». ³⁰⁶ Adorno e Horkheimer non sarebbero stati in grado di risolvere il “corto circuito” nel pensiero della vecchia Europa tra ragion pratica e prassi sociale ricadendo nel “trilemma” che impedisce alla filosofia di poter fare affidamento, nella determinazione dei contenuti normativi, alla “filosofia della storia”, alla “costituzione antropologica dell'uomo” e al “fortunato repertorio ereditato dalle tradizioni culturali occidentali”. ³⁰⁷ È questo scacco che impone il “ripensamento sullo statuto” della critica dell'ideologia e che condurrà Jürgen Habermas a trovare la via d'uscita nella teoria dell'agire comunicativo.

³⁰³ J. Habermas, *Intervista a Robert Maggiori*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 35.

³⁰⁴ J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, in Id., *DR²*, cit., pp. 223-232.

³⁰⁵ J. Habermas, *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., p. 317.

³⁰⁶ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1058.

³⁰⁷ J. Habermas, *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 10.

Capitolo primo

LA MODERNIZZAZIONE SOCIALE: ECONOMIA, POLITICA E DIRITTO

di Massimo Ampola

Il percorso di studio sulle condizioni necessarie alla genesi delle società moderne è da Habermas disegnato fin nello scenario dei processi di modernizzazione a partire dai processi sistemici dell'alto medioevo. Per identificare le componenti della logica di sviluppo sociale, dalle formazioni sociali tradizionali al "principio organizzativo" della società capitalistico-borghese, egli focalizza la sua attenzione sulla differenziazione del sistema economico dall'ordinamento del potere feudale, strutturato sulle funzioni del nuovo modo di produzione nella forma dello stato di diritto moderno (il primato della legge statuita).

È proprio l'analisi delle funzioni svolte dall'estensione delle merci e dalle trasformazioni dei rapporti sociali giuridicamente sanzionati dal diritto privato (in particolare lavorativi e familiari in senso patrimoniale) a spiegare come il modo di produrre sviluppatosi dal nucleo dell'impresa capitalistica sia stato in grado di "ordinare" i problemi sistemici delle società alto-medievali. Lo sviluppo della società borghese necessiterà, comunque, del complemento fondativo di un potere centrale (l'istituzionalizzazione giuridica, su base fiscale di un mercato economico depoliticizzato sul territorio e tra la popolazione).¹

In questa direzione Habermas incontra il quadro oggettuale della sociologia classica², sia nell'ambito della lezione marxiana che in quella weberiana,³ ma il suo processo di analisi dell'impresa capitalistica e dell'amministrazione statale si fonda sulla teorizzazione sistemica propria della sociologia neofunzionalista degli anni cinquanta del Novecento, piuttosto che sugli strumenti concettuali della teoria dell'azione. Se per Weber la modernizzazione sociale della società europea è guidata dall'idea della razionalità rispetto allo scopo dell'agire economico e dell'agire amministrativo, dal momento che l'impresa privata e l'amministrazione pubblica sono organizzate da imprenditori e funzionari, i quali calcolano razionalmente l'uso dei mezzi rispetto agli obiettivi e alle condizioni delle situazioni di azione, per Habermas la misurazione dell'incidenza degli orientamenti razionali dell'azione dei membri sulla razionalità dell'organizzazione non è sufficiente a cogliere la specificità del fenomeno burocratico.⁴ Non sono semplicemente valori, norme, processi di intesa a tessere socialmente le società moderne, ma anche l'architettura sistemica attraverso mercati e potere amministrativo: date le condizioni di appartenenza all'organiz-

¹ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 191.

² J. Habermas, *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit. p. 2.

³ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione in Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 246-247.

⁴ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 962.

zazione si sviluppano relazioni sociali svolte non solo tramite la condivisione di valori e norme veicolati da *media* linguistici, ma connesse tramite *media* non linguistici (denaro e potere) e regolate giuridicamente.⁵

La liberazione dell'agire da orientamenti particolari di valore produce, per Habermas, sia la generalizzazione dei motivi personali e dei valori culturali, sia la separazione fra gli orientamenti dell'agire volti all'intesa da quelli dell'agire volti al successo: nelle relazioni sociali, a partire da quella base tra *ego* e *alter*, si generano due meccanismi di sgravio – il denaro e il potere – che operano lo sganciamento dei sistemi dal mondo vitale.⁶

Gli elementi del mondo vitale sono neutralizzati nell'organizzazione giuridica politicamente statuita, agiscono, cioè, sugli individui solo con riserva dal momento che essi possono ricorrere a regolamenti formali non solo eccezionalmente ma anche in casi ordinari. Denaro e potere, attraverso l'istituzionalizzazione giuridica, si connettono tra loro come veicoli di integrazione sistemica nell'architettura di un mondo vitale socialmente integrato: «il codice giuridico non è soltanto con i medium del linguaggio ordinario, cioè con il medium attraverso cui scorrono le prestazioni d'intesa socio-integrative del mondo di vita. Esso può anche tradurre i messaggi che nascono dal mondo di vita rendendoli comprensibili ai codici speciali di un'amministrazione controllata dal potere e di un'economia controllata dal denaro. In questo senso il linguaggio del diritto – diversamente dalla comunicazione morale che si limita alla sfera del mondo di vita – può funzionare da trasformatore entro quella circolazione comunicativa che, attraverso tutto il corpo sociale, viene a instaurarsi tra sistema da un lato e mondo di vita dall'altro».⁷

Autonomizzazione significa che la costituzione sistemica dei nessi di azione non più integrati socialmente crea la separazione delle relazioni sociali dall'identità degli attori.⁸ Dalla lezione sulla modernità di Parsons (anche di Luhmann) Habermas prende la tesi che lo “sganciamento” di sistema e mondo vitale sia una condizione necessaria della transizione dalle società feudali alle società economiche moderne.⁹ Quest'ultime sono integrate non solo socialmente [*sozial*] cioè attraverso valori, norme e processi di intesa veicolati da *media* linguistici, ma anche sistemicamente [*systemisch*] tramite *media* non linguistici nei mercati (il denaro) e nell'amministrazione pubblica (il potere).¹⁰

La capacità di azione delle società tradizionali, in tutte le forme che le compongono, si concentra nell'organizzazione dello stato, mentre le società moderne rinunciano alla concentrazione delle funzioni guida nell'ambito di un'unica orga-

⁵ J. Habermas, *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, pp. 51-52.

⁶ J. Habermas, *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., p. 927.

⁷ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 101.

⁸ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 964.

⁹ *Ivi*, pp. 953-956.

¹⁰ J. Habermas, *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra fatti e norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 51-52.

nizzazione.¹¹ Le funzioni rilevanti, nella modernizzazione, si distribuiscono su diversi sistemi sociali di azione: «da un lato la differenziazione di un sistema economico controllato da un mercato e gli orientamenti del dominio politico, e, dall'altro, la costituzione di un apparato di stato economicamente improduttivo, che rimane dipendente, come stato fiscale, dal prodotto sociale conseguito non politicamente, e che, al contempo, rimane funzionalmente collegato a questo sistema economico. [...] La *teoria sistemica* chiarisce che, con l'economia capitalista e il dominio legale, subentra anche una specificazione delle funzioni di tutta la società, e questo significa un alto livello di differenziazione di tutto il sistema».¹²

È evidente che ognuno di questi sistemi differenziati opera con delle funzioni e delle logiche del tutto proprie moltiplicando gli ambiti e i confini organizzativi della società: «Ora le attività di diverse organizzazioni possono essere riunite per le stesse funzioni e le attività delle stesse organizzazioni possono essere riunite per funzioni diverse. In queste condizioni le organizzazioni sono istituzionalizzate come imprese e apparati».¹³ L'orientamento della teoria dell'organizzazione è rivolto agli elementi che favoriscono l'autoregolamentazione sistemica e al processo funzionale delle burocrazie che: «dalla prospettiva interna delle organizzazioni si configurano come crescente indipendenza rispetto alle componenti del mondo della vita risospinte nell'ambiente sistemico».¹⁴

Habermas sostiene che persino M. Weber (con la metafora della "macchina vivente") si allontana intuitivamente dal modello finalizzato in direzione di un sistema che si stabilizza in un ambiente contingente secondo una propria autonoma razionalità funzionalistica. Egli può così sostenere che c'è un'analogia interpretativa in Marx e Weber in relazione ai processi di modernizzazione intesi come differenziazioni/integrazioni funzionali tra i sottosistemi dell'economia capitalistica e i sottosistemi dello stato.¹⁵ Habermas, tuttavia, è assai attento ad evitare commistioni di codice nelle relazioni tra sistemi funzionali e mondo vitale, pur senza rinunciare all'approccio materialistico; si riferisce in particolare alla sociologia di P. Bourdieu e di Marx,¹⁶ sottolineando come la capacità di integrazione della società si alimenti attingendo al «potenziale delle possibilità di apprendimento e delle esperienze esplosive che sono immagazzinate nel *capitale culturale* – se posso rubare il termine all'amico Bourdieu. [...] Nel *Manifesto del partito comunista* si legge *tutto ciò che sta e permane, svapora; tutto ciò che è sacro, è violato, e gli uomini sono finalmente costretti a guardare ai reciproci rapporti con occhi prosaici*. La modernizzazione comprende appunto non solo mezzi di trasporto, economia e amministrazione, bensì anche rapporti di vita (*Lebensverhältnisse*) nella

¹¹ J. Habermas, *Seconda considerazione provvisoria: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 773.

¹² J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 93.

¹³ J. Habermas, *Seconda considerazione provvisoria: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 774.

¹⁴ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 964.

¹⁵ *Ivi*, pp. 953-990.

¹⁶ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 185.

loro totalità, forme di vita (*Lebensform*). E queste cambiano secondo un proprio ritmo, secondo una logica propria. Certo, sono le locomotive – il simbolo del progresso del XIX secolo – che una volta hanno rivoluzionato la coscienza quotidiana del tempo, allo stesso modo come i palazzi di vetro a componenti prefabbricati delle esposizioni industriali hanno rivoluzionato la percezione dello spazio dei nostri contemporanei stupefatti. Ma l’accelerazione della storia e la mobilitazione degli spazi hanno solo subito l’impulso del progresso tecnico – la razionalizzazione dei mondi di vita, caratterizzata secondo i ceti professionali della società borghese ai suoi inizi, si è compiuta seguendo binari propri – diciamo culturali». ¹⁷

Si afferma che l’“esternalizzazione” delle componenti del mondo vitale non può raggiungere la propria completezza dal momento che l’“organizzazione informale” (nelle condizioni dell’ambito giuridico) rimane il fondamento de l’“organizzazione formale” e, tuttavia, la “razionalizzazione simbolica” della vita quotidiana dissolve le tradizionali forme di vita che caratterizzavano la prima modernità: «La modernizzazione del mondo della vita non è certo determinato soltanto dalle strutture della razionalità in vista del fine, Durkheim e Mead ritenevano che i mondi della vita razionalizzati fossero modellati piuttosto da un rapporto divenuto riflessivo con tradizioni che hanno perduto la naturale spontaneità». ¹⁸ La società borghese istituzionalizza l’ambito della concorrenza permanente giuridicamente addomesticata (fra individui privati agenti in modo strategico) mentre gli organi statuali, secondo il diritto pubblico, forniscono il piano di ricostruzione del consenso in caso di conflitto. ¹⁹ Vero è che rimane l’asserzione di Durkheim, in relazione ai fondamenti del contratto ²⁰ che, in diritto privato, presuppone un vincolo tra i contraenti: «Dal fatto di un accordo che due parti stabiliscono nel rispettivo interesse e di spontanea volontà (condizioni di stipulazione del contratto) non consegue ancora assolutamente il carattere vincolante del loro contratto». ²¹ Il rapporto tra proprietari si articola, dunque, sulla base delle garanzie prodotte da un ordinamento di diritto privato fondato sulle persone giuridiche e garantito dal monopolio sanzionatorio dello stato. ²²

Per tutto il positivismo giuridico, dalle origini fino a Weber, la teoria del diritto ha sostenuto che la coercibilità, che accompagna automaticamente il soddisfacimento delle pretese di diritto, deve garantire l’ottemperanza degli accordi stipulati dai privati. In questo senso «la *legalità* della stipulazione di un contratto, di una relazione fra soggetti di diritto privato in generale, significa che possono essere avanzate pretese di diritto». ²³

¹⁷ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 91-92.

¹⁸ J. Habermas, *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., p. 2.

¹⁹ J. Habermas, *Seconda considerazione provvisoria: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 783.

²⁰ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 649.

²¹ *Ivi*, pp. 652-653.

²² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1025.

²³ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 652.

Il diritto moderno è coattivo e fondato sull'apparato statale di sanzione, ma Habermas ricorda come Durkheim evidenziasse che l'ottemperanza del diritto per i soggetti si fonda su un nocciolo morale, dal momento che il sistema giuridico è parte di un ordinamento politico con cui decadrebbe se quest'ultimo non potesse rivendicare legittimità.²⁴ Nella lezione di Habermas sia il momento della statuizione che il momento della fondazione appaiono centrali,²⁵ ma è l'aspetto della giuridificazione che attira la sua attenzione, ovvero la tendenza (tipica dei sistemi moderni) alla proliferazione del diritto scritto, sia mediante la normazione di stati di fatto precedentemente regolati in modo informale e consuetudinario, sia attraverso la coagulazione del diritto in costituzioni, trattati, etc.; egli indica chiaramente come primari gli aspetti di razionalizzazione del diritto (diritto privato) come funzioni regolative della relazione tra soggetti agenti in modo strategico e l'organizzazione del potere legale dello stato moderno (diritto pubblico).²⁶

Questo è un processo complesso e differenziato di adattamento del quadro giuridico all'economia capitalistica e al potere burocratico che ha necessitato della sistematizzazione delle tesi giuridiche, secondo criteri interni di concettualità analitica e di rigore deduttivo, da parte del sistema culturale di ordinamento e formazione giuridica: «le concezioni moderne del diritto, che sono sistematizzate in forma del diritto naturale razionale, attraverso la scienza giuridica universitaria, la formazione dei giuristi, la sfera pubblica del diritto specialisticamente orientata, etc. entrano nel sistema giuridico e nella organizzazione giuridica delle relazioni economiche e dell'amministrazione statale».²⁷

Il nostro autore sottolinea più volte il progresso costituito dalla prassi applicativa ed interpretativa delle leggi da parte di figure dotate di formazione giuridica (nel campo della giustizia) e della traduzione in regolamenti da parte di funzionari specializzati (nell'area pubblica) nonché della statuizione delle leggi in sede deliberativa;²⁸ dalle proprietà formali del diritto moderno, inoltre, derivano gli indicatori empirici (positività, legalismo, formalità) leggibili nella storia giuridica: «dalla globale sistematizzazione analitica delle massime giuridiche e dal rapporto professionale, connotato in senso tecnico-giuridico e dal rapporto professionale, con le norme giuridiche».²⁹ Egli insiste sulla razionalizzazione giuridica come una costante progressiva del processo storico di modernizzazione: «siffatta tendenza è già riscontrabile nelle facoltà giuridiche del tardo medioevo; essa si afferma appieno con il positivismo giuridico (e fu concettualizzata, ad esempio, da Kelsen)».³⁰

Va chiarito che il suo concetto di "razionalizzazione giuridica" non si applica tanto agli aspetti cognitivi relativi al principio di statuizione ed all'applicabilità

²⁴ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 656.

²⁵ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 252.

²⁶ J. Habermas, *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., p. 55.

²⁷ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 257.

²⁸ *Ivi*, p. 360.

²⁹ *Ivi*, p. 375.

³⁰ *Ivi*, pp. 360-361.

razionale rispetto allo scopo degli strumenti organizzativo-giuridici (l'interpretazione di Weber presente anche in Luhmann) quanto al tema pratico-morale che definisce il quadro della fondazione (giusnaturalismo): la retorica, il codice argomentativo delle norme sarebbero un processo elaborativo della legalità proprio dei valori pratico-morali;³¹ il quadro sistemico giuridico diviene, dunque, sempre più indispensabile quanto più si esauriscono le fonti morali che alimentano, con le motivazioni necessarie, il sistema regolamentato. In questo quadro la giustezza delle norme rappresenta il contesto dei dispositivi giuridici che consentono la mediazione tra razionalità cognitiva e razionalità normativa. La validità sociale delle norme di diritto positivo è confermata dai principi morali che producono e giustificano gli obblighi: ci troviamo di fronte a regole giuridiche come incarnazione di principi etici.³² Tra il diritto tradizionale e il diritto positivo de-sacralizzato, tutelato dal monopolio della forza statale, si afferma il ruolo di razionalizzazione delle strutture della coscienza morale: «quel momento della indisponibilità, che anche nel diritto moderno deve continuare a rappresentare un contrappeso alla strumentalizzazione politica del medium giuridico, deriva dall'intreccio strutturale di politica e diritto, da un lato, con la morale, dall'altro»;³³ il diritto moderno si esprime tramite concetti-struttura di coscienza morale "ponte" tra una sfera giuridica de-eticizzata ed esteriorizzata per un verso ed una morale de-istituzionalizzata ed interiorizzata per l'altro.³⁴

L'istituzionalizzazione giuridica del denaro e del potere si produce come struttura di quel mondo vitale socialmente integrato al quale si attribuisce il riconoscimento pubblico di media di regolazione e controllo che produce i suoi effetti nei processi di socializzazione della sfera privata: «il polarizzarsi del coordinamento delle azioni sul meccanismo dell'intesa fa emergere in misura sempre più limpida le strutture generali dell'agire orientato all'intendersi. In tal senso la generalizzazione dei valori è una condizione necessaria alla liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo».³⁵

La coscienza degli attori sociali è costretta a ridefinire l'atteggiamento verso le proprie tradizioni culturali e verso la "sacralità/naturalità" delle istituzioni esistenti; è costretta a ridefinire aspettative e identità personali in categorie astratte strutturate su prospettive di vita individualizzate: «definisco il punto cardine di un mondo della vita razionalizzato, su cui queste tendenze convergono radicalmente, con alcuni termini chiave: 1) revisione continua delle tradizioni fluidificate e 2) inversione di polarità degli ordinamenti che pretendono legittimità, sostituendo a essi procedure discorsive per la normazione e la fondazione delle norme; 3) agli individui socializzati rimane ora solo la possibilità di un rischioso controllo di sé tramite un'identità dell'io altamente astratta».³⁶

³¹ *Ivi*, pp. 375-376.

³² J. Habermas, *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in *Id.*, *KuK*, cit., pp. 155-156.

³³ J. Habermas, *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, in *Id.*, *TL*, cit., p. 59.

³⁴ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 784.

³⁵ *Ivi*, p. 786.

³⁶ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in *Id.*, *NR. KPS VII*, cit., p. 92.

La progressiva generalizzazione di motivi e di valori differenzia sempre di più l'agire da comportamenti concreti e tramandati; sebbene il rapporto tra integrazione sociale ed integrazione sistemica sia un'ipotesi empirica nel quadro della teoria della società: «il fatto che i media di regolazione e controllo devono essere ancorati istituzionalmente depone a favore di un primato degli ambiti di azione integrati socialmente rispetto ai nessi sistemici oggettivati».³⁷ In questo scenario le società moderne non utilizzano il patrimonio culturale disponibile consegnandosi a un incontrollato aumento di complessità.³⁸

La teorizzazione parsonsiana, inoltre, non ci soccorre nella comprensione dei fenomeni patologici generati nelle pieghe relazionali tra mondo vitale ed imperativi funzionali (ciò che Weber sintetizza come perdita di libertà individuale/sociale e di perdita senso culturale): «la teoria della modernità, che Parsons elabora in questo quadro, suggerisce una immagine complessivamente armonicistica, poiché non dispone dei mezzi per una spiegazione plausibile di modelli evolutivi patologici»;³⁹ né le successive impostazioni neofunzionaliste ci danno un quadro coerente dei limiti della colonizzazione del mondo vitale: «proprio i fenomeni di una razionalizzazione contraddittoria analizzati sulla linea da Marx a Weber hanno bisogno di un approccio teoretico che sia sufficientemente sensibile alla separazione analitica di integrazione sociale e integrazione sistemica».⁴⁰

Emerge con chiarezza la visione della propria opera come teoria postmarxista della società che, attraverso il potenziale argomentativo delle scienze sociali, vuole formulare asseriti sulla costituzione e sullo sviluppo della società moderna: «queste diagnosi restano controverse anche se sono motivate in modo abbastanza attendibile. Esse rendono soprattutto un servizio critico possono far svanire le reciproche prevenzioni di teorie affermative del progresso e di teorie negativiste della decadenza, di ideologie dell'imperfezione e di totalizzazione affrettate».⁴¹ Rimane indiscusso il rischio di razionalizzazioni "mancate" o "incomplete", mentre sfumano sullo sfondo le idee sulla "colonizzazione dei mondi vitali"; va, dunque, precisata e definita l'analisi delle condizioni a partire dalle quali è possibile definire una razionalizzazione sociale "selettiva" dei potenziali contenuti di una tradizione culturale: *a*) se tre sfere di valore culturali devono essere collegate ai relativi sistemi di azione in modo che sia garantita una completa produzione e una mediazione specializzata in base a istanze di validità, allora, se (almeno) uno degli aspetti costitutivi della tradizione culturale non è elaborato sistematicamente si verifica una razionalizzazione sociale selettiva; *b*) se un'ulteriore condizione necessaria a una completa razionalizzazione sociale riguarda il fatto che il potenziale cognitivo ela-

³⁷ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 964-965.

³⁸ *Ivi*, p. 1047

³⁹ J. Habermas, *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., p. 817.

⁴⁰ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 951.

⁴¹ J. Habermas, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. p. 149.

borato dalle culture degli esperti deve essere trasmesso alla prassi comunicativa quotidiana della popolazione generale, e, quindi, reso fecondo per l'insieme dei sistemi di azione, allora, se (almeno) una sfera di valore culturale è istituzionalizzata in misura insufficiente, vale a dire senza che si produca un effetto strutturante per la società complessiva si verifica una razionalizzazione sociale selettiva; c) se le sfere dei valori culturali devono essere istituzionalizzate in modo così equilibrato che gli ordinamenti vitali ad esse corrispondenti siano sufficientemente indipendenti per non essere sottoposti alla legalità propria di altri ordinamenti vitali eterogenei, allora se (almeno) una sfera di vita predomina a tal punto da sottomettere altri ordinamenti vitali a una forma di razionalità ad essi estranea, si verifica un ulteriore caso in cui si concretizza un modello selettivo di razionalizzazione sociale.⁴²

Ma quali sono, nell'architettura teorica di Habermas, tra le relazioni pragmatiche tra gli attori e il loro ambiente divenute accessibili con il disincantamento, quelle selezionate ed articolate in forme espressive generalizzate? Qual è lo sviluppo argomentativo della sua lettura dei processi di costituzione e mutamento delle società capitalistico-borghesi?

Egli rileva, anzitutto, il pieno sviluppo dei sistemi sociali dell'economia capitalistica di mercato e il potere razionale-legale dello stato nazionale, il cui rapporto complementare costituisce la forza motrice della modernizzazione della società europea del '700-'800, le cui conseguenze si allargano a tutti gli aspetti privati e pubblici del mondo vitale: la regolazione giuridica del denaro nella economia e del potere nelle istituzioni statali istituisce un nuovo principio di organizzazione sociale mediato dal diritto borghese. Da un lato, Habermas descrive il modo di capitalistico di produzione a partire dall'organizzazione delle imprese capitalistiche, dai rapporti economici tra il capitale e il lavoro salariato, dal diffondersi di un'etica professionale che trova conferma sia nella morale della riforma protestante sia nella fiducia nel mercato dell'economia politica, sottolineando le relazioni fra economia moderna e società nel complesso. A tal fine, egli mette in evidenza, in primo luogo, come il modo di produzione capitalistico non abbia origine per la volontà di un legislatore politico che attraverso strumenti giuridici costituisce un nuovo modo di produzione. L'organizzazione delle molte forme dell'agire economico è stata ceduta, per così dire dallo Stato al sistema decentrato delle relazioni di mercato; in ogni modo, l'amministrazione statale non controlla più la funzione di indirizzo sociale legata alla riproduzione delle condizioni materiali dei cittadini. Con il linguaggio funzionalista di Parsons, Habermas afferma che nelle società moderne si forma un sotto-sistema economico che si specializza in funzioni di adattamento. Dal punto di vista della storia delle idee, l'idea di una sfera di rapporti economici in termini di sistema sociale, che intrattiene relazioni di scambio traendo dall'ambiente molteplici risorse (*input*) e riversando nel mercato i propri *output* (beni e servizi) era stata concepita dalla teoria economica neoclassica. Il sistema economico è costituito, oltre dalle figure lavorative della società medioevale, da un

⁴² J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 342

sistema di imprese capitalistiche che entrano in rapporto all'esterno coi soggetti privati e l'amministrazione statale attraverso il *medium* del denaro: «mercati interni ed esterni esistono già in società tradizionali; ma solo con il capitalismo sorge un sistema economico che regola attraverso canali monetari sia le relazioni interne fra imprese sia lo scambio con gli ambienti non-economici, i bilanci privati e lo Stato». ⁴³

L'architettura capitalistica si forma con la riorganizzazione della produzione e dello scambio nelle organizzazioni di imprese capitalistiche, col diffondersi di un atteggiamento acquisitivo definito "spirito del capitalismo" legittimato dall'etica religiosa protestante e dall'etica laica borghese, dalla disciplina dei rapporti tra il capitale e il lavoro salariato. D'altra parte, egli definisce lo stato costituzionale borghese, esaminando il modello idealtipico di moderno stato amministratore fondato su di un potere razionale-legale, sviluppato da Weber; distinguendo, quindi, gli aspetti funzionali che lo stato moderno, in quanto apparato amministrativo, svolge come istituzione complementare del traffico autoregolantesi del mercato capitalistico. ⁴⁴ Malgrado gli effetti collaterali, la genesi di una efficiente e funzionale macchina amministrativa introduce nella formazione sociale moderna un grado di sostegno alla riproduzione economica maggiore di quello prodotto dall'istituzione feudale cetuale: «questo stato territoriale – monopolizzante la forza e dotato di una amministrazione differenziata, finanziata da imposte – si mostrò evidentemente in grado di soddisfare gli imperativi funzionali della modernizzazione sociale, e soprattutto economica meglio delle formazioni politiche di più vecchia origine». ⁴⁵

Una volta definito il concetto di amministrazione legale, Habermas si sofferma sul tipo di legittimazione culturale che viene richiesta dalle istituzioni del potere statale, attraverso l'analisi delle concezioni politiche liberale, elaborata da Locke, e repubblicana, nelle concezioni di Rousseau e, con alcuni distinguo da Kant; egli confronta i due modelli ispiratori degli ordinamenti costituzionali borghesi in relazione alla trasformazione della cittadinanza nello stato di diritto, con particolare attenzione al ruolo attribuito al processo formativo della volontà politica nel quadro delle relazioni tra stato e società, rilevando (oltre ai tratti di discontinuità tra le concezioni liberali e repubblicane) i punti comuni al moderno giusnaturalismo. Sostiene, infatti, che, se la tradizione politica liberale afferma la volontà di stabilire barriere al potere di intervento dello stato nelle sfere inviolabili delle libertà soggettive, con il repubblicanesimo sono valorizzate le procedure di autodeterminazione della volontà dei cittadini: l'una privilegia i diritti dell'uomo, l'altra la sovranità popolare. Le sue riflessioni si orientano, infine (brevemente) alla disamina della dottrina della divisione dei poteri costituzionali – legislativo, esecutivo e giudiziario – di matrice liberale; questa analisi a metà strada tra sociologia del diritto e filosofia della giustizia costituisce il quadro concettuale per analisi di tipo comparativo.

⁴³ J. Habermas, *Seconda considerazione provvisoria: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 774.

⁴⁴ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 25.

⁴⁵ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 121-122.

Ricerche storiche che Habermas peraltro non ha mai condotto, ma alle quale allude nel saggio *Storia ed evoluzione* (1976). In tal senso la teoria parziale sulle formazioni sociali moderne potrebbe fornire un illustre esempio della possibilità di applicare alla ricerca storica i concetti elaborati dalla teoria dell'evoluzione sociale. Egli si riferisce, in particolare, ai lavori del *Committee on Comparative Politics* (CCP) presieduti da L.W. Pye, il cui modello fu costruito per fini diagnostici riguardo alle condizioni di mutamento politico a cui sono soggetti i paesi in via di sviluppo nel loro processo di modernizzazione. Il quadro funzionalistico nel quale queste ricerche si collocano è marcato dalla nostra immagine delle democrazie di massa affermatesi nello stato sociale di tipo occidentale e permette di misurare lo sviluppo del sistema politico in relazione a tipici problemi di direzione e controllo e alle soluzioni funzionalmente equivalenti lungo la linea della razionalizzazione sociale.⁴⁶ La prospettiva funzionalistica riemerge periodicamente nell'opera di Habermas, ma l'orizzonte della teoria dell'evoluzione sociale non rende né i particolari della sua ricostruzione né le relazioni tra i fenomeni con cui egli spiega la modernizzazione sociale. In assenza di analisi comparative, la sua opera rimane situata su un piano d'analisi ambivalente, più attento, a volte, agli eventi storici, altre volte, ai concetti generali e astratti.

È il nuovo "principio di organizzazione" ad aprire un largo margine per lo sviluppo di concezioni normative che guidano l'accelerazione della storia delle rivoluzioni borghesi – le rivoluzioni americana e francese – la cui retrospettiva permette, da un lato, di introdurre l'autocomprensione dei costituenti, dall'altro, di confrontare, a grandi linee, l'interpretazione nota delle due rivoluzioni di H. Arendt con quella di Habermas.

Ma soltanto la disamina da parte del sociologo tedesco della filosofia hegeliana dello Stato permette di colmare, seppur in forma mediata e parziale, l'assenza nella sua opera di una compiuta analisi delle monarchie costituzionali dell'Ottocento. Egli, dapprima, ricostruisce il concetto hegeliano di società civile, poi, evidenzia un istituzionalismo forte che, pur proclamando il primato etico dello spirito del popolo, privilegia il volere del monarca e sottomette l'opinione pubblica alla ragion di stato. Nella dottrina politica di Hegel, e nel repubblicanesimo francese, la sovranità dello stato si incarna concretamente nell'idea di una nazione di popolo che Habermas colloca, nel contesto internazionale del sistema delle grandi potenze, il cui studio, peraltro, avrebbe meritato maggiore approfondimento. Egli, infatti, ha affrontato il tema delle relazioni tra gli stati nazio-

⁴⁶ «così le teorie dello sviluppo politico (com'è usuale nella sociologia politica) considerano lo Stato (con le istituzioni dell'amministrazione pubblica e della formazione della volontà politica) come un sistema che sta in relazioni di scambio con i suoi diversi ambienti, soprattutto con il sistema economico e con quello socioculturale. Ne risulta una serie di problemi generali. [...] il CCP distingue (prescindendo dalle varianti) cinque problemi di sviluppo dello Stato moderno: problemi di identità, di penetrazione, di legittimazione, di partecipazione e di redistribuzione. Normalmente essi vengono risolti con la costituzione delle nazioni, l'erezione di una moderna amministrazione, l'istituzione dei diritti fondamentali ed di un sistema giuridico formale, con la democrazia politica e l'instaurazione di un sistema di sicurezza sociale» [J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 199-200].

nali, da un lato, con l'esame dello scritto Kant sulla *Pace perpetua* (in cui si esprime il progetto cosmopolita di una confederazione permanente, i cui poteri di vincolare gli aderenti sono molto dubbi e la cui forza riposa principalmente nella fiducia della concezione della storia di Kant che il progresso umano proceda inevitabilmente verso il meglio). D'altro lato, confronta, questa concezione con la sezione terza dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel (in cui egli definisce le relazioni pacifiche e bellicose che regolano i rapporti tra stati ed esamina i concetti di spirito del mondo e di tribunale del mondo in una filosofia della storia che si appresta al passaggio verso sfera dello spirito assoluto).

In tale quadro si situa l'esame di due orientamenti dell'opinione politica dell'Ottocento: innanzitutto il diffondersi di identità collettive su base etica che definiscono in termini nazionalistici, a livello statale, l'appartenenza e la partecipazione dei cittadini alla comunità politica, quindi la genesi dell'altra forma storicamente significativa di identità collettiva (la coscienza di classe) diffusasi nel movimento operaio europeo fin dalla metà dell'800, in larga parte sotto l'influenza teorica del socialismo e del marxismo.

Queste due identità collettive ritornano nell'analisi della crisi della società capitalistico-borghese, ove, ripercorrendo gli assunti della teoria del valore di Marx, Habermas sostiene che le crisi dell'economia capitalistica, segnata dall'alternarsi congiunturale di periodi ciclici di recessione e di crescita, proprio in quanto i rapporti di produzione hanno assunto anche funzioni di integrazione sociale, si ripercuotono immediatamente sulla riproduzione del mondo vitale. Una volta che si è interrotto il processo di accumulazione della ricchezza, il contrasto di interessi fondato nel rapporto diseguale tra lavoro e capitale si manifesta immediatamente nella polarizzazione della società in due classi antagoniste, la lotta di classe, anche se la concentrazione dei capitali che si aprono al mercato mondiale e l'intervento dello stato nel mercato segna, nell'ultima parte dell'800, l'avvio di una crisi del capitalismo concorrenziale e liberale culminata nella prima metà del Novecento. A partire da questo mutamento di struttura, Habermas mette in luce i limiti di fondo della teoria marxiana della rivoluzione sociale, alla luce delle riflessioni sull'imperialismo che, da un lato, si assunse il compito di sostenere gli interessi del capitale nazionale conquistando zone strategiche di influenza militare ed economica, dall'altro, doveva soffocare la spinta rivoluzionaria della classe operaia recuperando un certo consenso tramite politiche di assistenza ed esternalizzando il conflitto nell'arena delle relazioni tra gli stati nazionali.

Capitolo secondo IL NOVECENTO

di Luca Corchia

Nelle pagine che seguono introduco alcune brevi considerazioni che “assestano il modello” su di un piano di interesse storiografico con il quale Habermas contestualizza la logica di sviluppo delle società occidentali contemporanee.

Egli indica, anzitutto, alcune “tendenze di lungo periodo” che hanno attraversato “da cima a fondo” il Novecento: lo sviluppo demografico, le ristrutturazioni nel mondo del lavoro e l’evoluzione del progresso tecnico-scientifico.¹ Questi temi sono trattati nel volume in modo sparso esaminando i mutamenti nell’organizzazione d’impresa, gli scenari energetici e ambientali, le sfide dello stato sociale, le influenze economiche sulla politica, l’ingegneria genetica, etc. Qui, invece, è rilevante solo la ricostruzione ideal-tipica delle “principali varianti storiche delle società post-liberali” seguendo la “dialettica” tra sottosistemi sociali e mondo vitale. Si tratta delle relazioni di scambio fra l’economia di mercato e l’amministrazione statale, da un lato, e le sfere di vita private e pubbliche, dall’altro. Un’interpretazione che, peraltro, non considera le inevitabili “deviazioni dal modello” dovute a “particolarità nazionali”.² Come vedremo, Habermas individua almeno tre modelli di organizzazione sociale, riconducibili a grandi linee agli ordinamenti politico-economici fascisti, comunisti e democratici. Quest’ultimi, ai quali egli dedica esclusivamente i propri studi, saranno esaminati nei prossimi capitoli, mentre nel presente sono raccolte le considerazioni sui regimi totalitari.

Sul piano storiografico, invece, la “fisionomia del secolo” prende forma dalle “cesure” dei grandi eventi; e le “cifre tonde” del calendario cristiano non coincidono più con i “nodi temporali” rappresentati dagli avvenimenti storici: il 1914, 1945 o 1989.³ Quando riflette sulla nostra epoca, la storiografia contemporanea concorda nel ritenere che al “lungo” XIX secolo (1789-1914) sia seguito un “breve” XX secolo (1917-1989) i cui paletti sono, da un lato, la “Grande Guerra”, dall’altro, il crollo dell’Unione sovietica, la fine dell’antagonismo tra le superpotenze e di quell’ordine mondiale regolato dalla cosiddetta “Guerra fredda”.

Gli Stati Uniti hanno fornito risposte migliori nelle competizioni economiche, politico-militari e culturali e tale esito ha spinto a indicare il ’900 come il “secolo americano”. Con questa espressione, anche Habermas, non intende semplicemente che soltanto gli Stati Uniti siano sopravvissuti quale unica superpotenza alla fine della guerra fredda. Dopo il 1989, sotto la guida egemonica degli

¹ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il secolo breve*, in Id., *PNK*, cit., pp. 6-10.

² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1060.

³ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il secolo breve*, in Id., *PNK*, cit., p. 5.

Stati Uniti si è affermato un “nuovo ordine mondiale” a cui si devono il nuovo assetto dell’Europa, del Sud-Est asiatico e del Pacifico dopo la sconfitta della Germania e del Giappone, come pure la trasformazione dell’Europa centro-orientale dopo il crollo dell’Unione Sovietica.⁴ Un equilibrio che oggi è messo in crisi dal terrorismo e dalle nuove potenze emergenti nello scenario mondiale. Un riassetto che Habermas non affronta. Emerge invece, l’interrogativo sul significato dell’11 settembre; in particolare, la domanda se l’attacco terroristico al centro del potere mondiale e gli scenari di guerra rappresentino degli eventi “senza precedenti” che cambiano in modo radicale l’esperienza della storia.

1. I regimi totalitari

I regimi fascisti e i regimi comunisti non suscitano un interesse particolare in Habermas, il cui programma di ricerca è l’analisi delle società europee *post* 1945. I riferimenti ai totalitarismi, infatti, si collocano nelle riflessioni sulla storia tedesca del XX secolo, sul passato nazista e sul confronto con la *DDR*, e solo incidentalmente riguardano la transizione dalle società liberali alle società democratiche, come se quei regimi fossero solo una parentesi nella storia. Dall’angolo visuale della teoria dell’evoluzione sociale si possono trovare, peraltro, alcuni stimolanti indicazioni quando Habermas ripercorre i temi della Scuola di Francoforte, sullo sfondo della difficile questione storiografica «se il fascismo presentava più accennate analogie con le società capitalistiche dell’Occidente o, in conseguenza della propria costituzione politica autoritaria, maggiori comunanze con lo stalinismo».⁵

1.1. Il fascismo

Con il termine “fascismo” Habermas si riferisce soprattutto ai regimi che storicamente presero il potere dapprima in Italia (1922) e poi in Germania (1933) come risposta alle tensioni che scuotevano le società tardo liberali “uscite a pezzi” dalla Grande Guerra. Il contesto in cui si collocano la crisi delle istituzioni politiche e l’emergere dei movimenti nazionalistici che influirono profondamente l’identità collettiva di questi “giovani stati” è segnato dall’ingresso sulla scena della storia contemporanea di nuovi attori collettivi, legittimati elettoralmente, che ridefiniscono il sistema della rappresentanza politica degli interessi organizzati nel quadro di un radicale processo di modernizzazione sociale.

⁴ J. Habermas, *Che cosa significa il crollo del monumento?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 10.

⁵ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1053.

Habermas ricorda la debolezza delle classi dirigenti borghesi in queste nazioni giunte all'unità "in ritardo", al prezzo di un "compromesso irrisolto" con forze tradizionaliste, ostili all'affermazione dei principi dello stato di diritto e della democrazia politica e "arroccate" in difesa di una stratificazione sociale gerarchica radicata su modelli preindustriali. In Italia, addirittura, l'abdicazione dalle istituzioni liberali avviene ad opera di una monarchia il cui potere il parlamentarismo borghese non era mai riuscito a egemonizzare, mentre in Germania il nazismo trova un terreno favorevole nella crisi della giovane e debole Repubblica di Weimar alle prese, in una grave recessione, con i debiti dalla guerra.

Nell'articolo *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza* (1996) Habermas rammenta che il tentativo di ripensare la sovranità statale in termini di "sovranità del popolo" ricorrendo a connotazioni quasi pre-politiche fu assai frequente laddove i processi di modernizzazione sociale e di democratizzazione politica subirono, per così dire, un ritardo rispetto alle vicende degli stati capitalistico-liberali.⁶ Nella Germania di Weimar, in particolare, una "miscela di intelligenza intellettuale e di autismo politico" produsse una "mentalità mandarina" nella borghesia colta, la quale, divenuta influente sul piano culturale ripiegò su posizioni "antimoderniste" e "anti-democratiche" delegando l'esercizio del proprio potere politico al giovane movimento fascista.⁷

Il regime fascista è stato uno dei possibili esiti della nascita delle società di massa e rimanda nella sua localizzazione alla fragilità delle istituzioni democratiche e all'arretratezza sociale che segnano la situazione tedesca e italiana di inizio secolo, fortemente scossa dai conflitti e alle prese con le difficoltà della ricostruzione. Sono simili sia il loro contesto socio-economico che la marginalità nel sistema delle potenze europee, in particolare la frustrazione delle mire coloniali. In entrambi gli stati, dalla fine della Grande Guerra, l'opinione pubblica è attraversata dal tema dell'orgoglio nazionale offeso che la propaganda di scrittori e storici, scienziati e intellettuali pone alla ribalta e che i regimi fascisti cercano di agitare con i mezzi militari e della diplomazia.⁸ Questi regimi costituirono un modello politico che si scontrò, sul piano internazionale, coi regimi comunisti e le democrazie di massa a stato sociale fino al punto in cui la "rottura di civiltà" voluta da Hitler, con la politica della guerra ideologicamente illimitata e i crimini di massa, portarono alla seconda guerra mondiale e a un terremoto mondiale.⁹

Queste riflessioni di Habermas si misurano con la memoria storica del XX secolo senza quasi mai varcare i confini europei; a volte si potrebbe pensare tedeschi. Non soltanto egli non affronta la discussione sulla Spagna falangista di Franco e il Portogallo di Salazar, ma rimangono estranee alla sua riflessione anche gli stati autoritari che nella seconda metà del secolo scorso si sono imposti

⁶ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in Id., *EdA*, cit., p. 149.

⁷ J. Habermas, *La sociologia nella Repubblica di Weimar*, in Id., *TUK*, cit., p. 200.

⁸ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., p. 119.

⁹ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 190.

nel Sud-America, il Cile e l'Argentina, o nell'America centrale. Egli si limita a esaminare l'affermazione degli stati fascisti europei della prima metà del secolo scorso, nella cui analisi continua a impiegare il modello teorico di Offe, considerando le relazioni tra i sistemi economici e politici e le sfere pubblica e privata.

Habermas definisce il concetto di regime totalitario, anzitutto, esaminando i mutamenti a cui sono soggetti gli stati tardo liberali sotto il profilo costituzionale, anche se sulla scorta degli studi di F. Neumann, ritiene che la dottrina giuridica fascista, pur avendo introdotto un "nuovo ordine istituzionale", rimane soggetta a un "decisionismo" del potere che attinge la sua forza da sorgenti pre-politiche.¹⁰

In Germania, la nomina di Hitler a cancelliere del Reich (30.1.1933) avvia un rapido esautoramento della Costituzione della Repubblica di Weimar, mai abrogata, in una successione di eventi che condussero alla genesi di uno stato autoritario: il "decreto per la protezione del popolo e dello Stato" (27.2.1933); l'attribuzione del potere legislativo al governo (24.3.1933); l'abolizione del Reichsrat (14.2.1934), l'unificazione delle cariche di cancelliere e di presidente del Reich (1.8.1934); la consacrazione mediante *referendum* popolare (19.8.1934) di Hitler a *Führer* – cancelliere del Terzo *Reich* e del popolo tedesco.

In Italia, il partito nazionale fascista, costituitosi nel novembre del 1921, assunse il potere in seguito alla marcia su Roma (28.10.1922), alle note irresolutezze della monarchia sabauda nel proclamare lo stato di assedio e disporre delle forze armate per disperdere le bande fasciste, alle dimissioni del gabinetto presieduto da L. Facta e alla nomina di Mussolini a capo di un governo di coalizione (27.10.1922) sostenuto dalla Confindustria e dagli agrari nell'infondata convinzione di poter riuscire a "normalizzare" il fascismo. La cosiddetta "rivoluzione fascista" – dopo la prima fase che C. Mortati definì "criptoliberalista" conclusasi con le violenze squadriste dell'aprile 1924 e l'uccisione del deputato socialista Matteotti (10.6.1924) rivendicata politicamente da Mussolini (3.1.1925) – si compie con l'approvazione delle "leggi fascistissime" tra il 1925 e il 1928 nell'impotenza dei partiti di opposizione presi dai dissidi interni e la sorda condotta della monarchia.

Lo stato fascista controlla la popolazione tenendo un livello alto e permanente di mobilitazione politica. La forza integrativa del fascismo non è però sufficiente a risolvere le crisi economiche cicliche del sistema capitalistico e a imbrigliare le crisi sociali scaturite dalle lotte di classe per la redistribuzione della ricchezza. Oltre alle funzioni di sostegno svolte dallo stato liberale, la politica di intervento statale si realizza attraverso la nazionalizzazione di importanti settori economici e una politica dello stato sociale¹¹ che assicura le basi materiali dell'ideologia della *Volksgemeinschaft*.¹² Anche se esternalizzando i costi del sistema economico nella sfera politico-culturale ottiene una legittimazione pubblica senza doversi accollare i costi di una seria politica assistenziale.¹³ L'istituzionalizzazione delle lotte ridi-

¹⁰ J. Habermas, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in Id., *KuK*, cit., pp. 31-32.

¹¹ J. Habermas, *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 489.

¹² J. Habermas, *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR*², cit., p. 126.

¹³ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 83.

istributive si compie perlopiù attraverso “un’integrazione coatta” che sostituisce alle libere rappresentanze sociali un “ordinamento corporativo” in cui prende forma una concezione sociale interclassista che media tra interessi contrastanti.

Alla luce di queste premesse, Habermas si chiede se l’intervento pubblico fascista nell’economia costituisca una rottura rispetto al sistema capitalistico, concludendo che, nonostante le ingerenze dell’amministrazione nella sfera economica, l’azione statale non ne modificò il principio organizzativo. Il compromesso sociale del regime fascista, infatti, mantiene uno squilibrio a favore degli interessi economici forti e realizza una difesa della piccola borghesia commerciale, agraria e impiegatizia che gravita intorno all’amministrazione statale. Questo era il blocco sociale di riferimento. Anche se il regime fu capace di trovare consenso tra gli strati del proletariato urbano e del mondo rurale agitando un “antimodernismo di pura facciata”.¹⁴ Tale opinione che Habermas condivide con M. Horkheimer, contrasta con la spiegazione del fascismo di F. Pollock fin dallo studio *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise* (1933), secondo cui con il regime nazista si sarebbe affermato un “ordine di capitalismo di Stato” nel quale la proprietà privata è apparente mentre la guida e il controllo del processo economico passa dal mercato alle burocrazie pianificatrici. Già le ricerche di F. Neumann, O. Kirchheimer e A.R. Gurland, anch’essi membri della Scuola di Francoforte a New York e collaboratori della *Zeitschrift*, avevano prodotto una frattura nell’interpretazione sul nazismo elaborata dalla teoria critica, cercando di dimostrare che lo stato autoritario costituisce solo l’involucro di un capitalismo monopolistico rimasto intatto, in cui «il meccanismo del mercato continua a funzionare come prima».¹⁵

Ripercorrendo le indagini francofortesi negli anni ’30-’40 sulle trasformazioni nella sfera privata, in particolare della famiglia piccolo-borghese, e all’affermarsi nella sfera pubblica, tramite i *mass media*, di una “cultura politica regressiva”, Habermas chiarisce il modello di scambio tra i sistemi economici e amministrativi, da un lato, e le sfere pubbliche e private, d’altro lato: «Il rapporto fra sistema di azione economico e amministrativo divide il modo in cui la società è integrata e a quali forme di razionalità è sottoposto il nesso di vita degli individui. Ma la susunzione degli individui socializzati sotto il modello dominante di controllo sociale e lo stesso processo di reificazione dovrebbero essere studiati in un altro luogo: nella famiglia, che in qualità di agenzia di socializzazione prepara gli adolescenti agli imperativi del sistema occupazionale, nella sfera pubblica politico-culturale in cui la cultura di massa attraverso i mass media produce disponibilità al consenso nei confronti delle istituzioni politiche. La teoria del capitalismo di stato può soltanto spiegare il *tipo* di integrazione sociale. La psicologia sociale analitica, che E. Fromm aveva connesso (nella tradizione dei freudiani di sinistra) con problematiche della teoria marxista della società, deve, invece, spiegare i processi attra-

¹⁴ J. Habermas, *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 493.

¹⁵ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1053-1054.

verso i quali la coscienza individuale è adattata alle esigenze funzionali di un sistema cresciuto con l'economia monopolistica e lo stato autoritario».¹⁶

Habermas affronta il tema dell'influenza dell'amministrazione statale nella sfera di vita privata precisando taluni aspetti dell'analisi del fascismo della prima teoria critica. Ma rispetto a quanto ci si aspetterebbe nella sua opera vi sono pochi riferimenti agli studi della Scuola di Francoforte sulle relazioni tra il regime nazista, la sfera familiare, in particolare quella dei ceti medi e operai, e lo sviluppo della cosiddetta "personalità autoritaria". Nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) egli riassume così l'ambito delle ricerche condotte dall'Istituto: «Essi elaborano una teoria del fascismo e della cultura di massa che analizza gli aspetti socio-psicologici di una deformazione che penetra negli ambiti più intimi della soggettività, investendo i fondamenti motivazionali della personalità e spiegare la riproduzione cultura dal punto di vista della reificazione».¹⁷ E, quindi, egli si limita a chiarire gli esiti degli *Studien über Autorität und Familie* (1936).¹⁸ Occorre sottolineare, inoltre, che questi sporadici e sommari riferimenti sono uno dei rari casi in cui Habermas si avvale come proprie fonti letterarie ai lavori della "prima teoria critica" pur apprezzati per il tentativo di instaurare una feconda collaborazione tra la filosofia sociale e le ricerche empiriche, o meglio, con le parole di Horkheimer, per il programma di una cooperazione tra specialisti di diverse discipline e di integrazione tra procedimenti teorico-progettuali ed empirici.

Riguardo alla riproduzione simbolica del mondo vitale, Habermas pone in evidenza, quindi, i tratti di un'ideologia nazionalistica su basi pre-politiche che segna in modo specifico la struttura della sfera pubblica nei regimi nazi-fascisti.

I fascismi abbassano la razionalità del comportamento e della coscienza sul piano politico al livello dell'"obbedienza al comando" di un ordine la cui conformità al diritto, secondo lo studioso tedesco, ha una "funzione di mascheramento del dominio esercitato sulla massa".¹⁹ Ciò avviene con gli strumenti della repressione ma anche con l'integrazione coatta esercitata dal partito unico il quale, attraverso le tante ramificazioni, organizza tutti gli aspetti della vita sociale, dall'alta cultura al tempo libero, dallo sport all'educazione pubblica. Nella ricostruzione di Habermas, la "sistemica propaganda di massa" del fascismo, al riparo da ogni libera espressione del dissenso, si dirige su contenuti culturali tradizionali che valorizzano, fermo restando il principio gerarchico, la triade famiglia, patria e Dio. Il punto di sintesi organizzativo è rappresentato dalla figura del "capo carismatico", prefigurato da Weber, che media tramite una "rappresentazione rituale delle idee guida" tipica della simbologia totalitaria²⁰ tra gli orientamenti di valore della tradizione e le istanze della modernizzazione: «Se la lotta

¹⁶ *Ivi*, p. 1054.

¹⁷ J. Habermas, *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 492.

¹⁸ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 1055.

¹⁹ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in *Id.*, *LPS*, cit., p. 111.

²⁰ J. Habermas, *Espressione simbolica del comportamento rituale*, in *Id.*, *DgW. KPS X*, cit., p. 40.

fra il carisma creativo e burocrazia che limita la libertà deve essere vinta contro un tratto *inarrestabile* della razionalizzazione, questo avverrà solo attraverso il modello organizzativo del *Führer mit machine*. Nella sfera economica ciò comporta il volontarismo di capi autoritari dell'economia, nella sfera politica una democrazia plebiscitaria con un capo e in entrambe le sfere una selezione ottimale dei capi. Mommsen riassume la posizione weberiana nella forma *soltanto apparentemente paradossale: il massimo di libertà attraverso il massimo di potere*.²¹

Nell'VIII lezione del *Discorso filosofico della modernità* (1985) Habermas ricorre alle riflessioni di G. Bataille su *La struttura psicologica del fascismo* (1933-34) indica l'origine da cui sono provenute nelle masse popolari e nelle *élites* intellettuali non solo "ondate di confusione" ma anche di "eccitamento affascinante": «In contrasto coi tentativi di spiegazione marxisti, egli rivolge la sua attenzione non alle cause economiche e socialstrutturali accessibili teoreticamente, bensì ai fenomeni, in particolare alle forme fenomeniche *socialpsicologiche* dei nuovi movimenti politici. Lo interessa la dipendenza di masse mobilitate plebiscitariamente da *figure carismatiche di capi*, il lato spettacolare (richiamato alla memoria dai film di Fest su Hitler) del *dominio fascista* – la venerazione culturale del capo come persona sacrale, il rituale di massa inscenato artisticamente, anche ciò che vi era di manifestamente violento, ipnotico, l'infrazione della legalità, la stessa rinuncia all'appartenenza democratica e della fraternità». ²²

Habermas condivide l'idea di Bataille, secondo il quale le radici del fascismo si troverebbero più a fondo dell'inconscio a cui hanno accesso la comprensione culturale e l'analisi materialistica di matrice marxista. La "sovranità" del Führer raccoglie l'eredità di quella "eterogeneità" che nelle società antiche assunse la sottomissione immediata e immotivabile al potere religioso e militare del carisma, assicurando una lealtà di massa sottratta alla pressione della legittimazione.²³ Tuttavia, se Bataille, almeno nei suoi primi scritti, individuava nel fascismo l'autenticità di una "attività violenta elementare" che affonda nella storia del genere umano, Habermas, al pari di Adorno e Horkheimer, ravvisa che nelle ritualizzate dimostrazioni di massa del fascismo si esprima, piuttosto, la manipolazione della "coscienza collettiva arcaica".²⁴ Il sentimento collettivo che unifica l'etica del regime trova alimento tanto negli eroismi avanguardisti dei pochi quanto nella devota sottomissione dei molti, assicurandosi conferme nel rinnovato interesse per i motivi fondativi del "popolo antico". Ma l'artificialità dei miti nazionali, trattati scientificamente e diffusi dalla propaganda di regime, può affermarsi perché l'identità nazionale è facilmente strumentalizzabile dalle *élites* politiche.

La coscienza nazionalista, inoltre, oscilla in maniera caratteristica tra un allargamento dell'inclusione e un rinnovamento della chiusura dei propri confini.

²¹ J. Habermas, *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., pp. 471-472.

²² J. Habermas, *Tra Erotismo ed economia generale. Bataille*, in Id., *PDM*, cit., p. 220.

²³ *Ivi*, pp. 222-223.

²⁴ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 94.

Nel modellare l'autoidentificazione del popolo intorno allo stereotipo etnico-culturale di una nazione di popolo i regimi fascisti, infatti, mobilitano politicamente la popolazione, al contempo, sradicandola dai vincoli sociali di ordine diverso. In tal senso «la società protomoderna finiva per essere geograficamente sia mobilitata sia smembrata».²⁵ Il fascismo si contraddistingue per il superamento delle appartenenze particolaristiche che si riproducevano nei legami delle comunità familiari, di villaggio, regionali o nelle solidarietà associative, a favore di una lealtà al regime che si manifesta nella “disponibilità a combattere e a sacrificarsi contro i nemici della patria”.²⁶ Espressione emblematica della rinnovata coscienza nazionale del “Nuovo Regno” è il culto nazista della morte officiato davanti ai monumenti celebrativi di valori militari. Idee e pratiche rituali analoghe si trovano anche nelle milizie della Repubblica sociale. Il nazionalismo nel fascismo funziona da meccanismo per espellere i nemici interni: gli oppositori politici (i socialisti, i comunisti, gli anarchici), le minoranze nazionali (i polacchi) ed etniche (gli ebrei, gli zingari), e i “diversi” (gli omosessuali), i “menomati” (gli invalidi, i malati mentali), ovvero tutti gli individui e i gruppi estranei alla natura del popolo e pericolosi per il bene comune.²⁷ L'idea di nazione si intreccia, infine, con la “volontà machiavellica” di autoaffermazione che aveva fin dall'inizio caratterizzato, nell'arena delle potenze mondiali, la condotta tra gli stati. In particolare, assume un significato esistenziale la celebrazione della guerra offensiva; il “cerchio sacro” in cui si afferma e conferma l'esistenza dello stato in quanto esistenza etnica – secondo la logica di rapporti esaltata dal giurista Carl Schmitt – e si manifesta l'“aberrante vitalità organica degli stati-nazione”: «l'universalità dello spirito assoluto, quel concetto cioè al quale lo Stato doveva venir emancipato, poté essere abbandonato come una *vuota scorza*. Ciò che allora rimane è lo stato nella sua pura esistenza: come violenza affermazione *per se* esso esiste nel rapporto di tensione fra *amico* e *nemico*».²⁸

1.2. Il comunismo

Nelle società europee il dibattito intorno al modello sovietico, e più in generale sulle esperienze del socialismo reale, è oramai un ricordo lontano che ha abbandonato l'arena dello scontro politico per approdare alla ricerca storica. Di quella accesa “lotta tra sistemi” nei testi di Habermas si trovano per lo più pochi riferimenti a sfondo biografico. Data la povertà del materiale a disposizione occorre precisare che il tentativo di articolare, a partire da queste riflessioni, un

²⁵ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., p. 124.

²⁶ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in Id., *EdA*, cit., p. 143.

²⁷ J. Habermas, *L'ora del sentimento nazionale*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 157-158.

²⁸ J. Habermas, *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR²*, cit., p. 126.

quadro esaustivo è destinato a rivelarsi assolutamente impraticabile e non corrispondente agli interessi di Habermas. Nei suoi scritti si possono ritrovare peraltro delle considerazioni sparse su quattro aspetti del comunismo sovietico: il modello istituzionale della concentrazione del potere nei *soviet* centrali e locali; la dottrina marxista ufficiale – il *Diamat* – egemonizzata dal partito comunista; il soffocamento dell'autonomia dei cittadini in ogni aspetto della sfera privata; la collettivizzazione forzata dell'economia ad opera della burocrazia pianificatrice.

La discussione sulle istituzioni politiche si è svolta, almeno per metà del secolo scorso, all'insegna del confronto tra le "due concezioni di democrazia". La "democrazia socialista" costruita sul modello dei *soviet* costituì storicamente una possibilità antagonista alla "democrazia liberale" fondata sulla competizione elettorale tra i partiti politici che rappresentano diversi interessi e valori di gruppi sociali e subculture all'interno di istituzioni che regolano giuridicamente il funzionamento delle istituzioni garantendo un libero e uguale diritto di partecipazione. Habermas ricorda che questo orizzonte è stato modificato dalla tragica consapevolezza storica dell'esperienza dell'Unione Sovietica, e dagli anni '70 coloro che impiegano il concetto di democrazia per descrivere le istituzioni sorte dalla Rivoluzione d'ottobre sono pochi e marginali all'interno delle dottrine politiche e nell'opinione pubblica. Dall'esame dei requisiti minimi degli ordinamenti democratici nelle società di massa, sistematicamente violati nel regime totalitario sovietico, negli stati satelliti e affini, risulta chiaro l'autoinganno (più o meno strategicamente rimosso) dell'autorappresentazione dei partiti comunisti che avevano assunto il modello dei *soviet* in nome degli interessi delle masse proletarie, negati dalle istituzioni borghesi a democrazia rappresentativa.²⁹

In assenza del diritto di libera associazione politica e di una competizione tra più partiti politici le elezioni si configuravano come una ratifica di tipo plebiscitario dei candidati prescelti dalla burocrazia, mentre la struttura del partito unico esprimeva la monoliticità di un sistema che, pur non escludendo molteplici organi costituzionali, alla "divisione dei poteri" opponeva la "concentrazione per penetrazione": il modello sovietico prevedeva che ogni organo fosse abilitato all'esercizio dei poteri costituzionali, con la prevalenza, in caso di conflitti di attribuzione o di merito, agli atti adottati dai livelli gerarchicamente superiori. Ciò significa che in ultima istanza il cosiddetto "centralismo democratico" si risolveva nel primato del comitato centrale del partito. Il nucleo istituzionale dei regimi comunisti era il "partito di stato", l'unico titolare della facoltà di determinare gli indirizzi politici che ordinano l'operato degli organi costituzionali. Anche le deliberazioni del parlamento, la formazione e l'operato del governo e del *presidium*, e l'interpretazione delle leggi e le sentenze da parte degli organi giudiziari, erano subordinate alle direttive provenienti dal comitato centrale del PCUS.³⁰

²⁹ J. Habermas, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in Id., *KuK*, cit., pp. 27-44.

³⁰ J. Habermas, *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e ai marxismi*, in Id., *DR*, cit., p. 28.

Questo assetto crollò al termine della “guerra civile mondiale” tra i due blocchi della Nato e del patto di Varsavia, ma già in alcuni paesi dell’ex europeo (Polonia, Ungheria, Cecoslovacchia) fu contestato con i tentativi repressi dall’Urss di realizzare un “socialismo dal volto umano”.³¹ Rimane con le particolarità nazionali a Cuba, in Cina e nel sud-est asiatico (Cambogia, Vietnam, Corea del Nord).

Il fondamento ideologico di tale ordinamento costituzionale è stato a lungo il *Diamat*, la cui “matrice leninista” permetteva di distinguere i paesi al di là della cosiddetta “cortina di ferro”, che si autointerpretavano come modelli di stato antagonisti al sistema capitalistico, da quei paesi ex-coloniali (Libia, Algeria, Egitto, etc.) che si richiamavano al socialismo solo come involucro di rivolte di tipo nazionalistico. Il *Diamat* fu l’analisi ortodossa del marxismo sovietico, alla luce dei cui principi, secondo Habermas, si comminò l’anatema di eresia e fu combattuta ogni forma di dissenso. Tra le “incresciose conseguenze” di tale visione del mondo egli sottolinea soprattutto l’“avanguardismo del partito comunista” nei confronti delle masse operaie e contadine.³² D’altra parte, fin dallo scritto giovanile *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e al marxismo* (1957) Habermas ravvisa che il *Diamat* fu una forma di materialismo teoreticamente sterile³³ e che si fraintenderebbe il funzionamento del regime comunista se lo interpretassimo solo con la “lettera congelata della sua autocomprensione filosofica”.³⁴ In una situazione storica politicamente segnata dalla repressione in Ungheria era evidente che quella “ideologia palinogenetica” avesse prodotto un gigantesco processo di concentrazione del potere in mano a un gruppo ristretto di *élites* e a scapito delle masse popolari, al punto che l’idea marxiana della “autogestione dei liberi produttori” appariva illusoria. In quel contesto politico, le asserzioni teoriche dovevano essere scelte a partire dalle necessità propagandistiche del regime riprodotte anche all’interno del partito nel quale era negato lo spazio per i discorsi scientifici e prevaleva l’opportunismo.³⁵ In un passo successivo, egli precisa che il “marxismo dogmatico” codificato da Stalin fu impermeabile a ogni critica, congelando perfino il dibattito interno al fronte comunista con l’esercizio *ad hoc* di pretese di potere garantite dal monopolio del suo dominio.³⁶

³¹ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1060.

³² J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 188-189.

³³ J. Habermas, *Il ruolo della filosofia nel marxismo*, in Id., *DR²*, cit., pp. 146-147.

³⁴ J. Habermas, *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e ai marxismi*, in Id., *DR²*, cit., p. 28.

³⁵ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., p. 69.

³⁶ J. Habermas, *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e ai marxismi*, in Id., *DR²*, cit., p. 99. In *Teoria dell’agire comunicativo* egli ribadisce che «gli sviluppi sovietici confermarono nel complesso la previsione weberiana di un acceleramento della burocratizzazione e la prassi stalinista fornì la sanguinosa conferma rivolta da Rosa Luxemburg alla teoria leniniana dell’organizzazione e ai suoi principi dell’oggettivismo della storia» [Id., *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 489].

A parte queste riflessioni occasionali Habermas non si è mai interessato alle ricostruzioni che la storiografia soprattutto marxista ha elaborato per spiegare il contesto in cui avvenne il “tradimento della rivoluzione” quali, ad esempio, il ritardo politico di un paese in cui l’assolutismo zarista non era stato seguita da una rivoluzione liberale, la necessità dell’autoritarismo per procedere a un’industrializzazione a tappe accelerate, data l’arretratezza delle forze produttive, l’accerchiamento esterno a cui fu soggetto il nuovo regime con un fatale inasprimento difensivo del “socialismo in un solo paese”. In *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi* (1971) egli si limita ad accennare all’idea di un “tradimento storico” dell’idea costitutiva del partito comunista nei rapporti con le masse popolari, con l’abbandono del sodalizio tra la critica dell’ideologia e la lotta politica. Sin da Lenin il partito comunista fu un’organizzazione che annullava lo spazio delle “comunicazioni libere dal dominio” ai fini di una lotta politica condotta a ogni prezzo.³⁷ Invece di ricercare il maggior grado di autonomia pubblica nei cittadini, il partito comunista, autonominandosi “custode della rivoluzione”, reprimeva ogni dissenso negando alle masse una trasparente conoscenza sui suoi processi decisionali. E nel saggio dedicato al problema su *Cosa significa socialismo oggi* (1990) Habermas prendeva posizione sul ricorrente tema dei punti di cesura nella troica Marx, Lenin e Stalin separando il pensiero marxiano e quell’ideologia “mostruosa” e “degenerata” codificata da Lenin e realizzata da Stalin che legittimò “una prassi chiaramente disumana – in un grandioso esperimento di vivisezione sull’uomo”: «Certamente sulla base della teoria marxiana non si può giustificare quel passaggio al marxismo sovietico che Lenin ha compiuto nella teoria e avviato nella prassi; ma quelle debolezze che abbiamo discusso nei punti da *a* ad *e*, rappresentano pur sempre le premesse (certo né necessarie né sufficienti) di un abuso, anzi di una *totale perversione* della sua intenzione originaria».³⁸

Al pari del fascismo il regime comunista “esternalizzò” le contraddizioni del sistema sul mondo vitale al prezzo di “patologie sociali” nella riproduzione culturale e nella socializzazione. Ma secondo Habermas nei regimi comunisti gli “squilibri sistemici” si tradussero in misura maggiore in una sottrazione di legittimità e di motivazione, determinando degli “stati estranianti potenzialmente mortali” per l’integrazione sociale.³⁹ Se il termine “reificazione” richiama l’immagine della “società totalmente amministrata”, spesso utilizzata per rappresentare sia lo stalinismo che i regimi fascisti e le democrazie di massa il giudizio di Habermas differisce in due punti dalla “prima teoria critica”: la valutazione delle società democratiche, come vedremo, è più articolata e benevola e l’intromissione del fascismo nella sfera privata è giudicata minore che nel comunismo.⁴⁰

³⁷ J. Habermas, *Sul rapporto tra politica e morale*, in *DR²*, cit., p. 128.

³⁸ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 189.

³⁹ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1063

⁴⁰ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 437.

Nella ricostruzione della vita quotidiana nelle società comuniste egli approva l'interpretazione del totalitarismo della Arendt secondo cui la sfera privata nel socialismo reale sarebbe duplicemente violata: da un lato, è impedita la partecipazione ai processi di formazione dell'opinione e della volontà pubblica, dall'altro, ogni individuo è forzatamente attratto nelle iniziative che il regime definisce in sede centrale: «lo *Stato panoptico* non si limita a controllare dall'alto una sfera pubblica burocraticamente prosciugata, ma cerca anche di minare dal basso i fondamenti privati di questa sfera medesima. Intromissioni amministrative e supervisione incessante disgregano la struttura comunicativa delle relazioni quotidiane in famiglie, scuole, comuni e quartieri. La distruzione di solidali rapporti di vita e il congelamento dell'iniziativa e dell'attività personale – in settori caratterizzati nello stesso tempo da eccesso di regolamentazione e da incertezza giuridica – procedono di pari passo con la disperazione violenta di gruppi, associazioni e reti, con l'indottrinamento e la cancellazione d'identità sociali, con il soffocamento della spontanea comunicazione pubblica. Così la razionalità comunicativa è *parallelamente* distrutta negli ambiti sia *pubblici* che *privati* dell'intesa. Quanto più nelle *sferes della vita privata* si congela la forza socializzante dell'*agire comunicativo* e si spegne la scintilla della libertà comunicativa, tanto più facilmente – scoprendosi isolati e reciprocamente estraniati – gli attori si lasceranno incolonnare, controllare e plebiscitariamente mobilitare in una *sfera pubblica* posta sotto sequestro».⁴¹

Il dominio del partito unico si è manifestato in modo particolare nei rapporti tra stato ed economia, con la marginalizzazione dell'iniziativa e della proprietà privata. Su questo piano Habermas introduce un secondo raffronto tra il fascismo e il comunismo. Se nella Germania nazista e nell'Italia fascista lo scambio tra i due sottosistemi sociali garantisce, nonostante la forte ingerenza statale sulle grandi aziende, la persistenza di rapporti capitalistici, il tratto fondamentale dell'Unione sovietica, almeno a partire dalla soppressione della Nuova politica economica (NEP) di Lenin, è la costituzione di un sistema collettivizzato e pianificato dall'amministrazione pubblica. Con l'avvento al potere di Stalin il regime comunista si pose l'obiettivo strategico, tramite lo strumento dei piani quinquennali, di perseguire una collettivizzazione forzata dei mezzi di produzione e un'industrializzazione accelerata delle attività economiche. La rivoluzione industriale sovietica si è compiuta tramite la divisione scientifica tra la forza-lavoro e la direzione, alimentandosi nell'ideologia emulativa dello "stachanovismo". In questa trasformazione di un paese agricolo e arretrato nella seconda potenza mondiale, l'amministrazione pubblica ha finito per assumere la forma del socialismo burocratico.⁴²

Alla lunga le tendenze alla "crisi di autoparalisi" della burocrazia politica sono state "esternalizzate" nel sistema economico sotto forma di fatali inefficienze. Sui fattori della crisi e sulle soluzioni compromissorie sperimentate in altri paesi tra un'economia di stato gestita centralmente e un'economia di imprese private co-

⁴¹ *Ivi*, pp. 437-438.

⁴² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 1061.

gestite dalle associazioni di lavoratori, Habermas non ha condotto delle indagini. E neppure sui tentativi di elaborare, dal punto di vista economico, una diversa “via al comunismo” – un tema, sino agli anni '70, caro alla sinistra comunista europea.

Un fenomeno recente molto interessante concerne la politica di apertura all'economia di mercato avviata d'autorità dal partito comunista nella Repubblica Popolare Cinese. Non solo per le conseguenze su scala mondiale dell'ingresso di un'economia così enorme. Si presenta, infatti, il problema di definire un sistema che, pur mantenendo una centralizzazione non-democratica sul piano politico, vede lo sviluppo di processi che, sotto l'aspetto socio-economico, non sono molto diversi da ciò che avvenne in alcuni paesi europei nella prima industrializzazione, riproponendo il problema di tradurre le opportunità che la crescita economica offre in termini di benessere sociale in libertà civili, partecipazione politica. Al riguardo sono rare le indicazioni che Habermas offre sulla politica economica cinese e sugli scenari per l'Europa nel contesto della globalizzazione.⁴³

2. La periodizzazione del XX secolo

La periodizzazione del secolo scorso si presta ad interpretazioni molteplici e differenti, a seconda del piano di analisi su cui si colloca l'antagonismo tra le grandi potenze: sul piano economico delle forze produttive, sul piano politico-militare dei sistemi di politica interna e estera, sul piano culturale delle legittimazioni. E. Hobsbawm, F. Furet e K. Hildebrand sono segnalati, da Habermas, rispettivamente come i maggiori sostenitori delle tre prospettive di ricerca.

Le prime due prospettive storiografiche, a partire dalle quali ricostruire ciò che è caratteristico della fisionomia del secolo passato, non presentano particolari difficoltà in quanto “spartiscono con chiarezza luci e ombre tra le forze in campo”. Da un lato, la sfida al capitalismo occidentale del comunismo sovietico (Hobsbawm); dall'altro la lotta del liberalismo occidentale contro il pericolo dei regimi totalitari (Furet). Queste due angolature mettono in evidenza aspetti noti alle ricerche storico-sociali: «Secondo la prima lettura, questo secolo ha visto con emozione la sfida lanciata al sistema mondiale capitalistico dal più grande esperimento mai tentato sugli esseri umani. L'industrializzazione forzata dell'Unione Sovietica – compiuta a prezzo di sacrifici brutali – la rende sì una superpotenza politica, senza però assicurarle una base economico-sociale che le consenta di fare fronte con successo, o anche solo di resistere, alla concorrenza del modello occidentale. Per la seconda lettura, invece, questo secolo assume i tratti foschi di un totalitarismo che, rompendo con il processo di civilizzazione iniziato dall'illuminismo, distrugge ogni speranza di poter addomesticare il potere dello stato e umanizzare i rapporti sociali. Il *totalitarismo bellicistico* delle nazioni in guerra infrange le barriere del *diritto internazionale* con la stessa *spietatezza* con cui, all'interno, il *ter-*

⁴³ J. Habermas, *China. Schmerzen der Gesellschaft*, in «Die Zeit», 10.5.2001.

rorismo dittatoriale dei partiti unici mette fuori gioco le garanzie costituzionali». ⁴⁴

Nel “conservatorismo nostalgico” così come nel “socialismo rivoluzionario”, quella “grande promessa di progresso illimitato” della civilizzazione illuminista nella capacità della tecnica e della scienza di liberare dalla privazione materiale e dall’ignoranza, è accostata, già a inizio secolo, alle tesi weberiane della “perdita di libertà” e della “perdita di senso”. Negli ultimi decenni, la “critica della modernità” rappresenta, secondo Habermas, la terza lettura del ’900 – quella “postfascista” –, secondo la quale «il nostro secolo è caduto vittima di una *crociata ideologica* tra partiti di peso diseguale ma dalla mentalità identica. Entrambi questi partiti sembrano impegnarsi in un duello ideologico tra programmi che si appellano a filosofie della storia antagonistiche. La forza fanatica di questi programmi sarebbe dovuta alla natura inizialmente religiosa di energie deviate poi su obiettivi secolarizzati». ⁴⁵ Questa prospettiva storica elaborata da C. Schmitt ed ora “pacificata” dal crollo dell’Unione sovietica è stata ripresa da E. Nolte e K. Hildebrand ne *L’epoca delle ideologie* (1985). Essa accomuna la filosofia della storia leninista con il tema della “rivoluzione mondiale” e le visioni wilsoniane dell’“universalismo utopico-democratico”, cioè gli ideali politici in nome dei quali sarebbe stata combattuta la “guerra civile mondiale” del XX secolo.

Habermas ritiene che, se guardato in retrospettiva, il secolo scorso appena passato “non ha lasciato un buon ricordo”. Le “diagnosi negativistiche catturate dall’orrore delle catastrofi” trovano una seria giustificazione negli «aspetti crudeli di un’epoca che *ha inventato* le camere a gas e la guerra totale, il genocidio di stato e i campi di sterminio, il lavaggio del cervello, le polizie di stato e il controllo *panoptico* di intere popolazioni. Questo secolo ha *prodotto* più vittime, più soldati caduti, più cittadini assassinati, civili uccisi e minoranze cacciate, più torturati, violentati, affamati e assiderati, più prigionieri politici e profughi, di quanto si sarebbe mai potuto, addietro, anche solo immaginare». ⁴⁶

D’altra parte, egli non vuole rinunciare “all’altra faccia di queste catastrofi”, ovvero alla “presa di coscienza della dimensione dell’orrore” – lo *shock* – che ha motivato le popolazioni coinvolte a trovare le energie per “capovolgimenti positivi”. Il tentativo di superare, attraverso la loro integrazione economica e politica, le condizioni che hanno determinato dei conflitti ultrasecolari rientra, certamente, tra le conseguenze positive degli orrori delle politiche di potenza nazionale. ⁴⁷

Da questa prospettiva Habermas individua il limite delle periodizzazioni proposte finora nell’incapacità di riconoscere che cosa siamo stati in grado di “imparare dalle catastrofi” sul terreno della civilizzazione dopo la fine della seconda guerra mondiale: «Posso spiegare come segue i miei dubbi sulle tre letture. La suddivisione che esse propongono del secolo breve assimila in *un unico segmento temporale* sia il periodo delle due guerre mondiali sia quello della

⁴⁴ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il secolo breve*, in Id., *PNK*, cit., p. 12.

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ *Ivi*, pp. 12-13.

⁴⁷ J. Habermas, *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 59-60.

guerra fredda. Si suggerisce il nesso – solo apparentemente omogeneo – di una guerra ininterrotta di settantacinque anni tra sistemi, regni e ideologie diverse. Senonché in questo modo si cancella proprio quell'evento che non soltanto divide *cronologicamente* il secolo, ma fa anche da spartiacque in termini economici, politici e soprattutto normativi: alludo alla *sconfitta del fascismo*. Certo la costellazione della guerra fredda farà presto dimenticare – oppure apparire come innaturale – il significato ideologico dell'alleanza tra potenze occidentali e Unione Sovietica contro il Reich tedesco. Eppure sia la vittoria sia la sconfitta del 1945 screditarono per sempre i miti che erano stati messi in campo – a partire dalla fine dell'Ottocento e su fronti culturali diversi – contro l'eredità del 1789. La vittoria degli Alleati pose immediatamente le premesse per lo sviluppo democratico di Germania federale, Giappone e Italia, e in un'epoca successiva – anche di Portogallo e Spagna. Quell'evento privò di qualsiasi legittimazione chi da allora non avesse reso omaggio (anche soltanto verbalmente, anche solo con riferimento alla lettera) allo spirito universalistico dell'illuminismo politico.⁴⁸

Con la sconfitta dei fascismi sono stati screditati quei miti collettivi di un immaginario “ritorno alle origini” che dalla fine dell'800 affermarono le ragioni particolari delle razze e dei capi-popolo contro i diritti universalistici del cittadino. Secondo Habermas, nei “paesi dove il fascismo ha rubato al nazionalismo gli ultimi scampoli di innocenza”, solo dopo il 1945 – l’“anno di svolta” –, si delineò un mutamento strutturale favorevole ai valori universalistici dello stato democratico di diritto.⁴⁹ L'affossamento del fascismo in Germania e in Italia, e più tardi in Spagna e in Portogallo, segnano per noi europei “una svolta verso il meglio” che ha visto affermarsi una maggiore democrazia politica e un'economia sociale più attenta al benessere collettivo.⁵⁰ Habermas riconosce che certamente questi progressi non hanno impedito la corsa agli armamenti, l'estensione della miseria e della guerra civile nel Sud del mondo, l'esistenza della repressione sovietica e la rottura dell'equilibrio ecologico. D'altra parte, egli si è quasi esclusivamente interessato di studiare le “società favorite” dell'Occidente europeo; società in cui l'estensione dei diritti civili, politici e sociali ha creato, senza dubbio, condizioni di vita migliori per una quantità crescente di popolazione che prima era esclusa.

3. L'11 Settembre

Sul finire del 2001 Habermas risponde alla domanda di G. Borradori se il recente attacco terroristico e gli scenari di guerra rappresentino degli “eventi senza precedenti” che modificano in modo radicale l'esperienza della nostra vita e dei rapporti con gli altri. Senza entrare qui nel merito delle sue riflessioni sul terrori-

⁴⁸ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il secolo breve*, in Id., *PNK*, cit., pp. 13-14.

⁴⁹ J. Habermas, *Intervista con Angelo Bolaffi*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 28.

⁵⁰ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l'éducation*», 3.2001.

smo internazionale e sul ruolo dell'Onu, della Nato e dell'Unione Europea ci preme anticipare che secondo lo studioso tedesco per una diagnosi di lungo periodo “non è così importante ciò che noi contemporanei proviamo sul momento”.

Non c'è dubbio che l'11 settembre abbia ridotto il senso di sicurezza sul quale le società occidentali credevano di poter contare con la fine della Guerra fredda. Egli rimarca, inoltre, ciò che attribuisce unicità a quel “primo evento storico mondiale”. Una platea di testimoni oculari incollati agli schermi delle televisioni del mondo ha visto una sorte di “apocalisse”: il crollo del *World Trade Center*, le fiamme sul Pentagono, la fuga del presidente Bush, l'evacuazione della Casa bianca e del Congresso, i timori per il quarto aereo e il *black out* delle comunicazioni e dei trasporti a New York. Gli spettatori che hanno assistito agli attacchi terroristici, sparsi in ogni angolo del pianeta sono entrati a contatto più di ogni altro spettatore nella storia: «Forse si può parlare dell'11 settembre come del *primo evento storico mondiale* in senso rigoroso: l'urto, l'esplosione, il lento crollo – tutto ciò che irrealmente non era più Hollywood, ma la spietata realtà, si è compiuto *letteralmente* davanti agli occhi del pubblico di tutto il mondo». ⁵¹ Tuttavia, solo la storiografia futura saprà valutarne l'importanza, discutendo se si tratta di una vera cesura nelle epoche storiche. Ciò che noi contemporanei possiamo fare è confrontare lo scenario internazionale di oggi con i grandi eventi della storia passata, in primo luogo le due guerre mondiali, aspettando che la “storia degli effetti” produca le sue conseguenze: «Se l'attacco terroristico dell'*11 settembre*, come pensano in molti, dovesse costituire una cesura nella storia mondiale, dovrebbe poter reggere il confronto con altri eventi che hanno segnato la storia del pianeta. A questo confronto si presterebbe, secondo me, non tanto Pearl Harbor, quanto semmai le conseguenze dell'agosto 1914. Con lo scoppio della Grande guerra si è conclusa, infatti, un'*epoca pacifica* e in un certo senso, si potrebbe dire a posteriori, innocente. È stato l'inizio di un'*era della guerra totale*, dell'oppressione totalitaria, della barbarie meccanizzata e dell'omicidio burocratico di massa. All'epoca molti dividevano qualcosa di simile a un presagio; ma solo nella realtà, *retrospettivamente*, saremo in grado di capire se il crollo delle cittadelle capitalistiche alla punta sud di Manhattan, così intimamente simbolico, rappresenti una cesura tanto più profonda, o se questa catastrofe non abbia che confermato, in forma drammatica e disumana la vulnerabilità, già da tempo nota, della nostra società complessa. Quando non si tratta proprio della rivoluzione francese – Kant ne aveva parlato quasi subito come di un *segno della storia*, che indicava una *tendenza morale del genere umano* – quando è in gioco *qualcosa di più ambiguo*, sono solo le ripercussioni e le conseguenze di un evento a decidere della sua portata storica. È possibile che un domani si potranno far risalire importanti sviluppi all'*11 settembre*. Ma oggi non sappiamo quale, tra i molti scenari in discussione, delinea davvero la strada verso il futuro». ⁵²

⁵¹ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore*, cit., p. 32.

⁵² *Ivi*, pp. 30-31.

PARTE PRIMA

GLI STATI DELL'EUROPA OCCIDENTALE DOPO IL '45

Lo studio delle formazioni sociali pre-moderne rappresenta un graduale avvicinamento all'oggetto specifico delle scienze sociali: la riproduzione delle condizioni di vita individuali all'interno di gruppi sociali sullo sfondo di tradizioni culturali e nel quadro di una struttura economica di tipo capitalistico regolata dall'amministrazione statale. Habermas presenta i mutamenti dei sistemi economico-amministrativi e del mondo vitale nelle società occidentali, anche se i suoi studi riguardano principalmente le trasformazioni che hanno modificato la fisionomia dell'Europa occidentale, soprattutto tedesca, dopo il '45. Dalla nostra sistematizzazione degli scritti sono emerse alcune fondamentali linee di ricerca particolari che concernono: 1. il capitalismo organizzato; 2. lo stato sociale; 3. lo stato democratico; 4. le lotte di riconoscimento culturale; 5. la cultura di massa.

1. Habermas indica, anzitutto, le caratteristiche che segnano il passaggio tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del secolo scorso al sistema che gli economisti hanno definito "capitalismo organizzato". Sul versante delle forze produttive si determina la concentrazione delle imprese e dei capitali – la "fine del capitalismo concorrenziale" – e si afferma l'organizzazione scientifica del lavoro mentre sul versante del sistema amministrativo si sperimentano delle politiche statali interventiste sia nella regolazione e nel controllo dei cicli economici che nella mediazione dei conflitti nei rapporti sociali – la "fine del capitalismo liberale".

2. La regolazione dello scambio tra economia e stato con la politica keynesiana, ha creato le condizioni strutturali favorevoli al "compromesso tra le classi sociali" generando nella maggioranza dei cittadini l'aspettativa di crescente benessere individuale e di una relativa giustizia distributiva tra le classi. Nelle economie miste lo stato influenza, attraverso prestazioni di controllo e di trasferimento, la produzione e la distribuzione avendo come obiettivi la crescita economica, la stabilità dei prezzi e la piena occupazione. Esso si accolla i "costi esternalizzati dall'economia privata" che ricadono su lavoratori, disoccupati, piccoli imprenditori, risparmiatori e pensionati. Tuttavia, la "selettività" dell'intervento, spesso limitato alle categorie sociali capaci di organizzazione e che esercitano delle forme di minaccia efficaci, lascia scoperte altre aree di tensione. Inoltre, i compiti "sostitutivi" del mercato e "compensativi" delle conseguenze disfunzionali dell'accumulazione capitalistica si accompagnano a una "rifederalizzazione" della società da parte di interessi organizzati e a una "complessificazione" delle funzioni di regolazione e controllo che determinano una "crisi di razionalità" nelle decisioni delle amministrazioni – un *deficit* di *output* – che Habermas denuncia dai primi anni '70. I processi di burocratizzazione minacciano a poco a poco sia la riproduzione della cultura che l'integrazione sociale e la socializzazione – la sfera privata e la sfera pubblica. La lettura di quest'indagine chiarisce perché il tentativo di rispondere ai problemi di oggi, secondo Habermas, debba conservare la "priori-

taria difesa dell'autonomia privata" contro le ingerenze eccessive della giuridificazione— una "cartina di tornasole" del riformismo. Rimandiamo a un altro scritto un esame puntuale delle sue riflessioni sull'eredità e prospettive del socialismo, sia dal punto di vista teorico che pratico-politico, e su come vadano bilanciate l'eguaglianza e la libertà affinché non tradisca i suoi "ideali emancipativi".

3. Nella tradizione occidentale la legittimazione dell'organizzazione sociale può essere considerata sotto i tre aspetti dello stato di diritto, dello stato sociale e della democrazia politica, ossia della tutela della libertà individuale, della prevenzione e assistenza sociale e del grado ragionevole di sovranità politica che non si limiti alla rappresentanza elettorale ma promuova la partecipazione diretta dei cittadini come preconditione per una volontà pubblica rispondente agli interessi generali. Dopo aver svolto alcune interessanti considerazioni sulla trasformazione dell'equilibrio dei poteri costituzionali, con la sempre maggiore importanza del governo sul parlamento, e indicato le principali "regole del gioco democratico" nelle società pluralistiche, Habermas definisce normativamente il concetto di "democrazia deliberativa". La ricostruzione delle condizioni per una sua "traduzione sociologica" riporta al centro dell'analisi della sfera pubblica con i problemi del privatismo civico di una popolazione spolitizzata e del procacciamento di lealtà di massa ricercato dal sistema partitocratico.

4. Lo sviluppo dello stato sociale e della democrazia politica hanno modificato la rappresentanza degli interessi nelle società capitalistiche avanzate, producendo altresì un mutamento nelle modalità e nell'intensità del conflitto di classe. Certo, rimangono tensioni sociali dovute al permanere di povertà e diseguaglianze tra ceti sociali e tra aree geografiche, ma queste non mettono in pericolo il sistema. Vi sono invece delle "lotte di riconoscimento" che riguardano la "grammatica di forme di vita". In tal senso Habermas esamina, anzitutto, le rivendicazioni del movimento femminista: le prime lotte per l'eguaglianza giuridica, la critica della "società patriarcale", l'affermazione della "differenza", la denuncia della scissione tra sfera privata e sfera pubblica, la ridefinizione delle politiche delle "pari opportunità" al fine di "materializzare" i diritti riconosciuti e l'ultima battaglia contro lo "stato sociale paternalistico" al fine di avere una propria "voce in capitolo". Egli affronta, in secondo luogo, le lotte delle minoranze etnico-culturali provenienti da paesi extracomunitari per il riconoscimento delle loro identità collettive e forme di vita. Le "società multiculturali" si trovano di fronte a una serie di scelte cruciali, quali la decisione se avviare politiche di integrazione di tipo "assimilatorio" che impongono la "disponibilità all'acculturazione" o politiche che richiedano solo una "socializzazione politica" e il dilemma se introdurre in ordinamenti costituzionali dall'impianto individualista dei diritti collettivi di tutela e/o promozione di determinate forme di vita. Habermas ravvisa che la dottrina dei diritti soggettivi, "correttamente intesa", non è "cieca" verso la salvaguardia delle differenze culturali a condizione che vi sia condivisione e pratica del "patriottismo costituzionale". Questo non richiede l'accordo sui valori in relazione ai quali ciascuna subcultura riproduce la propria identità ma solo «sulle procedure relative ad una legittima produzione giuridica, ad un legittimo esercizio del potere politico». Su tale modello

si inserisce, come surrogato della “solidarietà civica”, la “solidarietà tra estranei”. Rilevante, infine, il tema della “disobbedienza civile” come “mezzo estremo di moralizzazione” a disposizione dei gruppi discriminati per richiamare la maggioranza al rispetto dei principi costituzionali di legalità, libertà ed eguaglianza “negati”.

5. Il discorso sulla democrazia mette in luce il rilievo della cultura tramite cui si riproducono le motivazioni delle persone e i valori che legittimano le istituzioni. Habermas ritiene che la “colonizzazione del mondo vitale” da parte dell’economia e dello stato – la “monetarizzazione” e la “burocratizzazione” – determini non solo l’“anomia sociale” e vere e proprie “psicopatologie” ma anche la “rottura della tradizione culturale” nella sequela delle generazioni e nei territori locali. In questo contesto si sviluppano le riflessioni sui mezzi di comunicazione di massa e sulla scissione tra il sapere degli esperti – “musealizzato” – e il senso comune – “imbarbarito”.

Capitolo terzo

IL CAPITALISMO ORGANIZZATO

di Massimo Ampola

L'espressione "capitalismo organizzato", nell'accezione di Habermas, identifica due fenomeni riconducibili allo stadio avanzato del processo di accumulazione del capitale: la concentrazione delle imprese capitalistiche e il graduale interventismo dello stato. Due fenomeni che, nell'economia contemporanea, sono spesso spiegati come una trasformazione socio-economica necessaria a "salvare il sistema" dell'assetto capitalistico ottocentesco.¹ L'intervento statale svolge compiti di sostituzione nei vuoti di funzione del mercato e compiti di compensazione delle conseguenze disfunzionali che sanciscono la fine del capitalismo liberale e la nascita del capitalismo regolato dallo stato.² Se la dottrina economica ha introdotto, al riguardo, il termine "economia mista", si tratta pur sempre di un modello capitalistico in quanto l'accumulazione del capitale genera una concentrazione dei patrimoni nelle grandi corporazioni nazionali e multinazionali che, anche determinando la fine del capitalismo concorrenziale, continua ad assoggettare a una logica utilitaristica di mercificazione i mercati di beni, capitali e lavoro. Tanto più che il sistema rimane incolume finché le priorità sociali sono generate, prevalentemente, come delle conseguenze secondarie dell'aggregazione di strategie private, in assenza di governi centrali e locali che pianifichino politicamente la misura e la natura della produzione, dello scambio e della distribuzione di risorse, beni e servizi. Sul versante delle forze produttive, Habermas rivolge la riflessione sia alle possibilità strutturali aperte, per la razionalizzazione del sistema economico, dal potenziale cognitivo/strumentale della scienza tecnica e organizzativa (dal modello fordista fino alla fabbrica integrata) sia alle difficoltà in cui cade la teoria della rivoluzione di Marx nelle analisi sul conflitto tra capitale e lavoro. Nel ricostruire la "storia sistematica" del capitalismo contemporaneo, nei primi anni '70 egli attingeva al modello degli *Studies in the Development of Capitalism* di M. Dobb.³

1. La fine del capitalismo concorrenziale: la concentrazione del capitale

Il capitalismo concorrenziale è un sistema in cui l'equilibrio tra la domanda e l'offerta dei fattori della produzione e dei prodotti finiti si raggiunge nel mercato senza eccessivi vincoli che limitino la concorrenza tra i pari soggetti economici; per contro, il processo di concentrazione del capitale genera la formazione su scala

¹ J. Habermas, *Mutamenti nelle strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 177.

² J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 61.

³ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., p. 26.

nazionale e multinazionale di corporazioni, cartelli e *trust* tra grandi imprese che acquistano una posizione dominante. A dispetto della libera concorrenza questi soggetti tengono sotto controllo il livello dei prezzi e della produzione tramite delle strategie protezionistiche. L'architettura organizzativa dell'economia capitalistica classica è fondata sull'impresa, un'attività orientata al profitto, separata dall'amministrazione domestica, che con l'aiuto del calcolo del capitale (contabilità) orienta le decisioni sugli investimenti sulla base delle opportunità offerte dal mercato dei beni, del capitale e del lavoro, che impiega in modo efficiente una forza-lavoro formalmente libera e utilizza tecnicamente le conoscenze scientifiche per il perfezionamento degli impianti produttivi e dell'organizzazione aziendale.⁴ Con l'affermarsi delle imprese oligopolistiche (si fa riferimento alla crisi del 1875) il tessuto concorrenziale delle molte piccole aziende si ristrutturava in un mercato dominato da poche grandi organizzazioni economiche e finanziarie, che operano pressioni sui governi del territorio in un'azione strategica su scala mondiale e nelle quali il *management* deve assumere modelli politici di valutazione e di scelta.⁵ La separazione tra la proprietà e il controllo dei mezzi di produzione, in particolare nelle società per azioni, fa emergere una figura sociale come quella del dirigente, che sottrae una parte delle facoltà decisionali al quel capitalista proprietario il cui agire imprenditoriale aveva costituito, secondo Weber, lo "spirito del capitalismo".

Col termine "capitalismo manageriale" si indica un tipo di capitalismo dominato dalle grandi aziende con capitalisti senza funzioni e funzionari senza capitale ma, rispetto alle letture tendenti a mettere in risalto una discontinuità nella conduzione delle imprese (dal controllo padronale a quello manageriale) Habermas sottolinea come, nonostante i sostanziali cambiamenti nel tipo di legittimazione del comando e nei modi di reclutamento, in ultima analisi, il parametro della redditività aziendale non viene mai intaccato.⁶ La fine del capitalismo concorrenziale ridefinisce solo il meccanismo di equilibrio tra interessi pubblici e privati concorrenti in condizioni di uguaglianza: «il modello liberale, che in realtà era il modello di un'economia di piccoli produttori, aveva previsto soltanto dei rapporti di scambio orizzontali fra possessori di merci. Con la libera concorrenza e con prezzi liberamente fissati nessuno poteva conseguire un potere tale da permettergli di disporre degli altri. Però, contrariamente a queste previsioni, come conseguenza di una concorrenza imperfetta e di prezzi manovrati, il potere sociale si concentra ora in mano privata». ⁷ La tendenza alla concentrazione delle quote di mercato non è mai stata arrestata veramente dall'adozione di leggi *antitrust*, neppure negli Stati Uniti, un paese che costituisce ancora oggi il modello normativo per la garanzia della libera concorrenza: la trasformazione del

⁴ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 245.

⁵ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 37.

⁶ *Ivi*, p. 38.

⁷ J. Habermas, *Mutamenti nelle strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 174.

capitalismo concorrenziale in monopolistico e oligopolistico ridimensiona decisamente il principio regolatore del mercato nella propria definizione liberale.⁸

2. La fine del capitalismo liberale: l'interventismo statale

La spiegazione che Habermas offre delle crisi sistemiche del capitalismo liberale, nei termini della teoria delle fluttuazioni cicliche e della teoria del valore di Marx, fa emergere il nesso tra crisi economiche e crisi sociali: lo sviluppo dell'economia capitalistica produce, accanto a un aumento generale della ricchezza, anche degli "effetti disfunzionali non intenzionali", cioè non riconducibili a singoli orientamenti razionali di azione, che causano delle crisi prodotte in modo endogeno all'interno dei processi economici di accumulazione del capitale. La dinamica economica genera, infatti, un processo segnato da un'instabilità permanente che, a intervalli più o meno regolari, sfocia in un ciclo di crisi endemiche a loro volta generatrici di problemi che rimangono temporaneamente insoluti.⁹ Va ricordato, inoltre, che «finché la crescita economica è legata al meccanismo della valorizzazione del capitale in forma privata, il processo di accumulazione deve subire continuamente delle interruzioni».¹⁰ Lo sviluppo di fasi critiche di congiuntura, crisi e depressione con fasi alterne di ripresa e di crescita, le fluttuazioni cicliche, sono una costante del capitalismo borghese e per tale ragione, in questa epoca storica, esse acquistano l'oggettività delle catastrofi naturali. Di fatto, le crisi cicliche in relazione ai meccanismi di accumulazione e di valorizzazione del capitale non vengono approfondite, limitandosi Habermas a riepilogare i punti salienti della teoria del valore di Marx riguardo ai processi di concentrazione dei mezzi di produzione, di mutamento nella composizione organica del capitale tra fisso e variabile, di proletarizzazione dei piccoli produttori, di diminuzione dei consumi ed eccesso nella produzione, e soprattutto, di aggravamento della pauperizzazione della forza/lavoro: l'analisi del processo di accumulazione e di realizzazione del capitale e dei suoi problemi insoluti (tra i quali la caduta del saggio di profitto e la fine del capitalismo concorrenziale) così come risulta nella teoria di Marx, rimane corretta, come rimane del tutto ragionevole il collegamento instaurato tra i meccanismi economici e quelli sociali nel quadro della teoria della rivoluzione, introducendo come soggetto storico una classe sociale di proletari che, orientata da dottrine politiche socialiste, prende coscienza dei suoi interessi di classe in sé e per sé.

Le ipotesi che reggono questo processo teorico riguardano i versanti del capitale e del lavoro: da una parte, una delle conseguenze delle crisi di sovrapproduzione consiste nel sistematico fallimento delle industrie finanziariamente più de-

⁸ *Ivi*, p. 175.

⁹ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in *Id.*, *LSP*, cit., p. 30.

¹⁰ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionario delle società capitalistiche*, in *Id.*, *KuK*, cit., p. 62.

boli con la progressiva concentrazione dei capitali in poche imprese; la proletarianizzazione dei ceti medi, piccoli industriali, negozianti, titolari di rendite modeste, artigiani, coltivatori diretti, le cui attività soccombono nella concorrenza con le grandi imprese, determina un livellamento della stratificazione sociale in due classi: i ceti intermedi connotati, dapprima, come piccola borghesia mobile tra proletariato e borghesia, finiscono per precipitare nella classe proletaria; d'altra parte, rimanendo i soggetti economici vincolati a una concezione dei rapporti economico-sociali, che non ammette per i lavoratori un consumo diverso da quello della sussistenza di base, la soluzione per risolvere le crisi di sottoconsumo consiste nell'aumento esponenziale del consumo di lusso per le classi privilegiate. In assenza di una politica dei redditi, la domanda delle masse popolari è depressa e le condizioni dei lavoratori dipendenti non si aggravano soltanto dal punto di vista della retribuzione, ma anche rispetto a un rallentamento della domanda di forza-lavoro che allarga il bacino sociale dei disoccupati e dei sottoccupati (il cosiddetto esercito industriale di riserva). Nelle condizioni di miseria diffusa e crescente concentrazione della ricchezza, l'analisi marxiana del sistema capitalistico, elaborata come teoria del valore, viene ripresa per dimostrare l'inevitabilità degli squilibri che mettono in pericolo il sistema e a far assumere alla lotta di classe una portata politicamente rivoluzionaria.¹¹ Affinché la lotta di classe divenga una soluzione politicamente organizzabile non è sufficiente che il rapporto tra gruppi privilegiati e gruppi oppressi sia fondato "in sé", cioè oggettivamente nella struttura di sfruttamento dei rapporti sociali di produzione: solo se lo sfruttamento diviene soggettivamente cosciente nella classe sociale, esso è immediatamente inconciliabile con le legittimazioni del dominio.¹²

In questo senso, ci è ricordato che nello scritto giovanile *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto. Introduzione* (1843) Marx individua nella trasformazione delle condizioni di vita, generate dallo sviluppo capitalistico, la condizione per l'affermarsi di un movimento rivoluzionario: «Marx vuole seguire la guerra civile più o meno latente all'interno della società attuale fino al momento nel quale essa erompe in aperta rivoluzione».¹³ Oltre all'instabilità permanente di una trasformazione sociale accelerata, i problemi di controllo che ricorrono periodicamente creano il fondamento per una inattesa coscienza della crisi nella classe borghese e per le speranze rivoluzionarie delle classi subalterne: «fino ad allora nessuna formazione sociale aveva vissuto tanto nella paura e nell'attesa di un improvviso mutamento di sistema, sebbene l'idea del rivolgimento condensato nel tempo, ossia del salto rivoluzionario, contrasti singolarmente con la forma di movimento della crisi di sistema come crisi durevole».¹⁴

Una tale contraddizione nel processo di accumulazione del capitale deve creare le condizioni per un'azione organizzata del proletariato ben oltre le rivendicazioni

¹¹ *Ivi*, p. 62.

¹² *Ivi*, p. 61.

¹³ J. Habermas, *Gli hegeliani di sinistra, gli hegeliani di destra e Nietzsche*, in Id., *PDM*, cit., p. 62.

¹⁴ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., p. 30.

sindacali. D'altro canto, se le lotte dei movimenti trovano riconoscimento pubblico da parte delle istituzioni politiche, è assai probabile che le istanze rivoluzionarie siano riassorbite tramite la loro neutralizzazione in istanze rivendicative di tipo sindacale e assistenziale, mentre, se queste tensioni, invece, si scontrano con un potere politico poco mobile nella difesa dell'ordine pubblico interno, si producono forti crisi di integrazione sociale, nelle quali i lavoratori possono maturare una comune coscienza della loro forza sociale. In questa situazione è possibile che si realizzino le condizioni che Marx auspicava per saldare la prassi politica del partito comunista con la missione storica del proletariato: ai fini dell'azione rivoluzionaria di classe egli riteneva necessaria una condivisione di intenti, imposta dalla violenza del conflitto e forgiata dal conflitto continuato, in un contesto di sviluppo delle forze produttive che garantisse una reale alternativa sociale.

Habermas precisa con decisione come la validità della cosiddetta "profezia marxiana" sia stata smentita dal mutamento del quadro generale al cui interno l'analisi era stata condotta: la teoria marxiana non si è dimostrata erranea quanto piuttosto poco lungimirante nei confronti delle capacità adattive di un sistema economico che, rivedendo i propri principi liberali, poteva ancora attingere alle risorse garantite dall'interventismo statale. In tal senso, non è scientificamente corretto né affermare che la teoria marxiana si sia rivelata falsa nella previsione degli sviluppi del sistema capitalistico (in quanto essa non comprende nel quadro di riferimento una variabile fondamentale, l'attività dello stato) né derivare l'erroneità di una teoria commisurata sui canoni della classe operaia della metà dell'800 dalla situazione delle classi lavoratrici dei paesi a capitalismo avanzato.

Per quanto questo processo di mutamento sia iniziato con la crisi del 1875 e si sia affermata in forme diverse nei modelli sociali che hanno caratterizzato la storia del primo '900, Habermas esamina questa trasformazione di sistema nell'analisi delle società democratiche di massa in Europa e negli Stati Uniti dopo il '45. Solo in alcune pagine di *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) sono messe in luce le diverse strategie seguite, nella seconda metà dell'800, dai governi inglese e tedesco di fronte alle rivendicazioni di giustizia sociale e di partecipazione politica delle grandi masse. In entrambi i casi lo stato avvia programmi di assicurazione sociale che sollevano, in parte, le miserevoli condizioni di vita dei lavoratori, introducendo una limitazione al dominio del capitale sul lavoro diretta a mantenere in equilibrio il sistema capitalistico. L'avvio di una politica di sostegno pubblico alle imprese e alle masse popolari non è paragonabile, peraltro, alla programmazione economica e alle politiche sociali del secondo Novecento.¹⁵

È ben evidente come l'ordine dell'intervento pubblico assuma ampiezza tale da costituire, in termini di spese, una misura non immaginabile alcuni decenni prima, anche per l'estensione a nuovi ambiti di azione; accanto ai compiti tradizionali, cui lo stato aveva provveduto nell'era liberale, all'interno per mezzo della polizia e della giustizia, della politica fiscale e di bilancio, al-

¹⁵ J. Habermas, *Mutamenti nelle strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 173-174.

l'esterno con una politica estera fondata sulla forza militare e diplomatica, si assumono, ora, compiti regolativi, di programmazione e di assistenza.¹⁶ Ordinando tali compiti in un quadro di sistema sociale, oltre a conservare i presupposti del modo di produzione capitalistico, quali ad esempio l'ordinamento di diritto privato con le istituzioni della proprietà e delle obbligazioni, emergono altre due categorie d'attività statale che definiscono il capitalismo organizzato.

In primo luogo, l'interventismo statale, con gli strumenti della programmazione legislativa, implementata dai governi centrali e locali, regola la circolazione finanziaria e gli scambi economici. Lo stato si assume il compito di manipolare le condizioni marginali delle scelte del capitale privato imprenditoriale e finanziario allo scopo di sostenere la crescita economica (stabilità del valore del denaro, equilibrio della bilancia commerciale con l'estero, concessione di crediti, prezzi garantiti, sovvenzioni, prestiti, distribuzione secondaria dei redditi, commesse statali controllate in base a criteri di politica congiunturale, politica indiretta del mercato del lavoro) e, al contempo, di correggere il meccanismo di mercato dalle conseguenze disfunzionali che altrimenti ricadrebbero sui soggetti deboli (piccole imprese, risparmiatori, consumatori e i lavoratori dipendenti).¹⁷

In secondo luogo, lo stato sostituisce i privati ogni qualvolta crea, migliora e difende le condizioni della valorizzazione del capitale, cioè le possibilità di investimento. Questi interventi si estendono a una serie di importanti attività accessorie, quali il miglioramento delle posizioni di mercato internazionale, la domanda statale di beni d'uso improduttivi, i programmi di spesa pubblica che promuovono il progresso scientifico-tecnico, l'accrescimento della produttività del lavoro attraverso una qualificazione maggiore.¹⁸ Rispetto alla propria tradizionale sfera di intervento, lo stato opera per: «il rafforzamento della concorrenzialità nazionale, con l'organizzazione di blocchi economici sovranazionali, assicurando imperialisticamente la stratificazione internazionale, etc.; con il consumo statale improduttivo (industria degli armamenti e industria spaziale); dirigendo in chiave politico-strutturale il capitale in settori trascurati dal mercato autonomo; con il miglioramento dell'infrastruttura materiale (sistemi di traffico, sistema scolastico e sanitario, centri di vacanze sociali, programmazione urbana e regionale, costruzione di alloggi, etc.); con il miglioramento dell'infrastruttura immateriale (promozione generalizzata delle scienze, investimenti nella ricerca e nelle attività di sviluppo, reperimento di brevetti, etc.; aumentando la forza produttiva lavoro umano (sistema di educazione generale, sistema di istruzione professionale, programmi di qualificazione e di riqualificazione professionale, etc.); accollandosi costi secondari sociali e materiali della produzione privata (sussidi di disoccupazione, assistenza pubblica; deterioramento dell'ambiente)». ¹⁹ Si evidenzia il formarsi di un settore pubblico nella produzione di beni pubblici messi a disposizione dell'uso privato

¹⁶ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 57.

¹⁷ *Ivi*, p. 39.

¹⁸ J. Habermas, *Mutamenti nelle strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 177.

¹⁹ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 40.

sotto forma di infrastrutture materiali (come i trasporti) e immateriali (come l'istruzione). Lo stato accresce il valore d'uso dei singoli capitali: i beni d'uso collettivi servono all'aumento della produttività del lavoro che si esprime nella costante diminuzione dei prezzi del capitale e nell'aumento del saggio di plusvalore.²⁰

L'interventismo statale si allarga, infine, ai settori energetici e militari nella gestione diretta d'impresa a partecipazione statale che valutano i risultati soprattutto in ragione di strategie di politica interna o estera. A partire dalla distinzione tra privato e pubblico, Habermas riprende dalla letteratura anglosassone (M.D. Reagan, P.K. Crosser, S. Melman, J. Galbraith, etc.) il modello dei tre settori economici, adattabile con poche modifiche alla realtà europea: «La produzione economica privata si orienta in base al mercato: un settore è regolato come in passato dalla concorrenza, mentre l'altro è determinato dalle strategie di mercato di oligopoli, le quali tollerano un *competitive fringe*. Per contro, nel settore pubblico, in particolare in seguito alla produzione di armamenti e alla produzione spaziale, sono sorte grandi imprese che nelle loro scelte di investimenti possono operare in modo largamente indipendente dal mercato; si tratta di imprese direttamente controllate dallo stato, oppure di imprese private che vivono di commesse statali».²¹

L'integrazione e la parziale sostituzione del mercato con l'intervento statale comporta la fine del capitalismo liberale, ma se lo spazio di autonomia dei possessori privati di merci è amministrativamente ristretto, non si tratta di una pianificazione politica. In termini macroeconomici l'allocazione delle risorse, e la scelta di che cosa valorizzare economicamente nella società, continua a essere determinata spontaneamente, come conseguenza secondaria delle strategie di soggetti privati. Rimane l'assunto centrale del sistema capitalistico per cui gli interventi statali non devono intaccare la divisione del lavoro fra l'economia dipendente dal mercato e uno stato economicamente improduttivo.²²

3. La tecnologia come principale forza produttiva

Tra i processi di formazione delle strutture del modo moderno di produzione, centrato sull'impresa capitalistica e l'amministrazione statale, Habermas indica il quadro tecnologico della rivoluzione industriale: le riflessioni sul meccanismo di genesi di questa accelerazione della storia seguono, negli scritti degli anni '70, un'impostazione sostanzialmente ancora marxista: il sistema capitalistico apre un largo margine per il dispiegamento delle forze produttive tecniche, in ragione dei limiti naturali dello sfruttamento della forza/lavoro da parte del capitale.²³ In queste condizioni di pericolosa conflittualità sociale il capitale è teso ad introdurre in fabbrica le tecniche fornite da una scienza moderna contraddistinta dall'oggettiva-

²⁰ *Ivi*, p. 62.

²¹ *Ivi*, pp. 38-39.

²² J. Habermas, *Considerazione conclusiva*, in Id., *TKH*, cit., p. 1006.

²³ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 62-63.

zione metodica della natura, dalla matematica e dalla sperimentazione.²⁴ Le possibilità strutturali aperte per la razionalizzazione dell'agire dal potenziale cognitivo della scienza permettono un apprendimento del sapere tecnico/organizzativo, che si traduce in aumento delle forze produttive, un incremento, sia pure al prezzo di investimenti rischiosi e interrotto da crisi, che avvia nel secolo XIX la meccanizzazione della produzione. La sua tesi di fondo è ben sintetizzata: «con gli imperativi dell'autovalorizzazione del capitale, il modo di produzione mette in moto una riproduzione allargata legata al meccanismo dell'innovazione che accresce la produttività del lavoro. Non appena raggiunti i limiti dello sfruttamento fisico, ossia dell'accrescimento del plusvalore assoluto, l'accumulazione del capitale impone il dispiegamento delle forze produttive tecniche e lungo questa via anche il collegamento del sapere tecnicamente utilizzabile con dei processi di apprendimento riflessivi».²⁵

La discussione sulla genesi e dello sviluppo della rivoluzione industriale rappresenta una parte considerevole degli studi di storia economica, almeno quanto l'analisi delle sue conseguenze sulle società tradizionali costituisce il tema originario della sociologia. Questa prospettiva di ricerca sulla rivoluzione industriale è assunta da Habermas solo indirettamente attraverso alcune riflessioni sulla crescente interdipendenza tra la ricerca scientifica e le tecnologie di lavoro. In particolare, nel settore oligopolistico e nel settore pubblico nei quali predominano le industrie ad alta intensità di capitale, mentre nel settore concorrenziale si sarebbero percorse soprattutto delle strategie aziendali ad alta intensità di lavoro²⁶ (le nuove tecnologie e i nuovi metodi di organizzazione, riordinando scientificamente le mansioni lavorative, aumentano la produttività dell'impresa).²⁷

Negli scritti che compongono la raccolta *Tecnica e scienza come ideologia* (1969) Habermas esamina diversi aspetti del crescente collegamento tra la scienza, le tecniche e l'amministrazione nel quadro del capitalismo maturo²⁸, ma non menziona quasi mai la cosiddetta organizzazione scientifica del lavoro o il fordismo.²⁹ In questo contesto, egli si interessa, soprattutto, ai problemi connessi alla teoria marxiana del valore, dai punti di vista della valorizzazione della produzione e del conflitto tra capitale e lavoro: egli afferma che la tecnologia modifica il modo in cui si riproduce il plusvalore, in maniera tale che i limiti naturali all'aumento del plusvalore assoluto (a cui, ancora, era obbligato un capitalismo liberale con margini di azione ristretti ai tempi di lavoro e alle retribuzioni dei lavoratori) sono pressoché annullati. In alcuni settori strategicamente importanti per la politica estera e nei settori dell'istruzione e dei trasporti, lo stato organiz-

²⁴ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 191.

²⁵ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., pp. 26-27.

²⁶ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 39.

²⁷ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in Id., *PNK*, cit., p. 7.

²⁸ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., p. 33.

²⁹ J. Habermas, *Der Hilfsarbeiter wird angelernter Ingenieur. Die Entwicklung vom Fließband zum Prüfstand. – Berufsumschichtung durch die Technik*, in «*Handelsblatt*», 55, 14.5.1954, p. 4; Id., *Beamte müssen Phantasie haben. Gibt es ein Heilmittel gegen die Schwächen der Bürokratie? – Für eine Kontrolle von innen*, in «*Handelsblatt*», 25.7.1954.

zerà il progresso tecnico scientifico e farà ricadere sulla società delle tecnologie e delle professionalità che accrescono la valorizzazione del capitale: «con la ricerca industriale ad alto livello la scienza, la tecnica e la valorizzazione del capitale vengono a collegarsi insieme in un sistema. Nel frattempo, la ricerca industriale si collega con la ricerca sui compiti dello stato che favorisce in prima linea il progresso scientifico e tecnico nell'ambito militare. Da quell'ambito le informazioni rifluiscono nei settori della produzione civile».³⁰

D'altra parte, egli precisa il limite della teoria della rivoluzione di Marx nella teoria del valore in quanto, se ci si attiene alla strategia concettuale dogmatica, la tecnologia, e il lavoro riflessivo in genere, al pari della terra, sono considerati "lavoro improduttivo", e perciò viene trascurata la loro introduzione nel meccanismo di valorizzazione del capitale, tanto come possibilità di incremento di profitti da parte del capitalista privato, quanto come possibilità di intervento da parte dello stato: «il lavoro riflessivo non è produttivo nel senso della creazione diretta del plusvalore. Marx ha visto con molta precisione che anche quando la grandezza del capitale in funzione è data, la forza-lavoro, la scienza e la terra (per terra vanno intesi in economia tutti gli oggetti di lavoro presenti in natura senza l'intervento dell'uomo) incorporate in esso, ne costituiscono potenze elastiche, che gli consentono, entro certi limiti, un campo di azione indipendente dalla sua propria grandezza; ma egli ha potuto trattare la scienza, al pari della terra, come bene d'uso collettivo gratuito, senza essere costretto a tener conto del lavoro riflessivo speso nella sua produzione come di un fattore di produzione peculiare. Il capitale variabile che come reddito è speso per il lavoro riflessivo, indirettamente è impiegato in modo produttivo, poiché modifica sistematicamente le condizioni nelle quali dal lavoro produttivo può essere appropriato il plusvalore, e in tal modo contribuisce indirettamente alla produzione di una quantità maggiore di plusvalore. Questa riflessione mostra da una parte che i concetti fondamentali classici della teoria del valore sono insufficienti per l'analisi della politica scolastica, tecnologica e scientifica dello stato, e dall'altra che il problema se la nuova forma di produzione di plusvalore possa compensare la caduta tendenziale del saggio di profitto, ossia operare contro le crisi economiche, è un problema empirico».³¹

Va, peraltro, rammentato che nel saggio *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche* (1968) Habermas aveva, invece, sostenuto che l'affermarsi della tecnologia come principale forza produttiva ha sottratto alla teoria del valore di Marx almeno una delle condizioni di applicazione storica della teoria della rivoluzione: «non ha più senso calcolare gli importi di capitale investiti nella ricerca e nello sviluppo (*research and development*) sulla base del valore della forza-lavoro non qualificata, quando il progresso tecnico-scientifico istituzionalizzato è diventato il fondamento di una produzione indiretta di plus-valore, di fronte alla quale la fonte di plusvalore

³⁰ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 65.

³¹ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., pp. 63-64.

che Marx pretendeva esclusivamente in considerazione, cioè la forza/lavoro dei produttori diretti, ha un'importanza sempre minore. [...] se è vero che l'istituzionalizzazione del progresso tecnico-scientifico mette fundamentalmente in questione le teorie ortodosse della crisi, e se è vero che, attraverso l'organizzazione della scienza come prima forza produttiva, è creato effettivamente lo spazio in cui l'attività statale può assicurare in linea di principio la crescita economica e la fedeltà delle masse con una nuova redistribuzione».³²

L'incarico di commutare gli incrementi di valore delle innovazioni tecnologico-scientifiche in un progresso delle condizioni materiali è consentito dallo stato sociale, le cui politiche non si limitano soltanto alla redistribuzione della ricchezza tra le classi, ma abbracciano l'intero ventaglio dei servizi e delle prestazioni organizzative forniti dall'amministrazione statale: «tutte prestazioni che – a partire dalla politica per il lavoro e la gioventù per arrivare fino alla tutela ambientale e alla pianificazione urbanistica passando attraverso la politica sanitaria, familiare e scolastica – forniscono beni collettivi garantendo quelle condizioni-di-vita sociali, naturali e culturali che mettono al riparo l'urbanità [*Urbanität*]. Ossia lo spazio pubblico di una società incivilita. Molte infrastrutture della vita pubblica e privata cadrebbero in rovina nel momento in cui fossero abbandonate alla sola regolamentazione del mercato».³³

³² J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionario delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., pp. 65-67.

³³ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 54

Capitolo quarto

COMPITI E FUNZIONI DEL *WELFARE STATE*

di Massimo Ampola

Habermas definisce *Welfare state* quel complesso di funzioni che assumono “programmaticamente” il ruolo di salvaguardia delle crisi economico-sociali derivanti dalle strutture interne delle economie capitalistiche, sia in prevenzione delle interruzioni cicliche del processo di riproduzione capitalistica, sia per compensare i costi esterni di una produzione privata non più in grado di valutare complessivamente, in modo proprio, i problemi che essa stessa genera.¹ Il “sistema” stato-sociale interviene funzionalmente nella riproduzione dell’economia capitalistica, modificando le condizioni che escludono i lavoratori dal processo di distribuzione della ricchezza, correggendo il meccanismo di riproduzione dei rapporti sociali che tende a ridurre i salari al livello della reintegrazione della forza/lavoro, costringendo la massa dei lavoratori a consumi finalizzati esclusivamente alla sopravvivenza: i due grandi compiti dello stato interventista, sui quali si misura la capacità di un governo, divengono, dunque, la politica congiunturale, che assicura la crescita economica, e la politica sociale orientata sui bisogni collettivi, che influenza le scelte del sistema economico, accompagnata da operazioni correttive dirette a limitare le ineguaglianze. In questo senso, i diritti di ripartizione sociale realizzano anche gli indispensabili presupposti all’egualitario esercizio dei diritti privati di libertà e dei diritti politici di partecipazione: lo stato-sociale si dispiega nel quadro dello stato democratico di diritto, proseguendo una linea di giuridificazione che garantisce la libertà degli individui. Le crisi di legittimazione sono evitabili solo per un complesso statutale credibile nel presentarsi come garanzia che blocca gli effetti secondari disfunzionali del processo economico rendendoli innocui: da un lato, a posteriori con un sistema di sicurezza sociale, che deve limitare i rischi di fondo connessi con le posizioni deboli di mercato, dall’altro, preventivamente con un sistema di assicurazione delle condizioni di vita, che funziona soprattutto grazie alle opportunità egualitarie di partenza (ad esempio, l’istruzione scolastica e la formazione).²

A tutto questo si aggiungono i processi di concertazione con le parti sociali.

Il compromesso sociale, di matrice keynesiana, ruota per Habermas sull’intervento del governo e dell’amministrazione pubblica al fine di proteggere la crescita capitalistica, scongiurando eventuali crisi e promuovendo la posizioni delle imprese sul mercato, nel quadro, però, della salvaguardia dell’occupazione: «afinché possano generarsi benefici da redistribuire senza scoraggiare gli investitori

¹ Ho approfondito questi argomenti nel volume *Sicurezza sociale, giuridificazione e politica interna mondiale: due percorsi di J. Habermas*, Pisa, Edizioni PLUS – Pisa University Press, 2007.

² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1014.

privati».³ La condizione necessaria e sufficiente dello stato sociale risiede nella capacità di svolgere l'accomodamento che "svirilizza" l'antagonismo di classe, che permane nel sistema economico solo a una condizione: «che non si paralizzi la dinamica della crescita capitalistica tutelata dall'interventismo statale. Soltanto in tale qual caso è a disposizione una massa di risarcimenti che può essere distribuita in conflitti, ritualizzati secondo criteri tacitamente concertati».⁴ Una parte della ricchezza sociale prodotta è redistribuita alle classi lavoratrici, aumentando la loro capacità di consumo e diminuendo il loro potenziale conflittuale: l'azione congiunta delle politiche dello stato sociale e della rappresentanza sindacale degli interessi dei lavoratori modificherà a fondo i rapporti sociali di tipo capitalistico.

Va, inoltre, sottolineata, la sostituzione, almeno nei settori delle grandi imprese, del meccanismo della concorrenza con quello del compromesso tra organizzazioni cui lo stato ha delegato un potere legittimo di intervento nella politica dei redditi. A tale riguardo, egli utilizza l'espressione "salari politici" con cui Hilferdin si riferiva al sistema di compensazione concordato nelle trattative nazionali, che regola il livello delle retribuzioni dei lavoratori alle variazioni subite dal potere di acquisto della moneta – l'inflazione. La politica di adeguamento salariale, che riguarda soprattutto i settori economici ad alta intensità di capitali, attenua il conflitto tra associazioni dei lavori e controparti imprenditoriali.⁵ Ma, rispetto ai risultati dei partiti e dei sindacati i gruppi marginalizzati (politicamente non organizzati) rimangono scoperti dallo stato-sociale. Habermas indica, inoltre, alcune condizioni che determinerebbero il riemergere di conflitti sociali sul piano rivendicativo, se non proprio di veri conflitti di classe: una volta che le giustificazioni tradizionali per le diseguaglianze sociali sono venute meno, assieme al mondo che le avevano a lungo sorrette, una volta che la copertura ideologica borghese dello scambio tra equivalenti è stata smascherata, l'unica fonte di legittimazione di una società capitalistica a democrazia di massa, che mantiene una redistribuzione differenziata della ricchezza sociale e consente una limitata partecipazione al potere politico, è costituita dalle prestazioni del *Welfare state*. Finché gli individui sono risarciti dai *primary goods* dei consumi e dei servizi, di una stabile occupazione e di un adeguato tempo libero i conflitti sociali rimangono assopiti; ma se una crisi fiscale mette seriamente in dubbio tali protezioni alla perdita di legittimità delle istituzioni politiche può seguire il riaccendersi dei conflitti sociali.

In questo scenario l'efficacia delle prestazioni dell'amministrazione si misura con la complessità dei compiti che ad essa sono assegnati nelle società contemporanee rispetto ad altre forze sociali, che obbediscono a logiche proprie, recalcitranti a seguire le politiche programmate d'autorità.⁶ Un caso tipico è costituito dalla difficoltà di realizzare le condizioni necessarie al contenimento delle spirali infla-

³ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Roma, Edizioni Lavoro, 1998, p. 26.

⁴ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1015.

⁵ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 64.

⁶ *Ivi*, p. 52.

zionistiche, in primo luogo il livello dei prezzi; un altro problema concerne le politiche di bilancio strette nella forbice entrate e spese: se in tali difficoltà l'amministrazione non è in grado di assicurare le indispensabili prestazioni di politica economica e sociale si determina una crisi di razionalità: «sul versante di *output* lo stato interventista si scontra subito con i limiti delle sue capacità di direzione e controllo, giacché i sistemi funzionali e le grandi organizzazioni si sottraevano (essendo dotati di logica interna) alla presa dei suoi interventi diretti».⁷

Il riferimento centrale del pensiero di Habermas ha qui sullo sfondo la propria visione analitica della colonizzazione del mondo vitale: non è lo sganciamento delle logiche presiedono al funzionamento dei sottosistemi economici e amministrativi dal mondo vitale a determinare la reificazione della prassi comunicativa quotidiana, ma solo la penetrazione di forme di razionalità strategiche monetarie o di potere in altri ambiti di azione (la tradizione culturale, l'integrazione sociale e la socializzazione che restano dipendenti dai processi d'intesa).⁸ Nei suoi scritti non è esaminata la "monetarizzazione" ma la "giuridificazione dello stato-sociale" come fattore di riduzione dell'autonomia personale: gli interventi amministrativi e giudiziari, indirizzati a limitare le contingenze sociali e a promuovere le opportunità di un esercizio paritario delle libertà giuridiche, si manifestano come prescrizioni paternalistiche per una massa di utenti soggetta a una regolamentazione burocratica di aspetti importanti del mondo vitale; solo se il cliente dello stato-sociale potesse partecipare alle procedure decisionali in modo sufficientemente informato si determinerebbe un'adeguata gestione nella realizzazione del diritto.

1. La politica economica keynesiana

Negli anni dal 1950 al 1975, in Europa e negli altri paesi dell'*Ocse*, la diffusione dello stato sociale ha compensato in larga misura le conseguenze socialmente indesiderabili di un'economia altamente produttiva; ciò è particolarmente vero per i paesi europei nei quali un forte partito comunista forniva un modello antagonista ispirato all'ideale di democrazia sociale, alla quale risponde il programma di intervento che Habermas riassume così: «da un lato una comprensione considerevole dei rischi e dei carichi legati al lavoro dipendente, dall'altro un certo disciplinamento della crescita capitalistica, che viene parimenti tutelata».⁹ Il capitalismo non soltanto non ha impedito, ma addirittura facilitato la promessa repubblicana di inclusione di tutti i cittadini nella sfera sociale dei diritti reali: «nelle democrazie prospere e pacifiche dell'Europa occidentale, e su scala minore anche negli Stati Uniti e in alcuni altri paesi, vediamo nascere economie miste che permettono l'ulteriore sviluppo dei diritti dei cittadini e, per la prima volta,

⁷ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 395.

⁸ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 990.

⁹ J. Habermas, *Intervista a Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 95.

una effettiva realizzazione dei diritti sociali fondamentali. [...] i governi dei paesi *Ocse*, che durante questi due decenni produssero i tre quarti del prodotto mondiale e i quattro quinti del commercio di prodotti industriali, avevano già fatto bastevolmente tesoro delle esperienze catastrofiche subite tra le due guerre mondiali per decidere sia di seguire una politica economica intelligente, rispettosa della stabilità interna, sia di creare e perfezionare, approfittando dei relativamente alti tassi di crescita, estesi sistemi di protezione sociale. Così nella figura della democrazia di massa rappresentata dallo stato-sociale, la forma economica altamente produttiva del capitalismo venne per la prima volta imbrigliata socialmente [*sozial gebändigt*] e più o meno felicemente armonizzata con l'autocomprensione normativa degli stati democratici costituzionali».¹⁰

Con le politiche dello stato sociale, i cittadini si vedono riconosciuti i diritti di libertà sui quali si costituisce la sfera della loro autonomia privata ma anche i diritti sociali che rendono effettivamente esercitabile la libertà individuale; non solo una prospettiva di redistribuzione della ricchezza necessaria a raggiungere condizioni di vita materiali dignitose, cioè un problema di giustizia sociale: «l'equiparazione giuridica garantita dallo stato democratico costituzionale significa infatti che tutti devono anche avere le stesse opportunità di fare uso dei loro diritti».¹¹

I cittadini di una democrazia politica possono fare uso della loro autonomia pubblica solo grazie a un'autonomia privata, che assicura una condizione di sufficiente indipendenza. Dalla denuncia di questa contraddizione interna al paradigma liberale trova alimento il paradigma dello stato-sociale: «il paradigma liberale si affida a una società mercantile istituzionalizzata dal diritto privato, soprattutto tramite diritti di proprietà e libertà di contratto, e abbandona questa società agli effetti spontanei dei meccanismi di mercato. La società del diritto privato è ritagliata sull'autonomia di soggetti giuridici che perseguono, più o meno razionalmente, i loro piani di vita nel ruolo di utenti del mercato. A ciò si ricollega l'aspettativa normativa che la giustizia sociale possa essere prodotta a partire dalla concezione di questo *status* giuridico negativo (dunque, solo circoscrivendo sfere individuali di libertà). Il paradigma dello stato sociale è nato da una sacrosanta critica avanzata contro questa supposizione. L'obiezione è evidente: se ciò che può garantire giustizia sociale consiste nella possibilità giuridica di possedere e comprare, allora dovrà anche sussistere eguaglianza in questa possibilità giuridica. Senonché, una crescente asimmetria nelle posizioni economiche di potere, nei valori di capitale e nelle situazioni sociali di vita ha di fatto sempre più profondamente distrutto i presupposti fattuali per le pari opportunità di utilizzo di competenze giuridiche egualmente distribuite. Affinché la sostanza normativa della eguaglianza giuridica non degenerasse nel suo contrario, si è dovuto per un verso specificare contenutisticamente le già esistenti norme di diritto privato, e per l'altro verso introdurre diritti fondamentali sociali che fondassero rivendicazioni attinenti a una più giusta distribuzione della ricchezza socialmente

¹⁰ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in Id., *PNK*, cit., pp. 16-17.

¹¹ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 104.

prodotta sia a una più efficace tutela di fronte ai rischi socialmente prodotti».¹²

Il presupposto per la coesistenza tra capitalismo e comunità sociale (l'intervento statale) può prospettarsi come efficace, tuttavia, se vi sono le condizioni internazionali affinché la politica degli stati nazionali possa influenzare la domanda e l'offerta nell'economia del paese; secondo Habermas il modello di riferimento è quello di M. Keynes: una strategia d'intervento regolata dalla concertazione tra le parti sociali (i sindacati e le associazioni di categoria) e il governo sulla politica monetaria, la finanza pubblica, la politica dei redditi, e sull'indirizzo politico generale: «nell'era della politica economica keynesiana, per esempio, la crescita economica dipendeva da fattori che favorivano non soltanto l'autovalorizzazione del capitale ma anche la popolazione nel suo insieme. Essa dipendeva tra l'altro dall'espansione dei consumi di massa (sotto la spinta di liberi sindacati) dalla crescita di forze tecnologico-produttive riducenti il tempo di lavoro (grazie a una indipendente ricerca di base) dalla qualificazione delle forze lavorative nel quadro di un sistema scolastico in espansione (sistema che migliorava il livello culturale della popolazione) e così via. In ogni caso, nel quadro delle economie nazionali si erano ricavati spazi autonomi di distribuzione che potevano essere utilizzati, sia in termini di politica sindacale sia (da parte dello stato) sul piano di una politica di interventi socio-strutturali, al fine di soddisfare le aspirazioni di una popolazione esigente e intelligente».¹³

In connessione con la realizzazione di migliori condizioni di vita, ma differenziate per professioni, l'occupazione perde i tratti proletari patogeni: questa trasformazione è un portato storico delle rivendicazioni dei sindacati e dei partiti riformisti a favore dei diritti di ripartizione sociale per i lavoratori, una volta ottenuti i diritti di associazione legalmente indispensabili alla trattativa. Attraverso il riconoscimento della rappresentanza il conflitto tra capitale e lavoro è incanalato entro argini istituzionali della contrattazione collettiva: «cominciano con la conquista del diritto di coalizione e, passando attraverso i miglioramenti della legislazione relativa ai contratti di lavoro collettivi, al diritto del lavoro e al diritto sociale, giungono fino alla politica scolastica, alla politica del traffico e quella sanitaria. Gli inizi delle spese statali oggi classificate sotto la rubrica delle *social expenses* e della *social consumption* si possono in gran parte ricondurre a rivendicazioni, ispirate al valore d'uso e affermate politicamente, della classe operaia organizzata».¹⁴ In tale quadro, anche i fenomeni di alienazione perdono peso nelle rivendicazioni sindacali a favore di aumenti salariali: «gli oneri risultanti dal carattere del lavoro eterodeterminato sono resi tollerabili quanto meno soggettivamente, se non mediante l'umanizzazione del posto di lavoro, comunque mediante l'offerta di risarcimenti monetari e di sicurezze garantite giuridicamente».¹⁵

¹² J. Habermas, *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 250.

¹³ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 134-135.

¹⁴ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 61.

¹⁵ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1014.

Le politiche dei redditi, oltre alle politiche di assistenza volte al mantenimento o al ripristino delle condizioni di vita dignitose si accompagnano a una nuova disciplina delle relazioni industriali; la disciplina del mercato di lavoro e delle rappresentanze sindacali mostra, inoltre, come una sfera di azione, dapprima sottoposta all'illimitato potere di organizzazione sociale dei proprietari privati dei mezzi di produzione sia stata gradualmente assoggettata alla regolamentazione giuridica da parte dello stato; ed ancora, la parziale trasformazione dei rapporti di produzione nel capitalismo organizzato è qualificata da un compromesso di classe che si ritrova nella struttura salariale quasi-politica.¹⁶ La trattativa tra organizzazioni imprenditoriali e sindacali con la mediazione dei governi nazionali (la concertazione) è, infatti, disciplinata giuridicamente. Non sfuggono, tuttavia, le differenze tra il settore monopolistico e quello pubblico delle grandi imprese, alle quali si contrappongono forti organizzazioni sindacali, e il settore concorrenziale delle piccole imprese in cui, invece, i lavoratori non sono altrettanto bene organizzati. È evidente che nel settore delle grandi imprese gli accresciuti costi del lavoro possono essere ammortizzati con economie di scala o trasferiti sui prezzi. In tal modo le imprese esternalizzano il conflitto di classe che ricade sul consumo: «la formazione del prezzo di potere (W. Hofmann) che sostituisce la concorrenza dei prezzi sui mercati oligopolistici, trova il suo *pendant* sul mercato del lavoro; come i grandi gruppi economici controllano quasi amministrativamente i movimenti dei prezzi sui loro mercati di smercio, così, d'altra parte, sui movimenti salariali essi attuano dei compromessi quasi politici con le loro controparti sindacali. Nelle branche industriali del settore monopolistico e di quello pubblico che assumono un'importanza centrale dello sviluppo economico, la merce forza-lavoro ha un prezzo politico».¹⁷

2. Il compromesso tra le classi sociali

Il compito dell'amministrazione statale non è, dunque, quello di gestire i rapporti diseguali nella ripartizione dei patrimoni e dei redditi attraverso modifiche dei rapporti di classe, quanto, per via indiretta, tramite le politiche fiscali di redistribuzione e sociali di sicurezza: in sostanza, le funzioni dello stato-sociale sostituiscono quelle del mercato, con la riserva del mantenimento del primato dell'economia, ossia con la garanzia che il sistema economico continui a essere regolato dalla dinamica capitalistica della crescita. Il sistema economico del settore privato rimane orientato in base ai meccanismi di controllo del mercato mentre continua a riprodursi la rete di privilegi, il cui meccanismo è rappresentato dall'ineguale distribuzione, strutturalmente condizionata, dei patrimoni e dei redditi: «interventi correttivi nel modello distributivo di risarcimenti sociali non provocano in genere alcuna reazione da parte dei gruppi privilegiati soltanto se possono essere

¹⁶ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., pp. 64-65.

¹⁷ *Ivi*, p. 43.

finanziati dagli incrementi del prodotto sociale e non intaccano i patrimoni».¹⁸

La forma privata di valorizzazione del capitale, tuttavia, può essere conservata solo con i correttivi di una politica economico-sociale capace di riequilibrare la circolazione compensando le conseguenze negative sul mercato. Ma, avverte Habermas, in queste condizioni il sistema di dominio sociale deve trasformarsi: «dopo il crollo dell'ideologia del giusto scambio sul quale si fondavano anche le costruzioni giusnaturalistiche dello stato di diritto borghese, il dominio politico ha bisogno di un nuovo fondamento di legittimazione. [...] Il dominio formalmente democratico nei sistemi capitalistici regolati dallo stato è sottoposto a una richiesta di legittimazione che non può più essere soddisfatta ricorrendo alla forma preborghese di legittimazione. Perciò al posto dell'ideologia dell'equivalenza del libero scambio, subentra il surrogato di una programmazione che non si orienta in base alle conseguenze sociali dell'istituzione del mercato, ma all'attività statale che compensa le disfunzioni del libero scambio. Essa unisce il momento dell'ideologia borghese della prestazione (che certamente trasferisce l'assegnazione dello status a seconda della prestazione individuale dal mercato al sistema scolastico) con la promessa di benessere (con la prospettiva di una sicurezza nel posto di lavoro e di una stabilità nel reddito). Questa programmazione sostitutiva obbliga il sistema di dominio a mantenere le condizioni di stabilità di un sistema complessivo, che garantisca la sicurezza sociale e la possibilità di ascesa individuale, e lo obbliga inoltre a prevenire i rischi della crescita».¹⁹ Anche se le fonti di disuguaglianza non sono affatto esaurite (e il potere di disposizione privata sui mezzi della produzione di ricchezza sociale continua ad essere costitutivo per la struttura del sistema economico) tuttavia le compensazioni dello stato-sociale e la nuova consapevolezza di altre forme di disparità o discriminazione socio-culturale, contribuiscono a far perdere al conflitto di classe la sua forza di identificazione sociale: «con l'istituzionalizzazione del conflitto di classe infatti il contrasto sociale [...] perde sempre di più la sua forza formativa per il mondo vitale di gruppi sociali».²⁰

Il denaro, il tempo libero e la sicurezza fissano l'arco di determinate *opportunity structures* e sottraggono alla coscienza di classe la possibilità di essere organizzata politicamente, concorrendo a definire un sistema di risarcimenti e politiche di prevenzione dei conflitti, scongiurando il conflitto di classe e consentendo la valorizzazione privata del capitale. Habermas riconosce che, nei decenni successivi al '45, nei paesi capitalistici si sono dissolte le condizioni per la formazione di una identità di classe rivoluzionaria: «la società capitalista, in seguito alle due tendenze di sviluppo che abbiamo già indicato, è talmente cambiata che due categorie chiave della teoria marxiana della rivoluzione, cioè la lotta

¹⁸ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1012.

¹⁹ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 63.

²⁰ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1013.

di classe e l'ideologia, non possono più essere usate incondizionatamente».²¹

Fin da *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) egli aveva sottolineato come gli interventi assistenziali dello stato sociale in parte vengono incontro agli interessi dei ceti economicamente più deboli e in parte costituiscono una misura di difesa contro di essi: «in linea di massima gli interventi sono certamente diretti a mantenere un equilibrio del sistema (che non può essere più assicurato dal mercato) anche quando sono imposti contro determinati interessi dominanti».²² A fronte di un conflitto di classe prevenuto dai risarcimenti dello stato-sociale, che favoriscono la “anonimizzazione” della divisione classista della società, la teoria di classe non trova più applicazione in una società nella quale possono essere sempre meno identificati mondi vitali rigorosamente specifici di classe, soprattutto perché essa ha perduto il suo referente empirico: il movimento operaio.²³

In particolare, viene evidenziato come la contrattazione collettiva tra le parti sociali e i governi in merito alla politica dei redditi, alla legislazione sociale, etc. riesca ad attenuare gli esiti disfunzionali prodotti dal permanere di rapporti sociali di classe senza, peraltro, intaccare sostanzialmente le istituzioni dei diritti di proprietà privata; la disuguaglianza delle condizioni economiche di partenza nelle rispettive sfere private di vita è attenuata attraverso politiche legittimate da compromessi fittizi.²⁴ Il compito del sistema politico si concentra sulla garanzia di efficacia dei diritti sociali, istituzionalizzati giuridicamente attraverso politiche sociali riformistiche, che tengano sotto controllo il conflitto di classe: nelle democrazie di massa i problemi del lavoro entrano nella sfera pubblica politica come potenziali fonti di delegittimazione interna, e per tale ragione, il sistema politico non può emanciparsi senza conseguenze dagli orientamenti ai valori d'uso dei cittadini; esso non può produrre lealtà di massa in qualsivoglia proporzione, ma deve fare anche offerte dimostrabili di legittimazione con i programmi dello stato-sociale.²⁵

I meccanismi straordinari²⁶ di tutela del tenore di vita dei lavoratori contro gli effetti dei ricorrenti cicli economici attenuano i conflitti distributivi riducendo il rischio che si trasformino in dirompente forza antisistema; ciò non significa che la dinamica tra crisi economiche e crisi sociali sia assente nelle mutate condizioni dello stato sociale. Habermas ricorda anche che «poiché la tendenza di crisi è determinata, oggi come ieri, dalla legge del valore, ossia dall'asimmetria imposta strutturalmente nello scambio di lavoro salariato e capitale, l'attività statale non può compensare ma tutt'al più mediare, ossia compiere essa stessa con mezzi politici, la tendenza alla caduta del saggio di profitto. Di conseguenza

²¹ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 67.

²² J. Habermas, *Mutamenti nelle strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 176.

²³ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1017.

²⁴ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 125.

²⁵ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1011.

²⁶ J. Habermas, *La nuova oscurità. La crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., pp. 25-26.

anche la tendenza economica alla crisi si affermerà seguendo la strada della crisi sociale e condurrà a lotte politiche in cui diviene nuovamente manifesto il contrasto di classe tra proprietari di capitale e masse salariate dipendenti». ²⁷ Tuttavia, nelle società contemporanee i motivi sui quali si fonda la formazione della coscienza politica, si sono spostati dal campo del lavoro industriale in altri campi.

Le conseguenze di questa immunizzazione dell'originaria zona di conflitto generano diverse linee di sviluppo dal momento che tutte le forze socialmente integranti che svolgono funzioni di latenza sono concentrate nel luogo del conflitto strutturalmente più probabile: nelle società del benessere il luogo del conflitto coincide, anzitutto, con le sfere in cui avviene la formazione e lo sviluppo della personalità, quali la famiglia che, a partire dalla metà degli anni '60 è soggetta alle tensioni inter-generazionali e di genere.

3. La crescita dei ceti medi e i nuovi fenomeni di marginalizzazione

La crescita dei ceti medi nelle società capitalistiche avanzate costituisce uno dei fenomeni di maggior interesse sociologico particolarmente laddove, come negli Stati Uniti, l'aumento delle dimensioni aziendali, lo sviluppo del settore terziario e della burocrazia pubblica, hanno determinato, sin dalla prima metà del '900, un incremento costante dei servizi amministrativi e del personale impiegatizio e dirigente necessario. L'importanza degli studi sul ceto medio nella sociologia americana si afferma nel solco di una tradizione che assume come orizzonte teorico l'analisi della stratificazione sociale, con il *continuum* nella scala di *status* per ricchezza economica, potere politico e prestigio sociale, che non ha mai avuto l'orientamento politico conflittuale della teoria delle classi, e che ha esaminato con cura i vizi e le virtù della cosiddetta società dei "colletti bianchi". ²⁸

Habermas sottolinea che, contrariamente alla formazione dell'identità collettiva nella classe dominante e nella classe subalterna, gli appartenenti al ceto medio non maturano una precisa consapevolezza della loro comune posizione sociale né intraprendono, in genere, azioni collettive non elettorali in vista di finalità condivise. La sociologia contemporanea indaga tanto l'effettiva possibilità sociale di una diffusa mobilità verticale ascendente, quanto il rischio di una proletarianizzazione dei ceti medi, che ritorna attuale in relazione ai cicli economici della società capitalistica avanzata. In *Appunti per una teoria della socializzazione* (1971) erano sottolineate le pratiche pedagogiche nel ceto medio, l'estrazione sociale dei movimenti di protesta giovanili e femminili degli anni '60, le relazioni funzionali che la famiglia dei ceti medi, in quanto modello nella sfera privata, instaura con i sistemi sociali dell'economia di mercato e dell'amministrazione pubblica riguardo alle esi-

²⁷ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 52.

²⁸ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 63.

genze di motivazione e di legittimazione del sistema capitalistico.²⁹ Era qui che egli evidenziava, da un lato, il privatismo familistico-professionale dei ceti medi, segnato da un individualismo del possesso politicamente liberato e stimolato, dall'altro, l'apertura culturale che un benessere sociale più diffuso rende possibile.³⁰

Se l'affermazione dello stato-sociale è frutto del potere di pressione verso le istituzioni pubbliche da parte delle classi sociali non borghesi, attraverso il suffragio elettorale universale e le libertà associative dei sindacati e dei partiti politici, d'altra parte, il compromesso tra capitale e lavoro lascia scoperte dalla sfera dei diritti altre categorie lavorative e, inoltre, ingenera degli: «*a*) sviluppi salariali disparitari e/o un acuirsi delle lotte per i rinnovi contrattuali nel settore pubblico, *b*) un'inflazione permanente con la corrispondente redistribuzione temporale dei redditi a sfavore di lavoratori non organizzati e di altri gruppi marginali, *c*) una crisi permanente delle finanze dello stato accompagnata dalla miseria pubblica, ossia la pauperizzazione del sistema pubblico delle comunicazioni, della scuola, dell'edilizia e della sanità, *d*) un'insufficiente equilibrio degli sviluppi economici, disproporzionali sia sul piano settoriale (agricoltura) che su quello ragionale (aree marginali)». ³¹ Habermas, tuttavia, non prende in esame in modo compiuto nessuno dei problemi elencati: la sua attenzione si concentra sul tema del crescente numero di gruppi di emarginati con un ridotto grado di organizzazione, e, quindi, di rivendicazione sociale, sui quali si distribuiscono le conseguenze disfunzionali della crisi economica: «questi formano una sottoclasse disomogenea, che alla lunga sarà maggioritaria, che è allo stesso tempo mantenuta e tenuta sotto sorveglianza dall'amministrazione sociale dello stato e che non dispone di altro potere di veto che quello sulla propria autodistruzione. I mulini della marginalizzazione macinano, senza dare nell'occhio, e derubano il gruppo sospinto ai margini di una *chance* dopo l'altra di ottenere, con le proprie forze, un riconoscimento sociale, e con esso, stima di sé. Su queste linee del conflitto si manifestano, nelle nostre metropoli, nuovi esempi di sottoprivilegiamento, come quelli che conosciamo dal confronto tra il primo e il terzo mondo». ³² In condizioni di globalizzazione dei rischi, occorre pensare in termini nuovi l'idea della pace sia prevenendo i fondamentalismi e contrastando i terrorismi che agendo sulla suddivisione della ricchezza mondiale. ³³

Questa condizione con cui devono confrontarsi le società avanzate addirittura non può essere risolta pacificamente, a meno che si intendano accettare pratiche di discriminazione o aperta repressione, senza una moralizzazione dei temi dibattuti pubblicamente, che sensibilizzi la maggioranza sui problemi di una minoranza di disagiati i cui confini si allargano pericolosamente: «nei conflitti istituzionalizzati delle società del benessere una larga maggioranza di titolari di un posto di lavoro

²⁹ J. Habermas, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 95-107, 125-131.

³⁰ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 143.

³¹ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 43.

³² J. Habermas, *Monopolio della violenza, coscienza giuridica e processo democratico?*, in Id., *NR*, *KPS VII*, cit., p. 170.

³³ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 31.

si contrappone a una minoranza di gruppi marginali, assortiti in modo eterogeneo, che non dispone di un potenziale di sanzioni adeguate. I marginalizzati e i sottoprivilegiati, per far valere i loro interessi, possono tutt'al più far sentire la loro voce nel voto di protesta, se non si rassegnano e non elaborano il loro peso in maniera autodistruttiva attraverso malattie, criminalità e cieche rivolte. Senza la voce della maggioranza dei cittadini che si chiedono se vogliono vivere in una società segmentata, dove devono chiudere gli occhi davanti a senzatetto e mendicanti, a ghetti urbani e regioni abbandonate, viene a mancare a quei problemi ogni forza propulsiva, non fosse altro che per dar voce a una tematizzazione pubblica ed efficace. Una dinamica di autocorrezione non si mette in moto senza una moralizzazione, senza universalizzazione degli interessi condotta secondo punti di vista normativi».³⁴

Comunemente, l'organizzazione sociale a capitalismo avanzato mantiene latenti le sorgenti del conflitto (dirigismo e classismo) con il compromesso dello stato-sociale e la "copertura ideologica diffusa dai mezzi di comunicazione". Tuttavia, secondo Habermas, sotto la copertura del compromesso dello stato-sociale, i conflitti, pur non manifestandosi primariamente sotto la forma specifica di lotte di classe, continuano ad agitare in forme nuove la riproduzione della formazione sociale: «quanto più il conflitto di classe, strutturato nella società con la forma di accumulazione fondata sull'economia privata, può essere arginato e mantenuto latente, tanto più balzano in primo piano i problemi che non violano situazioni di interesse attribuibili in modo direttamente specifico alle classi».³⁵

In realtà, ci troviamo di fronte ad una sovrapposizione dei nuovi conflitti a quelli vecchi, che rimangono latenti fino a quando le prestazioni integrative dei sottosistemi garantiscono possibilità di consumo e servizi amministrativi efficienti: il sistema politico entra in crisi se le sue decisioni non sono più riconducibili a diritto legittimo e questa situazione si verifica se ricorrono due condizioni la cui specifica incidenza può essere valutata solo empiricamente nei contesti storico-sociali. Se in queste condizioni restrittive lo stato-sociale non riesce a tenere sotto controllo gli effetti disfunzionali del sistema capitalistico entro limiti che possono essere accettati dai cittadini o se non riesce neppure ad abbassare la soglia stessa della loro accettabilità, allora è inevitabile che la crisi di compromesso tra classi sociali (che non trova più la copertura culturale nell'ideologia tradizionalistica ed in quella borghese) determini una crisi di motivazioni e vada ad incrinare la sindrome privatista conforme al sistema, con l'ineluttabile manifestarsi di delegittimazioni politiche: «se il sistema legittimatorio non riesce a preservare il necessario livello di lealtà di massa attuando così gli imperativi di controllo del sistema economico che si è assunti. [...] l'attuazione di compiti statali di pianificazione mette in questione la struttura della sfera pubblica spolticizzata e con essa l'assicurazione democratica della disposizione autonoma privata sui mezzi di produzione».³⁶

³⁴ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 198-199.

³⁵ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1013.

³⁶ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 52-53.

Va ricordato qui che, nel modello di Habermas, le compensazioni economiche che lo stato-sociale mette a disposizione per la pacificazione del conflitto di classe nel mondo del lavoro (rendendo possibile la crescita di bilanci domestici adattati al consumo di massa) e per la neutralizzazione della partecipazione politica nella sfera pubblica (assicurando in forma generalizzata i rapporti di clientela consolidati nell'assistenza sociale burocratica) rappresentano una condizione della legittimità delle società capitalistiche avanzate.³⁷ Una volta che il sistema politico viene sganciato "dall'imbottitura" di una cultura tradizionalistica, intrisa di sentimenti di obbedienza verso l'autorità costituita, senza che sia compensato da una responsabilizzazione politica dei cittadini tramite forme di partecipazione, è probabile che una riduzione del livello del benessere privato e dei servizi pubblici generi delle crisi di legittimazione. La rottura della tradizione determinerebbe una crisi di orientamento e di educazione rendendo fragili e carenti le motivazioni a riprodurre un pacifico privatismo e minacciando la legittimità del sistema sociale, l'*output* del sistema culturale diverrebbe disfunzionale per l'intera formazione sociale.

A partire da due indipendenti considerazioni empiriche, egli cerca di dimostrare che questi modelli motivazionali rischiano di essere sistematicamente distrutti: «da una parte dobbiamo dimostrare che l'erosione di tradizioni nel cui contesto si sono finora formati quegli atteggiamenti; dall'altra dobbiamo mostrare che, per le tradizioni usurate, non possono essere reperiti degli equivalenti funzionali, perché lo impedisce la logica di sviluppo delle strutture normative. Coordinando dei modelli culturali saldamente radicati nelle tradizioni ai modelli motivazionale, io parto dall'ipotesi sovrasemplificata che le sindromi di atteggiamento tipiche di una società devono essere in qualche modo rappresentate sul piano del *sistema culturale* di valori operante nel senso della socializzazione; conto dunque su una corrispondenza tra le strutture di significato sui piani dei bisogni interpretati e la tradizione culturale».³⁸ I modelli culturali sono riprodotti nelle strutture della personalità tramite agenzie educative e la sfera privata dispone del linguaggio esistenziale necessario a tradurre i problemi sociali in un bilancio valutabile sul piano biografico: «se rispecchiati nelle esperienze della vita privata, i problemi espressi dalla sfera pubblica politica diventando visibili come riflesso d'una sofferta pressione sociale».³⁹ Le motivazioni degli attori sociali si riferiscono solo parzialmente agli elementi della tradizione culturale borghese, nella quale si radicano i modelli privatistici: le società democratico-capitalistiche dipendono da condizioni culturali marginali, attinte al patrimonio della tradizione preborghese, che non sono capaci di riprodurre da sole: «(a) la tradizione preborghese su cui poggiano il privatismo dei cittadini e quello familiar-professionale viene smantellata senza alcuna possibilità di rigenerazione».⁴⁰ Inoltre, le crisi di motivazioni nella sfera privata derivano (b) dall'indebolimento

³⁷ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1016.

³⁸ J. Habermas, *Tendenze di crisi del capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 84-85.

³⁹ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 433.

⁴⁰ J. Habermas, *Tendenze di crisi del capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 88.

della stessa ideologia borghese. In particolare, l'individualismo del possesso e l'orientamento verso la prestazione sono minati da mutamenti nella struttura sociale, che mettono a nudo le sue contraddizioni e non trovano equivalenti funzionali altrettanto adatti a riprodurre quelle motivazioni. C'è qui il richiamo alla morale post-convenzionale definita nell'etica del discorso e nelle espressioni dell'avanguardia artistica: avendo le società democratiche istituzionalizzato principi universalistici, la crisi culturale riapre spazi di protesta che non possono essere coperti da tentativi di rivitalizzare vecchie forme ideologiche: «vorrei poi mostrare che (c) le strutture normative in un certo senso messe a nudo, ossia i residui di immagini del mondo della cultura borghese, che vedo da una parte nella morale comunicativa, dall'altra nelle tendenze a un'arte post-autonoma, non ammettono equivalenti funzionali per i modelli motivazioni distrutti del privatismo. Infine occorre provare che (d) le strutture della cultura borghese, spogliate della loro imbottitura tradizionalistica e private del loro nucleo privatistico, hanno effettivamente ancora una rilevanza per la formazione dei motivi e non vengono invece semplicemente accantonate come facciata. Le motivazioni rilevanti ai fini della sussistenza non possono in alcun caso esser create in modo del tutto indipendente dalle tradizioni culturali svuotate o operanti solo in modo restrittivo».⁴¹

La dilatazione dei campi trattati con criteri amministrativi rende necessaria la lealtà di massa per nuove funzioni dell'intervento statale e sposta il limite del sistema politico rispetto a tradizioni culturali, che vengono problematizzate interrompendo la loro spontanea riproduzione. L'azione regolativa dello stato-sociale ha, dunque, contribuito alla rottura di atteggiamenti consolidati, modificando sensibilmente le concezioni dei valori e degli interessi: «quanto meno il sistema culturale è in condizioni di creare sufficienti motivazioni per la politica e per il sistema di formazione e di occupazione, tanto più il senso carente deve essere sostituito con valori consumabili. In egual misura sono minacciati i modelli di distribuzione risultanti da una produzione per interessi non generalizzabili».⁴²

La perdita di fiducia, l'insofferenza, il voto di protesta, la diserzione dalle urne, etc. si convertono in un atteggiamento strumentale nei confronti di un'amministrazione pubblica la cui legittimità, per strategia propria, risiede nell'erogazione di servizi, la richiesta dei quali sopravanza le possibilità di uno stato-sociale alle prese con interessi contrastanti: l'amministrazione si trova nella difficile posizione di realizzare, in condizioni di scarsità di risorse, un numero maggiore di prestazioni a soggetti sempre più esigenti.⁴³

4. Le crisi di razionalità dell'apparato amministrativo

Ogni struttura organizzativa è soggetta a “*standard di razionalità*” e le pre-

⁴¹ *Ivi*, p. 88.

⁴² *Ivi*, pp. 103-104.

⁴³ *Ivi*, pp. 80, 103-104.

stazioni devono essere commisurate alle finalità predefinite. Ora, sulla base del compromesso di classe il sistema amministrativo statale acquista una limitata capacità di pianificazione che, nell'ambito del processo democratico di legittimazione, viene impiegata allo scopo di evitare reattivamente che le crisi sociali si trasformino in conflitti di classe. Secondo Habermas, infatti, nel capitalismo maturo l'ambito delle crisi economiche è attenuato da crisi di razionalità, che la teoria del capitalismo monopolistico tende a misconoscere.⁴⁴

Egli sostiene che gli impegni dello stato-sociale costituiscono un dispendio di risorse, determinando una serie di crisi manifestate in indebitamento statale e sovraccarico di capacità burocratiche di pianificazione, e si ripercuotono nei conflitti fra gli obiettivi della politica congiunturale e infrastrutturale.⁴⁵ Su questo versante il sistema politico si scontra con la scarsa efficacia del potere amministrativo (compresi i suoi strumenti legali e fiscali).⁴⁶ Dal punto di vista dell'*input* (le risorse disponibili) l'amministrazione dello stato-sociale, infatti, si deve confrontare con la crisi fiscale (descritta da O'Connor⁴⁷): «sul fisco gravano i costi comuni di una produzione sempre più socializzata: esso sopporta i costi delle strategie imperialistiche di mercato e i costi della domanda di beni d'uso improduttivi (armamenti e viaggi spaziali); i costi delle realizzazioni infrastrutturali immediatamente connesse con la produzione (sistemi di traffico, progresso scientifico-tecnico, formazione professionale); i costi del consumo sociale mediamente connesso con la produzione (edilizia pubblica, traffico, salute, tempo libero, cultura, assicurazioni sociali); i costi dell'assistenza sociale, in particolare ai disoccupati; e infine i costi esternalizzati dei danni provocati all'ambiente dalla produzione privata».⁴⁸

Se tutte queste spese devono essere finanziate con le imposte, l'amministrazione deve reperire la massa di risorse necessarie al suo funzionamento; ciò significa evitare i disturbi della crescita che diminuiscono la sua base imponibile, mantenendo un livello di tassazione adeguato, pena la fuga dei capitali all'estero,⁴⁹ il loro dirottamento verso investimenti improduttivi, alimentando la spirale del debito pubblico. Di conseguenza, le tendenze alla crisi si caratterizzano come ricorrenti sul piano del reperimento e dell'impiego razionale dei mezzi fiscali occorrenti rispetto agli scopi amministrativi. In secondo luogo, sotto l'aspetto sistemico, l'apparato amministrativo si trova di fronte a crisi di razionalità nella riduzione della complessità; nel modello di scambio tra il sottosistema amministrativo e l'ambiente: «le crisi di *output* hanno la forma della crisi di razionalità: il sistema amministrativo non riesce a rendere compatibili e ad attuare gli imperativi di controllo che gli provengono dal sistema economico.

⁴⁴ *Ivi*, p. 67.

⁴⁵ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1007.

⁴⁶ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 69.

⁴⁷ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 39.

⁴⁸ *Ivi*, p. 69.

⁴⁹ J. Habermas, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 40.

[...] La crisi di razionalità è una crisi di sistema trasferita che, al pari della crisi economica, esprime come contraddizione di imperativi di controllo la contraddizione di una produzione socializzata per interessi non generalizzabili». ⁵⁰

L'amministrazione statale si accolla, soprattutto, le conseguenze disfunzionali del processo di produzione e accumulazione del capitale che il sistema di mercato esternalizza; lo stato-sociale, assumendo questa funzione vicaria determina una nuova forma di crisi sistemica: «le tendenze di crisi condizionate economicamente non soltanto sono gestite, ridimensionate e arrestate amministrativamente, ma sono trasferite involontariamente nel sistema di azione amministrativo». ⁵¹ I deficit di razionalità sono l'inevitabile risultato di una trappola in cui finisce lo stato e nella quale le sue azioni contraddittorie sono destinate a complicarsi: di fronte alla complessità dei problemi di controllo e di guida, l'inadeguatezza degli strumenti, le disfunzioni interne e l'indicazione di scelte erranee si sommano nei loro effetti, configurando una sorta di "trilemma della regolazione": «nella sua competenza regolativa il sistema politico fallisce quando, per esempio, i programmi implementati non sortiscono effetto, oppure quando le prestazioni d'ordine, controllo e guida scatenano effetti di disintegrazione nei sistemi da regolare. Esso fallisce anche quando gli strumenti impegnati sovraccaricano il *medium* giuridico e mettono sotto tensione la stessa struttura normativa del sistema politico». ⁵²

Habermas, inoltre, sostiene che il riformismo sociale basato sulla politica keynesiana, il cui programma è stato seguito nei paesi occidentali sia da governi socialdemocratici che conservatori, ha ottenuto molti successi economici, sociali e politici, soprattutto nella fase del ripristino e dell'ampliamento delle capacità produttive. ⁵³ D'altra parte, lo stato-sociale determina alcuni esiti che provocano crisi di razionalità nell'amministrazione pubblica: mentre la realizzazione dei diritti liberali, che si sono cristallizzati sul piano storico attorno alla posizione sociale del proprietario privato, sono concepibili da un punto di vista funzionale come istituzionalizzazione di un sistema economico controllato e diretto dal mercato, e da un punto di vista normativo si presentano come tutela di libertà individuali private, i diritti sociali che dal punto di vista normativo tutelano pretese compensatorie a una giusta ripartizione della ricchezza, da quello funzionale agiscono come condizionamento della politica amministrativa agli imperativi dello stato-sociale. ⁵⁴

Il "rischiamento sociologico" di Habermas suggerisce una considerazione disincantata, per non dire cinica, sul funzionamento dell'amministrazione dello stato. È sufficiente osservare l'irruzione che interessi sociali organizzati compiono nella circolazione ufficiale del potere politico, distorcendone i processi decisionali democraticamente orientati all'interesse generale, a ogni livello, tanto nelle fun-

⁵⁰ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 52.

⁵¹ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit. pp. 1006-1007.

⁵² J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 71.

⁵³ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1012.

⁵⁴ J. Habermas, *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 98.

zioni istituzionali dei poteri legislativo ed esecutivo, quanto nelle funzioni di indirizzo e controllo politico della sfera pubblica: «se prendiamo come punto di riferimento il sistema amministrativo, ossia il cosiddetto apparato statale, allora la sfera pubblica politica e il complesso parlamentare rappresentano il versante di *input* a partire dal quale il potere sociale degli interessi organizzati penetra nel processo legislativo. Anche sul versante di *output* l'amministrazione si scontra con la resistenza di sistemi sociali funzionali e di grandi organizzazioni che fanno sentire tutto il loro potere nel processo d'implementazione. Questo automatizzarsi del potere sociale nei confronti del processo democratico favorisce interne tendenze di automazione nel concentrato amministrativo di potere. Così un potere amministrativo tendenzialmente automatizzato si salda al potere sociale effettivamente presente sui versanti di *input* e di *output*, dando luogo a una controcircolazione che va in senso inverso al circuito dei processi decisionali democratici controllati dal potere comunicativo». ⁵⁵ In questa lettura egli si riferisce alle ricerche di Nachold nelle quali, in contrasto con quelle di N. Luhmann (che riconduceva il *deficit* di razionalità alla scarsa differenziazione) si sostiene che «la capacità di controllo possa essere accresciuta unicamente con una partecipazione allargata degli interessati alla pianificazione. La socializzazione dei processi politici di controllo è la sola condizione ancora aperta per liberare risorse ed energie di prestazione finora inutilizzate, esponendosi peraltro al rischio che la dimensione dei processi di partecipazione non sia controllabile nella misura dovuta. Naschold tiene conto dell'impiego multifunzionale della pianificazione partecipatoria. La partecipazione può servire alla manipolazione della lealtà delle masse, al miglioramento della informazione (ammonizzazione preventiva, considerazione del valore) e a sgravare la burocrazia con organizzazione di autodifesa; queste funzioni di una partecipazione apparente estendono il controllo dell'amministrazione sull'ambiente circostante». ⁵⁶

A partire dalla *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) Habermas mise in luce il pericolo che la politica neomercantilistica e di *Welfare* (principale mutamento strutturale del XX secolo) producano una "rifeudalizzazione della società" da parte degli interessi corporativi a scapito della rappresentanza di interessi generali; questa intromissione del potere sociale nella sfera pubblica è alimentata dalla «dialettica tra una progressiva statalizzazione della società contemporanea e una sempre più marcata socializzazione dello stato che distrugge a poco a poco la base della sfera pubblica borghese. Fra l'una e l'altra – per non dire da entrambe – nasce una sfera sociale ripolicizzata che si sottrae alla distinzione di pubblico e privato». ⁵⁷ Questa ingerenza non soltanto sottrae legittimità alle decisioni pubbliche rendendo vulnerabile il sistema politico ma determina anche un sovraccarico di tensioni all'interno dell'amministrazione in ragione dei contrasti tra i diversi interessi organizzati, che determinano istanze estranee alla logica di un efficiente agire amministrativo distruggendone la razionalità: «in quanto compensa le debolezze di un sistema economico che blocca se stesso e

⁵⁵ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., pp. 391-392.

⁵⁶ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 151.

⁵⁷ J. Habermas, *Mutamenti nelle sfere sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 172.

si assume compiti complementari al mercato, lo stato è costretto dalla logica dei suoi mezzi di controllo ad ammettere un numero crescente di elementi estranei al sistema. Nell'ambito controllato amministrativamente i problemi del sistema economico, guidato da imperativi di valorizzazione, non possono essere assunti e affrontati senza che si diffondano orientamenti estranei alle strutture». ⁵⁸

È ripresa, inoltre, la tesi elaborata da Hirsch, secondo la quale il deficit di razionalità non è determinato soltanto dalla concorrenza di interessi particolari che condizionano direttamente l'autonomia decisionale dell'amministrazione: in questa condizione si determina un problema di scarsa capacità di percezione e di pianificazione dovuta al fatto che essa finisce col dipendere dal flusso di informazioni delle loro clientele. ⁵⁹ La crisi in cui si viene a trovare l'amministrazione si riassume, dunque, nel fatto che i comportamenti rilevanti ai fini della pianificazione sfuggono alla sua razionalità mentre, con il compromesso di classe, assumendo le funzioni di pianificazione che sostengono le prestazioni dello stato sociale, essa ottiene una legittimazione politica.

5. La colonizzazione burocratica della sfera privata

Sulla scorta delle ipotesi di C. Offe, Habermas ritorna sulla "colonizzazione del mondo vitale" nelle società a capitalismo organizzato, sottolineando come i sottosistemi dell'economia di mercato e dell'amministrazione statale intervengano, con mezzi monetari e burocratici, nella riproduzione simbolica del mondo vitale, la cui infrastruttura comunicativa verrebbe minacciata dalla "reificazione indotta sistemicamente". ⁶⁰ I sottosistemi regolati dai *media* del denaro e del potere non solo si oggettivano in realtà autonome oltre l'orizzonte del mondo della vita, ma penetrano in esso con gli imperativi sistemici, esternalizzando i loro costi, cioè le disfunzioni interne, sulla vita sociale: «i processi di monetizzazione e burocratizzazione investono progressivamente tutte e quattro le figure sociali che si situano nei punti di sutura tra *Lebenswelt* e *System*, consentendo l'ingresso della logica sistemica tanto nella sfera privata quanto in quella pubblica». ⁶¹

Per il tempo di diffusione delle società industriali, gli scienziati sociali hanno descritto la provincialità dei mondi vitali e le forme patologiche della società moderna: questi processi, ai quali si sono interessati Marx, Durkheim e Weber, per Habermas non sono riconducibili né alla razionalizzazione del mondo vitale in generale, né alla crescente complessità sistemica in quanto tale: «né la secolarizzazione delle immagini del mondo né la differenziazione strutturale della società hanno di per sé effetti collaterali patologici inevitabili». ⁶² In tal senso, egli conte-

⁵⁸ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 53.

⁵⁹ *Ivi*, p. 70.

⁶⁰ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 959-960.

⁶¹ *Ivi*, p. 977.

⁶² *Ivi*, pp. 989-990.

sta l'intreccio paradossale delle tesi epocali su perdita di senso e libertà, sebbene ammetta che nessuna delle due componenti di questa diagnosi abbia perso attualità. In riferimento all'opera weberiana egli scrive che: «la tesi della perdita di senso è derivata dal processo di razionalizzazione culturale [...] la tesi della perdita di libertà è derivata da processi di modernizzazione sociale»⁶³ (rilievo minore riveste l'analisi delle psicopatologie nella sistema della personalità) mentre il processo di differenziazione dell'economia di mercato e dell'amministrazione statale e la loro autonomizzazione dal mondo vitale non implicano necessariamente, come per Weber, che da ciò consegua la certezza di una colonizzazione del mondo vitale.

I processi di monetizzazione con cui l'economia capitalistica assoggetta la riproduzione culturale, le interazioni sociali e la costruzione delle identità personali, non sono mai oggetto diretto nell'analisi di Habermas, al contrario della burocratizzazione della sfera privata dei cittadini dello stato-sociale e sullo sviluppo della sindrome privatistico-professionale-familiare e assistenziale: questa colonizzazione sistemica si verifica se si determinano alcune condizioni che egli indica, dapprima, con enunciati situati su di un piano elevato di generalizzazione, ma che, poi, operazionalizza con indicatori: «- quando le forme di vita tradizionali sono disgregate a tal punto che le componenti strutturali del mondo della vita si sono differenziate in cultura, società, personalità; - quando le relazioni di scambio fra sottosistemi e mondo vitale sono regolate attraverso ruoli differenziati (per l'occupazione in posti di lavoro organizzati e per la domanda di bilanci domestici, per la relazione del cliente con burocrazie pubbliche e per la partecipazione formale al processo di legittimazione); - quando le astrazioni reali, attraverso le quali diventa disponibile la forza-lavoro degli occupati e diventa mobilizzabile il voto dei cittadini, sono accettate dagli interessati in cambio di risarcimenti compatibili con il sistema - dove questi indennizzi, secondo il modello dello stato-sociale, sono finanziati da incrementi della crescita capitalistica e sono canalizzati in quei ruoli in sono collocate le speranze privatizzate all'autorealizzazione e all'autodeterminazione provenienti dal mondo del lavoro e dalla sfera pubblica - cioè nei ruoli di consumatori e di clienti».⁶⁴

La forza illuminante della diagnosi weberiana emerge, dunque, se concepiamo la burocratizzazione come una tecnicizzazione del mondo vitale; ed in questo senso la politica di intervento pubblico nella sfera privata ha finalità riparative (lo stato-sociale), è l'ultimo anello della catena di spinte verso la giuridificazione. Queste prescrizioni paternalistiche, interpretate da una superiore volontà politica, che interviene a pianificare e a controllare ogni aspetto del mondo vitale dei cittadini, con il fine dichiarato di promuovere le opportunità di un paritario esercizio delle libertà soggettive, sollevano un inquietante interrogativo sulle conseguenze delle politiche dello stato-sociale sulla vita degli cittadini: «uno stato assistenziale che attribuisce le opportunità di vita e che, con il diritto al lavoro, a sicurezza, salute, casa, promozione del risparmio, istruzione, tempo libero e basi naturali della vita, concede a ognuno il fondamento materiale di una esi-

⁶³ *Ivi*, p. 978.

⁶⁴ *Ivi*, p. 981.

stenza dignitosa, corre manifestamente il rischio di compromettere con le sue misure intrusive l'autonomia degli individui. Cioè proprio quell'autonomia per favorire la quale esso deve soddisfare i presupposti fattuali di un godimento delle libertà negative ispirato alle pari opportunità». ⁶⁵ La giuridificazione della sfera privata e della sfera pubblica produce degli strumenti di intervento dello stato-sociale mai neutrali per la vita dei cittadini; il rapporto tra amministratori e cittadini si mostra come un gioco a proporzionalità diretta ed inversa: quando la competenza dei primi cresce, la competenza dei secondi diminuisce. La regolazione giuridica dei "sistemi di azione integrati comunicativamente", come la famiglia o la scuola, a cui mira lo stato supervisore nelle strategie di tutela sociale, avrebbe l'effetto di una ristrutturazione formale di relazioni simboliche che già esistono.

Con il programma minimo dello stato-sociale è stato possibile realizzare un relativo grado di giustizia sociale e benessere, al punto da divenire il punto centrale delle rivendicazioni di larga parte dei cittadini e il presupposto delle concezioni politiche dei partiti di massa. Tuttavia, questa dottrina progressista ha mostrato una specifica ristrettezza di vedute nella definizione del progetto, sottovalutando un ulteriore problema: i riformatori avevano sempre considerato come non problematico l'intervento dello stato non solo nel ciclo economico, ma anche nel ciclo di vita dei cittadini, mentre i programmi di *welfare* necessitano di una grande quantità di potere per poter essere giuridicamente effettivi ed implementati entro il mondo di vita dei loro beneficiari: «in questo modo una sempre più densa rete di norme giuridiche, di burocrazie pubbliche e parapubbliche, si intromette nella vita quotidiana dei clienti, potenziali o effettivi che siano, dello stato stesso». ⁶⁶

Dal punto di vista funzionale il processo di giuridificazione dello stato-sociale, cercando di soddisfare pretese compensatorie a una giusta ripartizione della ricchezza, ha coinciso con l'esponentiale burocratizzazione della sfera privata di vita dei cittadini, mettendo a repentaglio l'autonomia privata che esso doveva assicurare. ⁶⁷

È necessario domandarsi, quindi, se il potere sia un *medium* adeguato a conseguire il fine sostantivo di promuovere e salvaguardare forme di vita emancipate e degne dell'uomo, o piuttosto, se possono promuoversi forme di vita libere attraverso mezzi burocratici-legali. Habermas prospetta un arco di possibili ipotesi condizionali che, pur essendo teoricamente astratte, si possono avvalere di concetti operazionalizzabili. In questo si integra nel modello la tesi weberiana della perdita di libertà con cui Weber aveva analizzato e criticato la progressiva estensione della sfera di azione delle organizzazioni burocratiche nella vita quotidiana. Habermas, peraltro, trascura deliberatamente i ruoli sociali di lavoratore e consumatore e, quindi, le istanze che gli imperativi del sistema economico sollecitano agli individui; presta minore attenzione proprio ai ruoli sociali che costituiscono il materiale maggiore delle ricerche sociologiche sulle società industriali (la condizione lavorativa, in particolare, ha rappresentato il contesto da cui ricercatori e politici

⁶⁵ J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 481.

⁶⁶ J. Habermas, *La nuova oscurità. La crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., pp. 31-32.

⁶⁷ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 98.

hanno tratto indicazioni programmatiche ed elementi di scontro ideologico).

Rispetto allo schema marxiano della teoria del valore centrata sullo scambio di forza-lavoro e capitale e che, quindi, si concentrava sui sintomi dell'alienazione, il modello di scambio di Habermas permette di accogliere in modo non problematico il formarsi di un tipo nuovo di effetti di reificazione provocati in modo non specifico di classe, che si affermano soprattutto negli ambiti di azione strutturati in modo comunicativo; un problema (già impostato negli scritti di Lukács) di collegamento della tesi weberiana della razionalizzazione con l'economia politica marxiana, in modo da poter cogliere l'emergere di una sfera di reificazione svincolata da condizioni di classe. In questo senso, la limitazione del conflitto di classe operata dallo stato-sociale, tramite misure compensatorie, mette in moto, nelle società industrialmente progredite del mondo occidentale, la dinamica di una reificazione degli ambiti di azione strutturati in modo comunicativo; essa continua ad essere condizionata dalla necessità di arginare le conseguenze disfunzionali del capitalismo maturo, ma i suoi effetti si stendono su tutta la società: «da un lato la dinamica dei conflitti di classe potrebbe spiegare la dinamica propria intrinseca alla burocratizzazione, quindi quella crescita ipertrofica dei sottosistemi controllati dai media che ha come conseguenza un'estensione al mondo vitale dei meccanismi di regolazione amministrativi e monetari. Dall'altro lato, la reificazione di ambiti di azione strutturati comunicativamente non produce in prima linea effetti specifici di classe. I fenomeni che Max Weber riconduce a tendenze di burocratizzazione non caratterizzano affatto determinate situazioni di classe ma società modernizzate nel loro complesso». ⁶⁸ Il vero fenomeno bisognoso di spiegazione rimane, dunque, la struttura dilemmatica della giuridicizzazione: nelle democrazie di stato-sociale consiste nel fatto che sono gli stessi mezzi giuridici di garanzia di libertà quelli che compromettono la libertà del presunto beneficiario, dal momento che la politica sociale statale si serve necessariamente del diritto proprio come di un *medium* per regolare quegli stati di bisogno che si manifestano in ambiti di vita strutturati in modo comunicativo. Pur ammettendo che le spinte alla giuridificazione, successive alla statuizione dei diritti civili, hanno garantito nel loro insieme una maggiore libertà del cittadino, soggetto di diritto pubblico, e dell'individuo, soggetto di diritto privato, nei confronti dei sottosistemi sociali dell'economia e dell'amministrazione statale, Habermas indica una discontinuità nel processo a partire dall'interventismo dello stato-sociale: i diritti liberali si sono cristallizzati attorno alla posizione sociale del proprietario privato e sono concepibili da un punto di vista normativo come l'istituzionalizzazione della tutela di determinate libertà individuali private, mentre le norme di diritto sociale si presentano in una forma intrinsecamente ambivalente. Da una parte, l'affermazione dei diritti sociali corrisponde certamente una piena maturazione dell'istituto giuridico ordinario che, ancorato nel diritto costituzionale, sancisce l'effettivo realizzo dei principi di risarcimento sociale e di partecipazione politica; d'altra parte essi, regolando i bisogni che appartengono a un ambito di azione strutturato in mondo comunicativo, producono ef-

⁶⁸ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 990.

fetti di reificazione: «intendo spiegare gli effetti di reificazione della politica sociale statale, con il fatto che le istituzioni giuridiche, che garantiscono il risarcimento sociale, diventano operanti soltanto mediante un diritto sociale utilizzato come medium. [...] In quanto *medium* anche il diritto sociale è ritagliato su ambiti di azione che si costituiscono soltanto in forme organizzative giuridiche e sono tenuti insieme soltanto mediante meccanismi sistemici. Ma nel contempo il diritto si estende a situazioni di azione che sono situate in contesti informali di mondo vitale».⁶⁹

Va sottolineato che le deformazioni di un mondo di vita, irreggimentato e controllato, sono molto più sottili delle forme tangibili dello sfruttamento materiale e della povertà; ma i conflitti sociali che sono stati trasferiti a livello psicologico e fisico non sono per questo meno distruttivi. In *La nuova oscurità* (1985) Habermas aveva abbozzato una risposta: «le ampie discussioni sull'eccesso di regolazione giuridica e sulla burocratizzazione, sugli effetti controproducenti delle politiche sociali dei governi, sulla professionalizzazione e sulla scientificizzazione dei servizi sociali hanno reso evidente una cosa: i mezzi giuridico-amministrativi attraverso cui i programmi dello stato-sociale vengono implementati non sono un *medium* passivo quasi privo di caratteristiche peculiari. Al contrario, questi mezzi sono collegati ad una prassi che isola i singoli fatti, ad una pratica di sorveglianza e normalizzazione, di cui Foucault ha ricostruito il potere reificante e soggettivizzante sin nelle più sottili ramificazione della comunicazione quotidiana».⁷⁰

Questa preoccupata inquietudine non deve ingannare circa la valutazione che Habermas continua ad esprimere sul ruolo dello stato-sociale nelle società avanzate, nonostante le analisi contenute nei capitoli dedicati a Foucault in *PDM* (1985).⁷¹ Le istituzioni dello stato-sociale rappresentano un miglioramento storico del sistema politico altrettanto benefico quanto la formazione delle istituzioni dello stato democratico: «un miglioramento che nelle nostre società non ha chiare alternative, sia riguardo alle funzioni riconosciute per legge che lo stato-sociale assolve, sia riguardo alle pretese riconosciute per legge che esso assolve»;⁷² ma ciò non elimina la contraddizione insita in esso tra il fine di promuovere forme di vita emancipate dalla miseria, dalla sofferenza e dal bisogno e i mezzi di implementazione politico-burocratica attraverso i quali tale progetto si realizza.

Seguendo la distinzione del modello tra sfera privata e sfera pubblica, egli mette in ordine i problemi relativi ai compiti dell'amministrazione pubblica; esamina questa quarta fase del processo di regolamentazione giuridica a partire da alcuni esempi illustrativi degli: «attesi effetti collaterali patologici di una giuridificazione che significa al tempo stesso una burocratizzazione e monetarizzazione dei nuclei del mondo vitale»;⁷³ il salto qualitativo nel processo di giuridificazione della sfera privata dei cittadini emerge con l'analisi della legislazione sociale non tanto nella

⁶⁹ *Ivi*, p. 1038.

⁷⁰ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., pp. 32-33.

⁷¹ J. Habermas, *Le aporie di una teoria del potere*, in Id., *PDM*, cit., pp. 270-296.

⁷² J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p. 34.

⁷³ J. Habermas, *Considerazione conclusiva*, in Id., *TKH*, cit., p. 1033.

disciplina del lavoro, quanto nell'assistenza e previdenza pubblica, nella famiglia e nell'istruzione scolastica: «se si analizza la struttura paradossale della giuridificazione in ambiti quali famiglia, scuola, politica sociale etc. è facile decifrare il senso delle rivendicazioni che scaturiscono da queste analisi. Si tratta di preservare ambiti di vita, che dipendono in modo funzionalmente necessario da un'integrazione sociale attraverso valori, norme e processi di intesa, dal cadere in balia degli imperativi sistemici dei sottosistemi economia e amministrazione che crescono sviluppando una dinamica autonoma e dal venir adattati, attraverso il *medium* del diritto, a un principio di socializzazione che è per essi disfunzionale». ⁷⁴

È in *Fatti e norme* (1992) che l'analisi degli effetti ambivalenti dei nuovi diritti dello stato-sociale prospetta una via di uscita: la transizione giuridica dal paradigma liberale al paradigma sociale sottolinea che, quanto più il diritto viene impiegato come strumento di controllo e di pianificazione redistributiva, tanto maggiore diventano l'onere di efficienza a cui deve sottostare l'amministrazione pubblica e l'onere di legittimazione a cui deve rispondere il sistema politico. Il progetto dello stato-sociale non deve essere né ciecamente sottoscritto né bruscamente interrotto, ma piuttosto proseguito a un superiore livello di riflessione, che riagganci il potere amministrativo esercitato paternalisticamente al potere comunicativo dei singoli cittadini: «se non si vuole accrescere anche per questa via l'interdizione del cittadino nello stato-sociale, bisogna che l'interessato esperisca l'organizzazione della tutela dei diritti come un processo politico, bisogna cioè che lui stesso possa partecipare alla creazione di un contropotere e all'articolazione degli interessi sociali. Se interpretiamo questa partecipazione alla procedura come una co-gestione nella realizzazione dei diritti, noi veniamo a collegare uno *status* giuridico positivo collettivamente valorizzato allo status attivo della cittadinanza». ⁷⁵

Nelle *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger "diversità, sicurezza e solidarietà"* (2001), infine, Habermas riconfermava che le politiche dello stato sociale debbono adeguarsi meglio alle situazioni concrete dei diversi progetti di vita, rendendo partecipi i beneficiari nelle definizioni e nel controllo dei programmi giuridici: «per garantire opportunità eguali a progetti di vita totalmente differenti, bisogna che, in ottemperanza al codice giuridico, l'eguale venga trattato in maniera eguale e il diseguale in maniera diseguale. La materializzazione del diritto è il risultato di una dialettica tra eguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale. Per poter produrre regolamenti legittimi, questa dialettica deve tuttavia realizzarsi a partire dal filtro di una sfera pubblica discorsiva. Infatti, solo gli interessati possono chiarire, nella discussione pubblica, i criteri in base ai quali trattare l'eguale in modo diseguale e il diseguale in modo eguale». ⁷⁶

⁷⁴ *Ivi*, pp. 1045-1046.

⁷⁵ J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in *Id.*, *FuG*, cit., p. 486.

⁷⁶ J. Habermas, *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger "diversità, sicurezza e solidarietà"*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 105.

Capitolo quinto LO STATO DEMOCRATICO

di Luca Corchia

Habermas ricostruisce il campo semantico del concetto di democrazia politica a partire dalla riflessione sulla compresenza delle dimensioni di “fattualità” e di “validità”. Le istituzioni democratiche, infatti, sono una forma di “intelaiatura organizzativa” dello stato e fissano, al contempo, l’“autocostituirsi di una comunità di consociati eguali e liberi”.¹ Il sistema politico è soggetto a una duplice serie di restrizioni che ne rendono vulnerabile l’operato: l’efficacia delle prestazioni e la legittimità delle scelte.² Da un lato, le decisioni politiche sono assunte e rese vincolanti con mezzi legislativi e amministrativi, la cui forza persuasiva poggia, in ultima istanza, su di un potenziale di minaccia che è coperto dagli “strumenti di violenza acuartierati nelle caserme”. D’altro lato, se – come Habermas ritiene – il sistema politico consegue la propria legittimità dal perseguimento dell’interesse generale, in un regime democratico è fondamentale che la procedura deliberativa incarni una prassi in cui si realizza effettivamente il principio della sovranità popolare e che possa essere interpretata come la “realizzazione di diritti”.

Negli stati occidentali, il problema della legittimazione è considerato sotto i tre aspetti dello stato di diritto, dello stato sociale e della democrazia politica, ossia dei diritti di libertà soggettiva, dei diritti di giustizia sociale e di un ragionevole grado di partecipazione politica dei cittadini, come singoli e come associati, nelle elezioni delle rappresentanze popolari nelle assemblee degli organi centrali e locali e nella formazione di un’opinione pubblica con funzioni di indirizzo e di controllo degli interessi generali. Habermas chiarisce che non vi è una “connessione concettualmente necessaria” tra i “tre diritti” ma nella storia occidentale si è venuta a determinare una “connessione empirica” favorevole in seguito alle lotte di rivendicazione liberali, repubblicane e socialiste.³ Le loro costituzionalizzazioni nell’ordinamento giuridico rappresentano momenti cruciali del secolare “ancoramento” del complesso “apparato statale” alla sfera pubblica politica.

Dopo aver svolto delle considerazioni sulla trasformazione dell’equilibrio dei poteri costituzionali con la crescente influenza del governo sul parlamento e indicato le principali “regole del gioco democratico” nelle società pluralistiche, Habermas mette in luce come il consenso pubblico rappresenti sia il “primo anello” nella “catena della formazione legittima della volontà e dell’opinione politica”, sia l’“ultimo anello” nella “catena della produzione della lealtà di massa” al potere politico. Questa tensione dilemmatica tra i differenti meccanismi di

¹ J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 164.

² J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 457.

³ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 223.

integrazione della sfera politica sarebbe elusa dalle interpretazioni unilateralmente normative o empiriche.⁴ Habermas condivide con H. Arendt l'idea che il recupero di una "cittadinanza attiva" sia possibile solamente rivitalizzando una sfera pubblica che operi da "controforza" rispetto alla ricerca di "lealtà di massa" di un "sistema partitocratico" autonomizzatosi e al "privatismo civico" di una popolazione spolicizzata che trova realizzazione nella sfera familistico-professionale e appagamento nel consumo e nei servizi dello stato sociale.

1. Breve retrospettiva sulle tradizioni liberali, repubblicane e socialiste

Dalla prospettiva della teoria dell'evoluzione sociale, Habermas aveva definito lo "stato di diritto" a partire dall'ideal-tipo elaborato da Weber⁵ dello "stato amministratore" fondato sul "potere razionale-legale". Un'istituzione con un sistema fiscale centralizzato e continuativo, che monopolizza la statuizione del diritto, il ripristino giudiziario e l'uso legittimo della forza tramite un corpo militare e di polizia permanente, che razionalizza l'ordinamento legale attraverso la giurisprudenza e l'amministrazione interna per mezzo un apparato gerarchico di funzionari specializzati che svolgono un ufficio pubblico e il cui potere si fonda sulla credenza nella legalità delle istituzioni statali e del diritto di comando dei legislatori e dei governanti eletti e nominati a esercitare il potere legale.

Nel processo epocale di transizione allo stato costituzionale borghese, sviluppatosi in un periodo compreso tra il '600 e l'800, la "positivizzazione", "legalizzazione" e "formalizzazione" del diritto avvengono in un primo passaggio agli stati assolutisti in cui introno alla Corona – il *legibus solutus* – si concentrano i poteri amministrativi, legislativi e giudiziari, in una forma di governo antitetica ai principi di divisione dei poteri.⁶ Quella "sovranità interna" necessaria per imporre l'ordinamento giuridico statale ai cittadini ancora "sudditi del regno" e tutelare i confini è assicurata da una monarchia assoluta che, a scapito dei ceti intermedi, mette in atto la separazione tra lo stato e la società.⁷ Ma solo quando il diritto sostituisce il "substrato pregiuridico" dell'eticità tramandata, l'ordinamento giuridico istituisce l'amministrazione come potere legale-razionale.⁸ Perfino ai tempi dell'assolutismo il diritto regale era afflitto dal "fondamento instabile" della legit-

⁴ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1009-1010.

⁵ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 246-247.

⁶ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., p. 121.

⁷ J. Habermas, *Introduzione*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 31.

⁸ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 962.

timità ormai non garantita dal “diritto sacrale” e dal “diritto consuetudinario”. Nel “diritto burocratico”, la monarchia avrebbe trovato “una specie di emancipazione”.⁹

Habermas si era soffermato quindi sul tipo di legittimazione riconosciuta al potere legale notando che lo stato di diritto non si qualifica solo per il “principio di legalità”, in ragione del quale il potere sovrano sancisce e l’amministrazione opera secondo leggi proceduralmente corrette. Poiché ogni legge può essere modificata dal legislatore scaturisce il problema di come sia possibile fondare la legittimità delle regole giuridiche. Infatti, anche i principi fondamentali sanciti come intangibili nelle dichiarazioni dei diritti o nei preamboli delle costituzioni possono essere abrogati da un cambio di regime. Habermas recepisce, così, la “vecchia obiezione” al positivismo giuridico, a cui sfugge il giusnaturalismo, secondo la quale se dovessimo risolvere tutto il diritto nel diritto positivo stipulato dall’autorità di uno stato che detiene il monopolio della violenza – escludendo il problema della legittimità normativa – non avremmo alcun argomento per distinguere seriamente una comunità giuridica come lo stato da una “banda di ladroni”.

D’altra parte, fin dagli scritti dei primi anni ’60 egli ravvisa che solo con l’opera di Th. Hobbes¹⁰ l’assolutismo politico accoglie alcuni principi del giusnaturalismo, i cui sviluppi teorici e politici finiranno per alimentare con la dottrina dei diritti naturali una concezione liberale e una concezione repubblicana dei rapporti tra stato e società. Il tema della legittimità è trattato in molti saggi in cui Habermas ricostruisce le idee borghesi che influenzarono la teoria democratica contemporanea. Anzitutto la filosofia liberale di J. Locke¹¹ e, con molte cautele, quelle repubblicane di J.J. Rousseau¹² e di I. Kant¹³. Egli ha raffrontato i due “modelli

⁹ J. Habermas, *Diritto e morale. Lezione seconda. L’idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., p. 56.

¹⁰ J. Habermas, *Sfera pubblica borghese: idea e ideologia*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 11; Id., *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *TuP*, cit., pp. 77-120; Id., *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., pp. 140-147; Id., *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR²*, cit., p. 110; Id., *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1025-1026; Id., *Diritto e morale. Lezione seconda. L’idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., p. 58; Id., *Ricostruzione del diritto (1): Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 112-113; Id., *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 165; Id., *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DGW KPS X*, cit., p. 114.

¹¹ J. Habermas, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *TuP*, cit., pp. 119-120; Id., *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., pp. 129-153; Id., *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 692-694; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 38; Id., *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., p. 243; J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 219; Id., *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., p. 28.

¹² J. Habermas, *Sfera pubblica borghese*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 115-122; Id., *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., pp. 145-157; Id., *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 124; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 43-44; Id., *Ricostruzione del diritto (1): Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 124-127; Id., *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., p. 237; Id., *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 126-127.

¹³ J. Habermas, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *TuP*, cit., pp. 110-120; Id., *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., pp. 179-180; Id., *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR²*, cit., p. 119; Id., *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id.,

ispiratori delle costituzioni borghesi” con particolare attenzione al rilievo attribuito al sistema dei diritti e alla sovranità popolare rilevando oltre ai loro tratti distintivi i punti comuni al moderno giusnaturalismo – il primo tentativo di fondare il potere politico sui diritti naturali e il “comando della ragione” dopo che furono storicamente “svalutate” le concezioni metafisico-religiose del diritto. Di fronte alla crisi dei valori etici condivisi della concezione medioevale la “nuova” dottrina dei diritti naturali rappresenta la migliore risposta alla sfida del pluralismo.¹⁴ Habermas mette in evidenza che nel diritto naturale moderno si raggiunge un livello *post-tradizionale* della coscienza morale. Da questo momento in poi la struttura logica dell’argomentazione è “retta da principi”, istituzionalizza una razionalità procedurale e ammette come punto di vista formale – in base al quale scegliere i principi morali tramite cui statuire legittimamente “norme generalizzabili” – la sola “validità universale”.¹⁵ Ricorrendo alla figura privatistica del contratto tra delle parti “eguali naturalmente” e “universalmente libere” della facoltà di stringere degli accordi razionali, il problema della legittimità del potere politico nel giusnaturalismo viene quindi risolto *ex parte populi*.¹⁶ Contando su questa “razionalizzazione”, la tradizione liberale si concentra sulle barriere al potere d’intervento dello stato nelle sfere inviolabili delle libertà soggettive, mentre il repubblicanesimo valorizza l’autodeterminazione della volontà dei cittadini. In altri termini, l’una privilegia i diritti individuali, l’altra la sovranità popolare.

Assunto il quadro giusnaturalistico del passaggio dallo “stato di natura” al “contratto sociale”, il liberalismo attribuisce a ogni individuo i diritti di perseguire, nei limiti della legge, i propri progetti personali senza impedimenti o imposizioni da parte dello stato che cerca di vincolare tramite la divisione e il bilanciamento dei poteri costituzionali.¹⁷ I diritti civili o privati concernono, in primo luogo, la vita, l’integrità fisica, le proprietà, la libertà di movimento, di iniziativa, di associazione e di opinione. In tal senso, la dottrina liberale privilegia la sfera dell’autonomia privata in una “lettura minimalista del processo democratico” che aggira ma non supera la scissione tra lo stato e la società.¹⁸

Il repubblicanesimo riconduce la cittadinanza ai diritti politici a partecipare alla formazione della “volontà generale”, riscoprendo dalla moderna dottrina dei diritti naturali quella “libertà degli antichi” che rende possibile l’autodeterminazione civica.¹⁹ Questa “autonomia pubblica” è la capacità di vincolare il proprio volere

FuG, cit., p. 38-42; Id., *Ricostruzione del diritto (1): Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 104, 112; Id., *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., pp. 44-45; Id., *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 218; Id., *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DGW KPS X*, cit., pp. 114-115.

¹⁴ J. Habermas, *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in Id., *EdA*, cit., pp. 91-92.

¹⁵ J. Habermas, *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., pp. 156-157.

¹⁶ J. Habermas, *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., p. 28.

¹⁷ J. Habermas, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 236-237.

¹⁸ *Ivi*, pp. 242-243.

¹⁹ J. Habermas, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *EdA*, cit., p. 83-85.

alle leggi che possono venir adottate da tutti in base al riconoscimento dell'eguale bene per ciascuno.²⁰ La decisione di darsi una legge può essere attuata solo a patto di realizzare quei diritti che i partecipanti devono mutuamente concedersi, ove vogliano legittimamente regolare la propria convivenza civile con gli strumenti del diritto positivo. Ciò richiede a garanzia della legittimità la "procedura dell'autolegislazione democratica".²¹ Habermas afferma che questo "principio democratico" serve a colmare il *deficit* di solidarietà lasciato aperto dall'esercizio legale meramente strategico di diritti individuali.²² Nell'espressione della "sovranità popolare" i cittadini perfezionano i rapporti di riconoscimento reciproco mutandoli in una comunità di liberi ed eguali consociati giuridici.²³

I concetti di separazione dei poteri, di sovranità popolare e di diritti soggettivi delimitano, a grandi linee, il quadro del liberalismo e del repubblicanesimo – le due principali culture politiche su cui si fondando le istituzioni dello stato borghese e che alimentano la "seconda grande spinta alla giuridificazione" per tutto il costituzionalismo del XIX secolo e del XX secolo.²⁴

Una retrospettiva sulle cosiddette "rivoluzioni borghesi" della fine del XVIII secolo arricchisce la riflessione di Habermas sulle dottrine liberali e repubblicane a partire dai tentativi storici di istituzionalizzare quei principi nelle costituzioni francese e americana. Egli non ricostruisce gli avvenimenti storici bensì svolge un'analisi testuale delle dottrine politiche espresse dai costituenti americani e francesi alla ricerca delle idee riconducibili alla tutela dell'autonomia privata e dell'autonomia privata pubblica dei cittadini. Attraverso l'interpretazione di una nota espressione di Hegel – "Non ci si deve opporre se si sente dire che la rivoluzione ha ricevuto dalla filosofia il suo primo impulso" –, Habermas ci riconduce alla convinzione dei costituenti, avendo essi tradotto il diritto naturale in diritto positivo, di aver costruito per la prima volta nella storia umana un nuovo ordine politico a partire dall'autorità non già della tradizione ma della "ragione".²⁵

Nonostante il comune riferimento al diritto naturale come fonte di legittimazione e la straordinaria concordanza nella lettera dei testi delle rispettive dichiarazioni dei diritti, Habermas fa notare come le "innegabili differenze" non riguardano soltanto il contesto storico degli avvenimenti – l'indipendenza dall'impero britannico per gli americani, l'abbattimento dell'*ancien régime* per i francesi, ma soprattutto due diverse costruzioni giusnaturalistiche della società civile e dello stato. A partire dalle due fonti, la cultura anglosassone avrebbe favorito la sfera dei diritti di libertà (autonomia privata), mentre la cultura continentale affermò la so-

²⁰ J. Habermas, *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., p. 315.

²¹ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in Id., *EdA*, cit., p. 149.

²² J. Habermas, *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 44

²³ J. Habermas, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., p. 236.

²⁴ J. Habermas, *Introduzione: Il materialismo storico e le strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 35.

²⁵ J. Habermas, *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., p. 127.

vranità popolare (autonomia pubblica).²⁶ La distinzione tra una linea giusnaturalistica liberale e una repubblicana – ribadita dallo studioso tedesco nella critica alla lettura della *Storia delle due rivoluzioni* di H. Arendt²⁷ – non esaurisce l’ampia ricostruzione della storia delle dottrine politiche nel passaggio dall’antico regime alle società liberali e da quest’ultime alle società democratiche.

La storia delle culture politiche dell’800, a detta di Habermas, può essere interpretata dal punto di vista del tradimento dei principi universalistici dell’illuminismo in un restringimento particolaristico del cosmopolitismo alle “identità collettive” – e agli interessi – della borghesia per il liberalismo, della nazione per il repubblicanesimo e del proletariato per il socialismo. Queste tradizioni politiche finirono per delimitare le “appartenenze” e le “esclusioni” all’interno di particolari collettivi che si ritrovarono in lotta tra di loro.²⁸

Per un verso, il liberalismo politico aveva limitato la partecipazione politica attraverso il riconoscimento dei diritti di voto e di legislazione solo a coloro che soddisfacevano le condizioni materiali di autonomia individuale, cioè ai proprietari privati. Solo chi aveva mezzi di sostentamento propri poteva essere “cittadino” mentre chi si trovava a dover dipendere dall’impresa altrui era un “consociato sotto protezione del corpo comune”.²⁹ Dall’analisi del sistema capitalistico emerge tutta la durezza dei rapporti sociali per i quali si riproduce lo scarto tra l’universalismo dei diritti individuali e degli interessi generali e la misera della maggioranza dei lavoratori ancora priva di diritti di cittadinanza.³⁰ Ma anche la condizione del ceto borghese sarebbe stata oppressa dall’“eticità lacerata” di chi nella comunità politica si sente “il pubblico” e nella società civile agisce da “privato”. In una cultura tagliata su misura al capitalismo, secondo Habermas, il liberalismo vuole tutelare una “sfera neutrale di arbitrio personale” in cui ogni cittadino, in quanto privato, possa perseguire egoisticamente i fini della massimizzazione del suo tornaconto.³¹ Ripercorrendo la critica marxiana alla falsa coscienza degli stati liberali, Habermas precisava che in essi l’identità soggettiva era spartita nei ruoli del *citoyen* e del *bourgeois* come se gli individui avessero una “doppia esistenza” – una “celeste” e una “terrena”.³²

Per altro verso, gli elementi universalistici affermati dal repubblicanesimo nel principio di sovranità popolare vennero, fin dal principio, sopraffatti dal particolarismo della “nazione”. Il nazionalismo fomentò le rivendicazioni risorgimentali d’indipendenza e di sovranità della “patria” di popolazioni soggette all’occupazione di potenze straniere ridefinendo il sostrato dell’appartenenza e le ragioni della partecipazione politica dei cittadini. Sotto il “segno del-

²⁶ J. Habermas, *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., p. 132.

²⁷ J. Habermas, *Hannah Arendt 1. La storia delle due rivoluzioni*, in Id., *PPP*, cit., pp. 173-178.

²⁸ J. Habermas, *Possono le società moderne formare un’identità razionale*, in Id., *RHM*, cit., p. 90.

²⁹ J. Habermas, *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR²*, cit., p. 119.

³⁰ J. Habermas, *Sfera pubblica borghese: idea e ideologia*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 150.

³¹ J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (1): Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 103.

³² J. Habermas, *Gli hegeliani di sinistra, gli hegeliani di destra e Nietzsche*, in Id., *PDM*, cit., p. 64-64n.

l'alleanza che lo storicismo strinse con il nazionalismo" il tentativo di ripensare la sovranità statale come "sovranità del popolo"³³ ricorse alle connotazioni prepolitiche di una presunta "omogeneità etnica" nei "cittadini della nazione".³⁴

Ciò fu particolarmente sostenuto, secondo Habermas, laddove la modernizzazione sociale e l'unificazione politica si realizzarono, per così dire, "storicamente in ritardo".³⁵ E proprio in queste esperienze si annidarono i germi di quella "autoaffermazione strategica dello stato" verso i nemici interni ed esterni che finì per divenire l'"autoaffermazione esistenziale di una nazione" nella "storia del mondo".³⁶ Con l'allargamento dell'inclusione e il rinnovamento della chiusura dei propri confini fisici e simbolici, il nazionalismo è l'identità collettiva che risolse meglio il problema dell'appartenenza rendendo "soggettivamente sopportabile" la contraddizione fra l'universalismo dei principi morali e giuridici, le disuguaglianze di classe e le discriminazioni culturali, trovando nella difesa della patria il sentimento solidaristico³⁷ e nella *Machtpolitik* l'immagine di una sovranità estera che "si tinge dei colori della bandiera"³⁸. È utile notare che pur riferendo la genesi del nazionalismo al "robepierismo" della rivoluzione francese, alle campagne napoleoniche e ai moti del risorgimento, Habermas ne rilegge la storia a partire dai suoi "sviluppi tedeschi". Dalla diffusione "avanguardistica" e "artificiale" di un'identità azionale di tipo *völkisch*³⁹ all'unificazione politica "sotto la spinta della gendarmeria prussiana", dall'assimilazione culturale bismarckiana (*Kulturkampf*)⁴⁰ fino alle tragiche suggestioni pan-nazionalistiche della Germania guglielmina,⁴¹ al culto della razza e al "Nuovo Regno" nell'ideologia nazionalsocialista di Hitler.⁴² I fascismi hanno «rubato al nazionalismo gli ultimi scampoli di innocenza». E solo con la loro sconfitta i "miti collettivi" che sorressero le "ragioni particolari" delle nazioni e dei loro capi-popolo contro i diritti universalistici del cittadino sono stati "screditati".⁴³

Anche l'"altra forma storicamente significativa di identità collettiva" – la "classe" –, diffusasi tra gli strati sociali popolari europei fin dalla metà dell'800 in larga parte sotto l'influenza del socialismo, si trova di fronte il "dilemma tra l'universale e il particolare". Habermas sottolinea che il socialismo si riallaccia alle filosofie borghesi del cosmopolitismo progettando «un'identità collettiva

³³ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in Id., *EdA*, cit., p. 149.

³⁴ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 36.

³⁵ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., p. 119.

³⁶ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DGW KPS X*, cit., p. 111.

³⁷ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 170.

³⁸ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 127-128.

³⁹ *Ivi*, p. 124.

⁴⁰ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *M*, cit., p. 99.

⁴¹ J. Habermas, *Gli scritti politici di Hegel*, in Id., *TuP*, cit., p. 209.

⁴² J. Habermas, *Tra Erotismo ed economia generale. Bataille*, in Id., *PDM*, cit., pp. 222-223.

⁴³ J. Habermas, *Intervista con Angelo Bolaffi*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 28.

compatibile con strutture universalistiche dell'io». ⁴⁴ Marx si inserisce in questa riflessione sull'emancipazione umana ma nella sua opera, egli cercò di spiegare perché le idee della rivoluzione borghese devono “necessariamente” rimanere “falsa coscienza” fino a quando la “classe universale” per “condizione oggettiva” e per “coscienza sociale” non ne realizzerà pienamente il contenuto. ⁴⁵ Nella concezione marxiana il “particolarismo” del proletariato viene, dunque, mediato con l'“universalismo dei fini” tramite l'inclusione dell'intero genere nella dimensione futura. La rivoluzione comunista non abolirà solo un tipo particolare di dominio di classe, ma sopprimerà ogni forma di dominio dando origine a “un'era nuova nella storia umana”. ⁴⁶ Questa funzione del proletariato fu assorbita nella concezione leninista dal partito rivoluzionario, il cui ruolo avanguardista si profilava nella “lotta di classe internazionale”. Con l'antagonismo di classe, la sfera pubblica fu lacerata dalla “spaccatura delle *two nations*” – i comunisti e gli anti-comunisti ⁴⁷ – e fu “impossibile” ai discorsi universalistici schermarsi dalle critiche di tutti coloro che ne denunciavano i limiti e le contraddizioni. ⁴⁸

D'altra parte, la storia delle associazioni sindacali e politiche dei lavoratori è stata distinta non solo dall'opposizione agli industriali, agli agrari, ai governi, etc. ma anzitutto da una divisione radicale del “fronte interno” tra socialdemocratici, anarchici e comunisti. Alla prassi socialista si devono, secondo Habermas, quelle riforme democratiche che estesero i diritti politici delle costituzioni borghesi e realizzarono un “compromesso di classe” che incarica le istituzioni statali di garantire una maggiore giustizia sociale. ⁴⁹ Nella scelta strategica e ideologica di deporre, per così dire, la “critica delle armi” a favore delle “armi della critica” – un'alternativa che oppone un “Marx riformista” al “Marx rivoluzionario” ⁵⁰ – Habermas individua il motivo del successo delle rivendicazioni dei sindacati e dei partiti socialisti dal cui impegno scaturirono nel tempo delle migliori condizioni civili, politiche e sociali per tutti i cittadini. ⁵¹ Una convenzione che lo accompagna sin dagli studi iniziali accanto al primo “maestro” W. Abendroth. ⁵²

Di particolare interesse, poi, l'idea che vi sarebbe un “filo rosso” che attraversa la storia dei movimenti di emancipazione liberali, repubblicani e socialisti fino alle lotte di riconoscimento culturale dei nostri giorni che, per Habermas, accompagna la graduale realizzazione degli ideali illuministici nello stato di diritto, nella

⁴⁴ J. Habermas, *Introduzione: Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 29.

⁴⁵ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., p. 60.

⁴⁶ J. Habermas, *Possono le società moderne formare un'identità razionale*, in Id., *RHM*, cit., p. 90.

⁴⁷ J. Habermas, *Mutamenti nelle funzioni politiche della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 217.

⁴⁸ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., pp. 443-444;

⁴⁹ J. Habermas, *Sfera pubblica borghese: idea e ideologia*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 151.

⁵⁰ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., p. 65.

⁵¹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 65.

⁵² J. Habermas, *Mutamenti nelle funzioni politiche della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 271-272.

democrazia politica e nello stato sociale e che nel “patriottismo costituzionale” finalmente ritrova la solidarietà tra cittadini al contempo uguali e diversi.⁵³

2. Il nesso interno tra stato di diritto, democrazia politica e stato sociale

Nei suoi scritti Habermas si propone di chiarire il “nesso interno” tra i diritti soggettivi e la sovranità popolare lasciato “irrisolto”, a suo avviso, dal liberalismo e dal repubblicanesimo. Un nesso che la ricostruzione del “processo circolare” tra il “principio del discorso” e il “principio democratico” riconduce alla “coppia legittimità e legalità” dell’ordinamento giuridico e che i diritti sociali rendono effettivo combinando l’eguaglianza giuridica e l’eguaglianza fattuale.⁵⁴

Il graduale allargamento della sfera dei diritti formali e delle opportunità sostanziali costituisce il «punto di riferimento empirico dell’emancipazione individuale e collettiva». Nella propria argomentazione Habermas è debitore del celebre studio *Cittadinanza e classe sociale* (1950) di T.H. Marshall in cui è avanzata l’idea che l’espansione dei diritti soggettivi storicamente cominci dalla sedimentazione di diritti civili, concomitanti alla nascita del mercato capitalistico per arrivare ai diritti sociali, materializzazione degli ideali di democrazia sociale attraverso i diritti politici, costitutivi e fonte di sviluppo della democrazia rappresentativa. In *Fatti e norme* (1992) Habermas si colloca apertamente nel solco di tale dottrina così sintetizzata: «Secondo questo schema, *A*) i diritti di difesa liberali [*Abwehrrechte*] tutelano il soggetto privato contro interventi illegali dello Stato in fatto di vita, libertà e proprietà; *B*) i diritti politici di partecipazione [*Teilnahmerechte*] consentono al cittadino di prender parte al processo democratico di formazione dell’opinione e della volontà; mentre *C*) i diritti sociali di ripartizione [*Teilhaberechte*] garantiscono al cliente dello Stato di *welfare* un livello minimo di reddito e sicurezza sociale. La tesi di Marshall è che, nelle società occidentali, lo *status* dei cittadini si sia progressivamente allargato e approfondito secondo questa sequenza nel corso degli ultimi due o tre secoli».⁵⁵

Questa “evoluzione tutto sommato lineare” indica la tendenza della giuridificazione costituzionale all’“inclusione”, anche se il nesso tra le generazioni di diritti non è “scontato” e, secondo Habermas, rivela una specifica preminenza della cittadinanza democratica: «solo i diritti politici di partecipazione attiva fondano la posizione giuridica riflessiva, autoreferenziale del cittadino. I diritti negativi di libertà e i diritti sociali di ripartizione possono invece essere concessi in forme paternalistiche. Stato di diritto e Stato sociale sono immaginabili, in via di principio, anche senza democrazia politica».⁵⁶ Ciononostante le libertà indivi-

⁵³ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 53.

⁵⁴ J. Habermas, *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 256-257.

⁵⁵ J. Habermas, *Sociologia del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 96.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 97-98.

duali e le garanzie sociali possono essere viste come l'infrastruttura di quella "autonomia" che è indispensabile per poter effettivamente esercitare i diritti politici.

Riguardo al nesso tra i diritti soggettivi e la sovranità popolare, la prospettiva costituzionale appena proposta da Habermas ritiene che il sistema dei diritti riconosca ai cittadini, in quanto "destinatari delle leggi", l'autonomia privata necessaria a esercitare in maggior misura possibile pari libertà individuali e, in quanto "autori delle leggi", l'autonomia pubblica necessaria a partecipare alla formazione della volontà e dell'opinione tramite cui il diritto legittimo si produce. L'autocomprensione normativa desumibile dalle costituzioni democratiche rivela la reciproca implicazione dei diritti civili e della sovranità popolare: i due punti di vista accentuano soltanto aspetti complementari del diritto di cittadinanza.

Lo stato di diritto identifica la persona come il titolare di diritti soggettivi e si orienta sulla massima di Th. Hobbes per cui «è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato dalla legge». ⁵⁷ I diritti civili tutelano l'autonomia privata, in modo eguale, creando le barriere che impediscono all'apparato statale di violare le intangibili sfere della libertà dei singoli. Il potere del sovrano è limitato non solo dal rispetto dei diritti naturali – agli imperativi del potere è sottratta una sfera di comportamenti "per natura" liberi ("liceità") – ma anche dalle stesse leggi generali alle quali ogni organo dello stato deve sottostare ("legalità"). Queste due limitazione – la garanzia dei diritti individuali inalienabili e inviolabili e il controllo dei pubblici poteri – sono esaltate dalla dottrina liberale dello stato. L'affermazione dei diritti naturali costituisce una vera e propria rivoluzione nella storia del pensiero giuridico, che aveva fino ad allora privilegiato la "morale dei doveri" rispetto alla "morale dei diritti" e gli interessi dello stato rispetto a quelli dei cittadini. D'altra parte, il liberalismo riguarda solo "scarsamente" i diritti di partecipazione politica a favore di diritti civili che obbligano lo stato a comportamenti meramente negativi. ⁵⁸ Con ciò trascura l'idea che il rispetto della legge rivendicato dai privati e sanzionato dallo stato richiede a monte un legislatore legittimato da un procedimento legale democratico al quale dei cittadini liberi e uguali, direttamente o indirettamente, possono partecipare. ⁵⁹

La sovranità popolare e i diritti civili devono essere intesi, secondo Habermas, non tanto in un "rapporto di concorrenza" bensì di "reciproca integrazione" in virtù della "forza legittimante" di una formazione dell'opinione e della volontà di tipo discorsivo che nelle procedure giuridiche inclusive della democrazia realizza l'"autolegislazione" e tutela anche le libertà individuali. ⁶⁰

Questo intreccio viene presentato come "genesì logica dei diritti individuali". Se il "principio del discorso" – «Sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali» ⁶¹

⁵⁷ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., p. 123.

⁵⁸ J. Habermas, *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 38.

⁵⁹ J. Habermas, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *EdA*, cit., p. 86.

⁶⁰ J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (I): il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 127-128.

⁶¹ *Ivi*, p. 131.

– illustra il punto di vista capace di fondare imparzialmente le norme e di assicurare la libertà di adesione dei cittadini, il “principio democratico” istituzionalizza la “partecipazione paritaria” alla formulazione dell’opinione e della volontà politica: «si parte dall’applicazione del principio di discorso tutelante in generale le libertà individuali (cioè al diritto costitutivo della forma giuridica come tale) e si finisce nell’istituzionalizzazione giuridica delle condizioni per l’esercizio discorsivo dell’autonomia politica, cioè dell’autonomia con cui possiamo sviluppare giuridicamente a posteriori un’autonomia privata dapprima posta in termini astratti. La genesi logica di questi diritti forma un *processo circolare*, all’interno del quale il codice giuridico e il meccanismo generativo di diritto legittimo (cioè il *principio democratico*) si costituiscono fin dall’inizio *cooriginariamente*».⁶²

In secondo luogo, il sistema dei diritti civili e dei diritti politici è completato dai diritti sociali la cui introduzione nelle costituzioni democratiche risolve il “paradigma giuridico liberale” in quello “sociale”. Questo mutamento politico e culturale richiede un “livello superiore di giuridificazione” che dia “attuazione concreta” all’autonomia privata dell’uomo e all’autonomia pubblica del cittadino.

Il paradigma liberale soddisfaceva le aspettative di giustizia sociale con i soli mezzi del diritto privato borghese – l’“eguaglianza del poter-fare-giuridico” – lasciando liberi i cittadini di interagire in un mercato concorrenziale che, in condizioni di equilibrio, avrebbe creato le condizioni di una graduale redistribuzione del denaro e del potere.⁶³ Il paradigma dello stato sociale nacque, dunque, dalla critica riformistica al paradigma liberale di fronte a un mutamento organizzativo – dal capitalismo concorrenziale al capitalismo organizzato – e a una crescente diseguaglianza nei livelli di ricchezza e di potere che rendeva “ideologica” l’aspettativa di istaurare dei rapporti tra soggetti liberi ed eguali.

Nella sfera dei diritti individuali, i diritti sociali di redistribuzione servono ad assicurare l’“equo valore”, ossia come scrive Rawls in *Liberalismo politico* (1993), gli “effettivi presupposti per pari opportunità di utilizzo” dei classici diritti alle libertà individuali civili e politiche.⁶⁴ Negli stati democratici in cui le politiche sociali assumono compiti perequativi cresce, infatti, il numero di persone che dispongono delle risorse materiali necessarie per esercitare i diritti privati e di concorrere alla formazione dell’opinione e della volontà politica.

Habermas definisce “la svolta del 1945” questo nuovo “spazio simbolico” su cui edificare una società fondata sul compromesso tra i governi dell’Europa post-bellica e le masse popolari che aspiravano a condizioni confacenti all’ideale della dignità umana.⁶⁵ A partire dal secondo dopoguerra – nelle condizioni favorevoli di una lunga crescita economica – il riconoscimento dei diritti sociali ha creato le condizioni di un’effettiva partecipazione politica ridefinendo lo *status* del cittadino. In tal senso, lo stato sociale ha assunto una funzione tutt’altro che indif-

⁶² *Ivi*, p. 147.

⁶³ J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in *Id.*, *FuG*, cit., pp. 474-475.

⁶⁴ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in *Id.*, *EdA*, cit., p. 223.

⁶⁵ J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in *Id.*, *FuG*, cit., p. 476.

ferente sul piano della legittimazione dello stato democratico di diritto. Solo se i cittadini sono destinatari di un diritto alla ripartizione sociale di organizzate prestazioni statali i diritti civili e politici in cui si riconoscono l'autonomia privata e pubblica possono trovare effettive, stabili e migliori occasioni di vita democratica “stornando” il rischio di crisi anomiche nell'integrazione sociale.⁶⁶

Come vedremo, a giudizio di Habermas la “solidarietà civica” degli stati democratici oramai deve essere “risuotibile nella moneta spicciola dei diritti sociali”: «Alla politica tocca preoccuparsi che siano sufficientemente realizzare le condizioni socio-generative sia dell'autonomia privata sia dell'autonomia pubblica. Altrimenti è messa a repentaglio un'essenziale condizione di legittimità della democrazia. Bisogna, in altri termini, eliminare ogni svantaggio o discriminazione sistematica che impedisca ai membri dei gruppi sottoprivilegiati di fare uso effettivo dei diritti formali eguali distribuiti. Dalla dialettica di eguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale deriva allo stato sociale il compito di proteggere – sul piano sociale, tecnologico ed ecologico – quelle condizioni di vita che realizzano pari opportunità nell'utilizzo dei diritti di cittadini egualmente distribuiti. L'interventismo sociale si giustifica già in base agli stessi diritti fondamentali».⁶⁷

Solo un processo democratico che riconosca a tutti i cittadini eguali diritti e li ridistribuisca equamente può essere un “processo legittimo istituente solidarietà”.⁶⁸

3. La sovranità popolare tra rappresentanza e partecipazione

Habermas descrive la “versione ufficiale” della circolazione del potere politico lungo l'asse “centro delle istituzioni statali” e “periferia della società civile” così come è stata elaborata dalle prevalenti dottrine politiche e giuridiche.

Il potere politico “scorre” nello stato mediante la legislazione, l'amministrazione e la giurisdizione civile e penale “ritornando” ai cittadini – a cui è riconosciuta la sovranità – sotto forma di atti pubblici. Nel centro del sistema politico – un “complesso articolato poliarchicamente” – la maggior parte degli atti segue procedure di *routine*: i tribunali emettono sentenze, le burocrazie preparano leggi e istruiscono regolamenti, i parlamenti preparano e approvano leggi, bilanci, etc. e i partiti politici, in molte forme presiedono e coordinano il funzionamento dell'intero sistema cercando il consenso di iscritti e simpatizzanti nelle campagne elettorali. La relazione tra i cittadini e le istituzioni dello stato è, per così dire, “bifronte”. Dal lato dell'“entrata”, essa prende la forma di un pubblico di cittadini che partecipa alla vita politica esercitando la sovranità popolare nelle forme e limiti previste dalle costituzioni, sia formando gli organi di rappresentanza elettivi che in espressioni dirette della volontà tramite *referendum* propositivi o

⁶⁶ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 133.

⁶⁷ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 38.

⁶⁸ *Ivi*, p. 54.

abrogativi, petizioni popolari, etc., esercitando il diritto di associazione, militando concorrendo a cariche in partiti politici, facendo parte di rappresentanze di interessi ed esprimendo un'opinione pubblica. Dal lato dell'"uscita", invece, i cittadini sono il "pubblico in senso stretto" – un pubblico di clienti che beneficia di servizi forniti dall'apparato statale ai livelli centrali e periferici. Il centro istituzionale si distingue dalla "periferia" della società civile sia per la struttura organizzativa che per competenze formali e attribuzioni effettivamente svolte. È questo il "modo approssimativo" l'ottica in cui anche i cittadini dello stato e i clienti delle amministrazioni osservano il "ciclo del potere politico".⁶⁹

Dopo aver rimarcato che la pretesa di legittimità delle istituzioni democratiche è giustificata, in ultima istanza, dal perseguimento degli "interessi generali" della cittadinanza, egli ricostruisce normativamente la formazione degli organi e il principio della divisione dei poteri costituzionali con la ripartizione delle funzioni centrali e la quota di potere proprio e concorrente che spetta agli enti locali. Solo a partire da questo quadro normativo, egli descrive sociologicamente in particolare la graduale assunzione delle funzioni di indirizzo politico e di legislazione seppur delegata o straordinaria da parte degli organi di governo.

Habermas affronta poi il sistema della rappresentanza nelle istituzioni la cui legittimità poggia su delle regole che assicurano una concorrenza regolata fra i partiti politici che depotenzia lo scontro tramite l'alternanza di maggioranze al governo e la tutela della minoranza. Ma questi "principi regolatori" comunemente accettati dai costituzionalisti, dai politici e dagli stessi cittadini rimarrebbero però prigionieri di una "concezione tecnicistica" (di "ingegneria costituzionale") che valuta "formalisticamente" la democrazia come un sistema di equilibrio possibile tra poteri costituzionali, maggioranza e minoranza e partiti politici.

La descrizione realista, infatti, deve essere confrontata con il modello della democrazia deliberativa – il "terzo modello" tra liberalismo e il repubblicanesimo. Come un "gioco di scambio" tra la "creazione proceduralmente costituita" della volontà politica nei dibattimenti parlamentari e la "creazione informale dell'opinione" nella sfera politica, a giudizio di Habermas, in questi ambiti complementari l'idea della sovranità popolare si traduce sociologicamente nella richiesta che la produzione e l'applicazione giuridica raggiungano dei "risultati razionali" garantendo le condizioni formali e materiali della cittadinanza.

3.1. Le regole istituzionali della politica democratica

La democrazia politica è un ordinamento che trova legittimazione certamente nei diritti repubblicani di partecipare in forma libera ed eguale, nei modi e nei limiti previsti dalle costituzioni, alla formazione della "volontà generale" e nei

⁶⁹ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., pp. 421-422.

principi liberali del bilanciamento tra i poteri costituzionali ma soprattutto nella presunzione controfattuale che l'attività si prefigga degli interessi generali.

Sin dallo scritto *Sulla logica dei problemi di legittimazione* (1973) il nostro Autore si era espresso a tale proposito in maniera inequivocabile: «Questa finalità costituisce il criterio ultimo per identificare le norme democratiche. Nella misura in cui le norme esprimono interessi generalizzabili, esse si fondano su un *consenso razionale* (o troverebbero un tale consenso se potesse aver luogo un *discorso pratico*). Nella misura in cui le norme regolano *interessi non generalizzabili*, essi si fondano sulla *violenza*». ⁷⁰ Secondo Habermas, infatti, «la divisione dei poteri e la democrazia non sono dei principi politici ordinatori di pari rango». La divisione dei poteri è una regola istituzionale che permette di bilanciare interessi particolari contrastanti, mentre il “principio democratico” presuppone la “generalizzabilità degli interessi”. ⁷¹ La democrazia non è solamente una delle forme di governo possibili ma l'istituzione che costituzionalizza la “coscienza morale universalistica” secondo cui la legittimità delle scelte politiche risiede nell'approvazione “non coatta” dei consociati giuridici interessati che prendono o potrebbero prendere parte alla “formazione discorsiva della volontà”. ⁷²

Ciò detto, Habermas non trascura né il problema della divisione dei poteri, in particolare la questione del progressivo spostamento della funzione politica dal parlamento agli organi di governo pur rimanendo il primo investito della legislazione come prerogativa propria, né il problema delle “regole del gioco” interne alla rappresentanza: il pluralismo, l'alternanza e la tutela delle minoranze.

a) Il principio parlamentare e la divisione dei poteri

Nelle democrazie rappresentative, con il termine “principio parlamentare” si intende che il potere politico deriva dal “potere dei cittadini” i quali, non potendo materialmente riunirsi per consultarsi *face to face* e deliberare, delegano il loro diritto a dei rappresentanti. Gli aspetti che concernono i sistemi elettorali e lo *status* dei parlamentari, la composizione e il funzionamento delle camere sono disciplinati dalla costituzione, dalle leggi e dai regolamenti interni in base a un “principio del pluralismo” che insieme al “principio parlamentare” e, come vedremo, al “principio dell'assicurazione di sfere pubbliche autonome” esprimono, secondo Habermas, il contenuto normativo della sovranità popolare. ⁷³

Poiché il sistema dei diritti è interpretabile e sviluppabile solo attraverso leggi e l'organizzazione dello stato può essere programmata e diretta solo attraverso leggi, la funzione del parlamento è essenzialmente legislativa. Il parlamento è

⁷⁰ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 123.

⁷¹ *Ivi*, p. 124.

⁷² J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 162.

⁷³ *Ivi*, p. 203.

al centro di un sistema costituzionale che disciplina in ragione di un generale “principio di legalità” le attività delle istituzioni amministrative e giudiziarie.⁷⁴

A partire dal “principio di legalità” si comprende la divisione dei poteri fondamentali. Il potere legislativo approva leggi generali, l’amministrazione applica le leggi che hanno bisogno di essere implementate e il potere giudiziario risolve i conflitti, secondo la legge. Più puntualmente, la divisione dei poteri prevede che i diversi poteri costituzionali siano attribuiti a organi dello stato differenti: il potere di stabilire le norme giuridiche generali (le leggi) spetta all’assemblea rappresentativa, il governo all’amministrazione pubblica che conforma a esse i propri provvedimenti di attuazione (regolamenti), almeno nelle materie soggette a riserva di legge, e la giustizia alla magistratura che dirime le controversie tra i privati e tra i privati e i pubblici uffici con sentenze giudiziarie il cui giudizio è motivato dall’interpretazione dell’ordinamento giuridico e sottratto a giudizi contingenti. Ogni atto pubblico – le leggi parlamentari, i regolamenti amministrativi e le sentenze giudiziarie – si forma nelle sedi proprie seguendo le norme legalmente predefinite e riconosciute legittime secondo le procedure di fondazione e di applicazione delle leggi. Il “primato della legge” dovrebbe vincolare l’esercizio del potere amministrativo e giudiziario al diritto democraticamente statuito in maniera tale che quei poteri si rigenerino a partire dal “potere comunicativo” collettivamente prodotto dai cittadini nelle elezioni.⁷⁵

La dottrina della separazione dei poteri formulata da Montesquieu nel celebre *L’esprit des Lois* (1734) ebbe una straordinaria fortuna nella cultura politica e nelle costituzioni statali del XIX secolo e rimane alla base delle odierne democrazie.⁷⁶ Sotto il profilo storico, tale principio si è concretizzato in forme di stato e forme di governo differenti, in cui la funzione di indirizzo politico è stata assunta da una monarchia che opera all’interno del quadro costituzionale o da governi repubblicani di tipo assembleare o di gabinetto, in relazione al diverso equilibrio tra il governo e il parlamento. Tuttavia, a parte le riflessioni su l’“istituzionalismo forte” dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) di Hegel, la cui analisi riguardo al diritto statale interno⁷⁷ gli aveva permesso di descrivere l’auto-comprensione normativa della monarchia prussiana, Habermas si è interessato solo delle repubbliche assembleari oggi prevalenti. Anche stati come l’Inghilterra in cui l’istituto monarchico è mantenuto formalmente attribuiscono oramai da tempo il potere governativo e la funzione legislativa alla Camera dei Comuni.⁷⁸ Dal “principio rap-

⁷⁴ *Ivi*, p. 204.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 205-206.

⁷⁶ J. Habermas, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in *Id.*, *KuK*, cit., pp. 8n-9n.

⁷⁷ J. Habermas, *Sulla dialettica della sfera pubblica (Hegel e Marx)*, in *Id.*, *SWÖ*, cit., pp. 143-148; *Id.*, *Diritto naturale e rivoluzione*, in *Id.*, *TuP*, cit., pp. 124-133; *Id.*, *La critica hegeliana della rivoluzione francese*, in *Id.*, *TuP*, cit., pp. 175-200; *Id.*, *Gli scritti politici di Hegel*, in *Id.*, *TuP*, cit., pp. 201-230; *Id.*, *Sul rapporto tra politica e morale*, in *Id.*, *DR²*, cit., pp. 120-125; *Id.*, *Il concetto hegeliano della modernità*, in *Id.*, *PDM*, cit., pp. 39-42; *Id.*, *Percorsi della detrascendentalizzazione*, in *Id.*, *WuR*, cit., p. 183-218.

⁷⁸ J. Habermas, *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in *Id.*, *EdA*, cit., pp. 256-257.

presentativo” discende che il parlamento, spesso l’unico organo elettivo, è il sovrano cui spetta il compito di fissare le regole riguardanti le libertà dei cittadini.⁷⁹

Nell’ultimo secolo, in stretta relazione alle crescenti politiche di intervento pubblico, le amministrazioni hanno peraltro rafforzano sensibilmente i loro poteri di regolamentazione e di legislazione primaria, al punto che difficilmente possono essere considerate solo la sede di “discorsi pragmatici” ed “organi di applicazione della legge” a casi concreti. Habermas sottolinea il loro accresciuto potere nei confronti del parlamento, il quale è costretto a ricorrere alle competenze dei funzionari dell’amministrazione e assiste a un processo di giuridificazione ministeriale in materie particolari e concrete che mette in discussione i caratteri “generali” e “astratti” dell’ordinamento giuridico. Sebbene la normazione parlamentare continui ad aumentare, gli atti aventi forza di legge (i decreti legge e i decreti delegati) emanati dal governo crescono esponenzialmente, determinando un ridimensionamento del potere politico dell’organo parlamentare. Il parlamento non è soltanto costretto a decidere in condizioni di urgenza, in tempi contingentati o sotto la pressione del voto di fiducia, finendo in queste procedure di *routine* per non cogliere per nulla o comprendere in misura insufficiente quanto trattato. Anche la funzione di indirizzo politico si è spostata dalle commissioni ai ministeri, per cui Habermas può affermare che la facoltà di mettere i problemi in agenda e di renderli potenzialmente decidibili ormai risiedono più nelle mani del governo e dell’amministrazione che del parlamento.⁸⁰

In questo quadro si colloca il rischio che la democrazia parlamentare sia revocata da una “dittatura della maggioranza” la cui volontà è espressa dal governo. Il potere governativo è necessario affinché la formazione della volontà parlamentare che sfocia in programmi politici sia “implementata”, ossia sia attuata anche con il ricorso alla forza. Ogni comunità politica può costituirsi come comunità giuridica solo disponendo di «un’autorità centrale autorizzata ad agire per il tutto». Questo aspetto dello Stato, secondo Habermas, concerne l’istituzione del potere burocratico-legale e l’impiego della capacità organizzativa e autoorganizzativa allo scopo di affermare e mantenere, verso l’esterno e verso l’interno, l’identità d’una convivenza giuridicamente regolata.⁸¹ Per altro verso, l’importanza crescente del ruolo delle assemblee rappresentative nella formazione e nel controllo del potere esecutivo in seguito allo sviluppo dei partiti politici e alla loro integrazione nell’ordinamento costituzionale, determina una tendenza all’“omogeneità politica” tra il potere governativo e la maggioranza parlamentare in un processo ambivalente che, al contempo, vede crescere l’importanza del primo ministro e del governo a cui si controbilancia un sistema di potere dei partiti della maggioranza.⁸²

⁷⁹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 70.

⁸⁰ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 451.

⁸¹ J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 160-161.

⁸² J. Habermas, *Mutamenti nelle strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 210-216.

b) Il principio del pluralismo. Maggioranza e minoranza

Gli attacchi alla forma democratica da parte delle “spinte rivoluzionarie” e delle “involuzioni reazionarie” sono stati disinnescati grazie a una “concorrenza regolata” fra i partiti politici. Oltre al pluralismo nel procedimento elettorale, il sistema democratico prevede come strumenti di autotutela l’istituzionalizzazione dei ruoli di opposizione e di maggioranza parlamentare e il depotenziamento dello scontro con l’alternanza delle maggioranze al governo.

Questi aspetti sono affrontati da Habermas principalmente nel volume *Fatti e norme* (1992) anche se si trovano interessanti considerazioni in altri scritti. In particolare, nel capitolo *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, discutendo le teorie politiche di N. Bobbio, J. Cohen e R. Dahl, egli aveva riassunto anzitutto caratteri fondamentali della “procedura ideale” di consultazione democratica: «a) Le consultazioni si svolgono in forma argomentativa, dunque tramite un regolato scambio d’informazioni e ragioni tra parti che da un lato propongono e dall’altro controllano; b) Le consultazioni sono includenti e pubbliche. In linea di principio nessuno può essere escluso: tutti i possibili interessati hanno pari opportunità di accesso e partecipazione; c) Le consultazioni sono libere da costrizioni esterne. I partecipanti sono sovrani in quanto unicamente legati ai presupposti comunicativi e alle regole procedurali dell’argomentazione; d) Le consultazioni sono libere da costrizioni interne. Ciascuna parte ha le stesse opportunità di venir ascoltato, di introdurre temi, di offrire contributi, di avanzare critiche e risposte. Le prese di posizione sì/no sono motivate unicamente dalla libera costrizione dell’argomento migliore».⁸³

Dopo essersi occupato delle “regole consultive”, che qui non tratteremo, Habermas definisce la “regola di maggioranza” come la procedura che permette di interrompere la ricerca di un’intesa discorsiva sui temi al fine di prendere una decisione: «La regola di maggioranza conserva un’interna relazione con la ricerca della verità per il fatto che la decisione maggioritaria rappresenta solo un’interruzione nel corso di una discussione incessante. Essa fissa, per così dire, un risultato provvisorio nella formazione discorsiva dell’opinione».⁸⁴

In tale quadro, la minoranza ritiene legittima l’attività della maggioranza a condizione di non perdere la possibilità di ottenere, con argomenti migliori, una distribuzione del potere più favorevole sottoponendo, eventualmente, a revisione le decisioni già prese: «In virtù del suo interno collegarsi a una prassi discorsiva, la *regola di maggioranza* fonda la presunzione che la *fallibile* opinione di maggioranza possa provvisoriamente valere come base ragionevole di una prassi comune, almeno finché la minoranza non abbia convinto la maggioranza della giustezza

⁸³ J. Habermas, *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, in Id., *FuG*, cit., p. 361.

⁸⁴ J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 212-213.

delle proprie argomentazioni». ⁸⁵ I rapporti tra maggioranza e minoranza sono regolati di fronte all'elettorato con una regola consolidata che, secondo Habermas, "suona un pò liberale vecchio stile e lo è anche": «Per assoggettarsi, sia pure temporaneamente (*auf Zeit*), alla volontà di una maggioranza, non si deve pretendere dalla minoranza che essa rinunci alle proprie convinzioni (che presume migliori). La minoranza deve solo attendere fino a quando potrà convincere la maggioranza in un libero e pubblico confronto di opinioni ad aderire alla sua volontà». ⁸⁶ La "rotazione delle cariche" realizza anche un principio di democrazia interna ai partiti.

Esaminando la proposta interpretativa avanzata da W. Becker, Habermas conferma che, storicamente, i partiti politici possiedono delle buone ragioni per attenersi alle "regole del gioco democratico": «*Il partito che è al potere non cerca mai di limitare l'attività politica dei cittadini o dei partiti finché non tentino di rovesciare il governo con la forza. A ciò corrisponde l'acquiescenza dei sottoposti: I partiti che hanno perso le elezioni non cercano mai con violenza e illegalità d'impedire al partito dei vincitori di accedere alla funzione di governo. L'osservanza di queste condizioni assicura un pacifico ricambio di potere*». ⁸⁷

In attesa di tornare alle elezioni, le scelte di maggioranza devono essere limitate tutelando la minoranza. Il riconoscimento delle minoranze deriva dal timore condiviso da tutte le parti politiche di potersi ritrovarsi, per il "regime dell'alternanza di governo", vittime della "tirannide della maggioranza": «Per evitare la stabilizzazione di maggioranze tiranniche, maggioranza e minoranza devono assolutamente sentirsi motivate ad attenersi alle regole del gioco stabilite: la prima per paura di perdere il potere, la seconda sperando in un ricambio di potere». ⁸⁸

3.2. Il concetto di democrazia deliberativa

Un potere legittimato democraticamente, secondo Habermas, deve garantire i diritti di partecipazione politica che consentono al cittadino di prender parte, nei modi previsti dalla costituzione, alla formazione dell'opinione e della volontà pubblica: i diritti di elettorato attivo e passivo, le libertà di associazione, di espressione e di informazione, etc. Se la formazione parlamentare della volontà pubblica è "ancorata" a una funzione di rappresentanza della società civile che si esprime nel diritto di voto – universale, libero, uguale – occorre anche un dibattito sull'agenda politica tra i singoli cittadini e le associazioni di rappresentanza di in-

⁸⁵ J. Habermas, *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, in Id., *FuG*, cit., p. 362.

⁸⁶ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 99.

⁸⁷ J. Habermas, *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, in Id., *FuG*, cit., p. 345.

⁸⁸ *Ivi*, p. 347.

teressi diffusi – i partiti politici – a cui è riconosciuta la libertà di organizzazione e di partecipazione alle istituzioni con le propaggini dei gruppi parlamentari.⁸⁹

Habermas esamina nel dettaglio la dottrina costituzionale su tali diritti. Qui mi importa solo precisare come l'istituzionalizzazione politica della prassi civica, l'autodeterminazione democratica, sia soddisfatta dalla procedura deliberativa.

Egli afferma di recepire gli elementi delle due principali tradizioni della cultura politica occidentale – il liberalismo e il repubblicanesimo – in un quadro concettuale più complessivo di politica deliberativa dal quale egli definisce l'ambizioso progetto di elaborare dal punto di vista normativo un "terzo modello di democrazia".⁹⁰ Il concetto di democrazia deliberativa si allontana da una tradizione liberale che, rifiutando la possibilità di raggiungere una chiarificazione collettiva sulle finalità comuni, abbandona la sfera politica alla "strategia difensiva" del bilanciamento dei poteri. Per altro verso, esso prende congedo dalla tradizione repubblicana che "ipostatizza" la volontà pubblica in un "macrooggetto" – la "nazione di popolo" – che opera per nome e per conto dei cittadini: «La teoria del discorso punta invece sul livello superiore di intesa che si attuano per un verso nella forma istituzionalizzata dei dibattimenti parlamentari e per l'altro nella rete comunicativa delle sfere pubbliche politiche. All'interno e all'esterno dei corpi politici programmati per deliberare, queste comunicazioni senza soggetto [*subjektlos*] formano *arene* in cui – circa temi rilevanti per l'intera società e intorno a materie bisognose di regolazione – può avere luogo una formazione più o meno razionale dell'opinione e della volontà. La formazione informale dell'opinione sfocia in decisioni elettorali istituzionalizzate e in deliberazioni legislative tramite cui il *potere comunicativamente prodotto* è trasformato in *potere amministrativamente adoperabile*».⁹¹

L'idea della sovranità popolare si "ritira" nelle procedure democratiche degli "esigenti presupposti comunicativi" riproducendosi come un potere che nasce dalla continua relazione tra la "volontà istituzionalizzata" e l'"opinione fluida" della sfera pubblica politica.⁹² Questa concezione democratica – che ha suscitato interesse per l'opera di Habermas anche in seguito all'aperto dialogo avviato con J. Rawls sul *Journal of Philosophy* nel 1995⁹³ – è ricondotta dal nostro Autore nell'ambito della teoria del discorso politico al problema dell'istituzionalizzazione di procedure che rendano possibile una formazione più o meno discorsiva della volontà parlamentare e dell'opinione pubblica politica. Si tratta di una dottrina politica che si iscrive nella corrente della cosiddetta *deliberative democracy*, secondo cui il processo democratico non costituisce né una procedura negoziale di

⁸⁹ J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 162-163.

⁹⁰ J. Habermas, *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, in Id., *FuG*, cit., pp. 350-357.

⁹¹ J. Habermas, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 244-245.

⁹² *Ivi*, p. 247.

⁹³ J. Habermas, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *EdA*, cit., pp. 63-87.

risoluzione dei conflitti di interesse, come vorrebbero i liberali, né l'auto-comprensione di una forma di vita storico-sociale come vorrebbero i comunitari.

Habermas aveva specificato l'intreccio che il "principio democratico" istituisce tra la "produzione giuridica discorsiva" e la "formazione di potere comunicativo" sia nelle discussioni parlamentari che nei dibattiti dell'opinione pubblica: «I diritti politici di partecipazione si riferiscono all'*istituzionalizzazione giuridica* d'una pubblica formazione dell'opinione e della volontà che si concretizzi da ultimo nella deliberazione di indirizzi politici e leggi. Questo processo deve realizzarsi in forme comunicative che – come adesso comprendiamo bene – fanno valere sotto due aspetti il principio del discorso. In primo luogo tale principio ha il *sensu cognitivo* di filtrare contributi, temi, ragioni e informazioni, in modo tale che i risultati raggiunti abbiano il carattere presuntivo dell'accettabilità razionale. In questo senso il *procedimento democratico* deve fondare la legittimità del diritto. Tuttavia il carattere discorsivo della formazione dell'opinione e della volontà – sia nella sfera pubblica politica sia nei corpi parlamentari – ha anche il *sensu pratico* di creare rapporti di intesa che siano *non violenti* nel senso di Hannah Arendt e dunque svincolino la forza produttiva della libertà comunicativa».⁹⁴

La forza dello stato democratico risiede nel riuscire a riempire i vuoti di integrazione sociale che crea la "società degli individui" con la partecipazione politica dei cittadini alla formazione parlamentare e civica dell'opinione e della volontà dando così corpo ai principi della sovranità popolare e ai diritti soggettivi.⁹⁵

3.4. L'opinione pubblica politica: nucleo istituzionale e funzioni sociali

L'analisi della traduzione sociologica della teoria democrazia riporta al centro dell'analisi habermasiana, anzitutto, la struttura e le funzioni dell'opinione pubblica: Un tema sul quale egli lavorava già prima di *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) – ancora oggi una delle sue migliori pubblicazioni e che, su interessamento di Löwith e Gadamer, gli rese l'incarico di professore straordinario di filosofia a Heidelberg dopo l'estromissione – "niente esperimenti!" – subita da Horkheimer, contrariato dal «modo dilettantesco e non di rado irresponsabile di trattare il materiale empirico» e dalla «interpretazione partigiana» della società democratica tedesca ai cui fondi l'Istituto di Francoforte continuava ad attingere.⁹⁶

La sovranità popolare trova espressione politica nel potere legislativo ma le assemblee rappresentative non devono rendersi "impermeabili" ai problemi e agli argomenti dell'opinione pubblica che circola nella società civile. Il limite delle

⁹⁴ J. Habermas, *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 180-181.

⁹⁵ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 53.

⁹⁶ *Horkheimer ad Adorno*, Montagnola, 27.9.1958, in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, Torino, cit., p. 568.

“concezioni minimaliste” della democrazia, secondo Habermas, è che concentrandosi sulla divisione dei poteri e sulle regole dell’alternanza finiscono per trascurare che la sfera pubblica svolge delle “funzioni di allarme e cassa di risonanza”⁹⁷ vitali per l’esistenza democratica e tanto più riuscite se maggiori sono, per dirla con Gramsci⁹⁸, le “fortezze e le casematte” della società civile. Solo se l’opinione pubblica è inserita in una cultura politica democratica che si rinnova di continuo “nella testa e nei cuori di tutti” e trova espressione nella ricchezza di un tessuto associativo al di sotto del piano organizzativo, allora, la dottrina deliberativa della democrazia non sarà una “fantasia” ma avrà un “contenuto reale”.⁹⁹

Mentre decisioni elettorali influiscono solo sul reclutamento del personale dirigente dei partiti e delle coalizioni di partiti concorrenti, questa neutralizzazione delle possibilità di partecipazione politica dei cittadini trova un bilanciamento nelle discussioni sugli interessi generali che si svolgono nella sfera dell’opinione pubblica.¹⁰⁰ Certo, l’“integrazione neocorporativa” sposta il centro di gravità dal parlamento ai partiti politici e alle *lobbies* economiche – i più potenti “organi di trasmissione” tra lo stato e la società –, con la corrispondente perdita del rapporto diretto tra i rappresentati e i rappresentanti. Ma il sistema democratico continua a dipendere dal consenso che si produce non solo nelle elezioni ma anche negli orientamenti di un’opinione pubblica politica il cui “sostrato” è costituito sia dalle forme associative che dal pubblico di cittadini. Le loro funzioni sono di controllare l’azione dei governati e di influenzarne le linee politiche indicando i problemi più rilevanti e, spesso, “drammatizzando” quelli più urgenti.¹⁰¹

Pur non potendo “comandare in maniera diretta” ma “indirizzare” le procedure legittime del potere istituzionale nella misura limitata della comunicazione, l’opinione pubblica forma «una rete di sensori reagenti alla pressione di problemi sociali e stimolanti opinioni influenti» che nella società civile viene elaborata in “potere comunicativo” dalla prassi democratica e ritorna dalla periferia al centro del complesso parlamentare e dei tribunali ed eventualmente anche “all’uscita” dell’amministrazione implementate superando le “chiuse idrauliche” dei procedimenti costituzionali e delle opportunità politiche.¹⁰² La legittimazione democratica nasce dalla mutua interazione dei procedimenti istituzionali di consultazione e di decisione politica con il libero formarsi dell’opinione pubblica nelle arene comunicative in cui “cristallizzano” le opinioni dei cittadini: «Nello stato costituzionale democratico, l’infrastruttura della sfera pubblica svolge idealmente la funzione di trasformare problemi complessivamente rilevanti in nuclei cristallizzati di discorsi, in modo tale che i cittadini possano rife-

⁹⁷ J. Habermas, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., p. 246.

⁹⁸ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 435n.

⁹⁹ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 98.

¹⁰⁰ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1010.

¹⁰¹ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 427.

¹⁰² *Ivi*, pp. 423-424.

rirsi simultaneamente agli stessi temi, messi sul medesimo piano di evidenza, e possano prendere posizione – in maniera affermativa o negativa – sugli stessi contributi controversi. Le singole prese di partito sì/no – esprimendosi, per lo più in modo implicito e distratto, su alternative più o meno corredate di informazioni e di ragioni – rappresentano le minuscole particelle che, per un verso, si accumulano a formare opinioni immediatamente influenti e, per l'altro verso, si ripercuotono in atteggiamenti di lungo periodo e decisioni elettorali democratiche».¹⁰³

Il “nucleo istituzionale” dell'opinione pubblica è costituito dalle forme associative in cui maturano i convincimenti politici e che formano il “sostrato” di un pubblico di cittadini che emerge dalla sfera privata e influenza la volontà pubblica: «Il ventaglio parte dalle *lobbies* rappresentanti espliciti interessi di settore, passa attraverso associazioni (dalle riconoscibili finalità partitiche) e istituzioni culturali (come accademie, associazioni di scrittori, *radical professionals*, e così via), per giungere infine ai gruppi rappresentanti interessi pubblici (con obiettivi tipo tutela ambientale, controllo dei prodotti di consumo, protezione degli animali, ect.) nonché alle chiese e alle associazioni filantropiche. Queste associazioni – che contribuiscono a plasmare le opinioni specializzandosi sia su temi e contributi particolari sia sulla capacità in generale d'indirizzare l'opinione pubblica – appartengono strutturalmente a quella società civile su cui poggia una sfera pubblica dominata dai *mass media*. Quest'ultima, con i suoi flussi comunicativi informali, differenziati e intrecciati, rappresenta il contesto periferico propriamente detto».¹⁰⁴

Come vedremo, il ruolo dell'opinione pubblica è cresciuto con la diffusione dei *mass media*, di cui Habermas definisce la “struttura” dai punti di vista della “estensione spaziale”, della “densità comunicativa” e del “contenuto”, esaminando le regole che strutturano tali “forme generalizzate di comunicazione” e i soggetti che la producono e, infine, sollevando “obiezioni di principio” alla diagnosi della Scuola di Francoforte sull'industria culturale confermate dalle recenti ricerche.

Non è semplice stabilire se e in quale misura i soggetti della società civile intercettino, amplifichino e indirizzino alle istituzioni pubbliche questioni d'interesse generale oppure discorsi mirati a risolvere problematiche d'interesse particolaristico.¹⁰⁵ A tale riguardo, Habermas menziona le riflessioni svolte da J. Cohen e A. Arato, in cui si sottolinea quanto sia ristretto il margine di azione delle forme non istituzionalizzate della società civile e dell'opinione pubblica.

A parte la complessità delle condizioni imposte dall'odierno sviluppo sociale, l'azione politica deve essere esercitata nelle istituzioni costituzionalmente previste sulle quali l'opinione pubblica può certamente influire ma a cui non può sostituirsi. La società civile, infatti, rappresenta solo se stessa e non la comunità politica: «In primo luogo, una vitale *società civile* può svilupparsi solo nel contesto d'una *cultura politica liberale* e dei relativi modelli di *socializzazione pulsionale*, nonché sulla base di un'intatta *sfera privata*. Essa può dunque fiorire

¹⁰³ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una Costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 72.

¹⁰⁴ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., pp. 422-423.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 434-435.

soltanto in un mondo di vita già razionalizzato. In caso diverso sorgono *movimenti populistici* che difendono alla cieca le *tradizioni ossificate* d'un mondo di vita minacciato dalla *modernizzazione capitalistica*. In secondo luogo, nell'ambito della *sfera pubblica* (o quanto meno d'una sfera pubblica liberale) gli attori possono procacciarsi soltanto *influenza*, non *potere politico*. L'influenza di un'opinione pubblica discorsivamente generata da pubblici dibattiti è certamente una variabile empirica capace di produrre effetti. Ma questa influenza pubblica può trasformarsi in *potere amministrativo* e in legittima statuizione giuridica solo passando attraverso i filtri dei procedimenti istituzionalizzati d'una democratica formazione dell'opinione e della volontà. [...] Per generare potere politico, l'influenza di questi discorsi deve prima produrre i suoi effetti nelle consultazioni democratiche delle istituzioni preposte alla formazione dell'opinione e della volontà, e poi assumere in questa sede la forma ufficiale delle *deliberazioni formali*. [...] In terzo (e ultimo luogo) gli strumenti del diritto e di potere amministrativo che la politica ha a sua disposizione mostrano di avere scarso potere di azione nelle società funzionalmente differenziate. Ne consegue che tutti i movimenti democratici emergenti dalla società civile devono rinunciare alla visione d'una società totalmente in grado di autoorganizzarsi (una visione che fu anche alla base dell'idea marxista di rivoluzione). Direttamente la società civile può trasformare soltanto se stessa. Per l'autotrasformazione d'un sistema politico costituitosi in Stato di diritto essa può tutt'al più produrre degli effetti indiretti».¹⁰⁶

3.5. Autoreferenzialità politica e privatismo dei cittadini

Gli alti tassi di crescita economica raggiunti nell'Europa occidentale, negli Stati Uniti e in altri paesi Ocse tra i primi anni '50 e la metà degli anni '70, coincisero con una generale estensione dei diritti di cittadinanza sia sotto l'aspetto politico che sotto quello sociale. Se però assumiamo non più un'ottica normativa ma una sociologica, ad esempio quella sistemica e neofunzionalista possiamo constatare che nello scambio tra le istituzioni politiche e la sfera pubblica si evidenzia un "equilibrio distorto" che si costituisce fra il ruolo di "cittadino ampliato e neutralizzato" e il ruolo di "cliente ipertrofizzato".¹⁰⁷ Habermas osserva dunque che – "al sole delle conoscenze acquisite dalle scienze sociali" – il "contenuto idealistico" delle teorie normative sulla democrazia si sia "sciolto" a favore degli approcci realisti della teoria sociale. Questa "versione non ufficiale" del potere pubblico, condivisa dalle "concezioni tecnocratiche", esclude la partecipazione dei cittadini – ridotti a utenti – nella formazione della volontà e dell'opinione pubbliche.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 440-441.

¹⁰⁷ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in *Id.*, *TKH*, cit., pp. 1014-1015.

¹⁰⁸ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in *Id.*, *FuG*, cit., p. 391.

L'estromissione dei cittadini dai processi decisionali, di iniziativa e di controllo sarebbe funzionale a rimuovere, per così dire, il "vizio di fondo" del sistema capitalistico, ossia la contraddizione tra una produzione amministrativamente socializzata della ricchezza e l'appropriazione e l'impiego del plusvalore controllati dai capitali privati. Al fine di "tenere sotto controllo" le "conseguenze disfunzionali" che nascono da un sistema dominato dagli imperativi della valorizzazione del capitale, l'amministrazione pubblica e il sistema politico, secondo Habermas, devono acquisire una crescente autonomia decisionale e un'essenziale opacità rispetto alle conoscenze accessibili ai cittadini: «La soluzione di compiti tecnici non è oggetto di pubblica discussione. Le discussioni potrebbero anzi mettere in questione le condizioni marginali del sistema nell'ambito delle quali i compiti dell'attività statale si pongono come compiti tecnici. La nuova politica d'intervento statale esige perciò la *spoliticizzazione* della massa della popolazione». ¹⁰⁹ In questa analisi politica disincanta, egli era persino giunto a descrivere polemicamente le elezioni politiche come delle «decisioni plebiscitarie dove si tratta semplicemente di scegliere alternativamente fra due gruppi dirigenti dell'apparato burocratico». ¹¹⁰ E ancora la trasformazione della sfera pubblica borghese come rivelatrice di istituzioni che richiedono «lo status di cittadini passivi con il diritto al rifiuto dell'acclamazione». ¹¹¹

D'altra parte, finché il sistema democratico dipende da un consenso popolare che si esprime non solo nelle elezioni ma anche negli orientamenti presenti nella sfera pubblica anche la "spoliticizzazione dei cittadini" deve trovare una giustificazione di tipo culturale fornita dalla figura della "tecnocrazia" dotata delle competenze tecniche e scientifiche per gestire il complesso apparato di intervento dell'amministrazione nella vita pubblica. Così nell'*Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi* (1971) Habermas affermava che dopo che si è spezzata la "finzione" di un nesso tra i processi decisionali e la volontà degli elettori si assiste nell'opinione pubblica a una specie di *revival* delle concezioni realistiche della politica e di orientamenti élitari e tecnocratici del potere. ¹¹²

In queste correnti culturali, egli ravvisava una "regressione" della dottrina democratica così come fu formulata negli ideali borghesi di libertà e d'autodeterminazione anche come un chiarimento pubblico discorsivo dei problemi pratico-politici. ¹¹³ Facendo riferimento ad analoghe riflessioni di Marcuse, ¹¹⁴ pochi anni prima, Habermas aveva affermato che l'"ideologia della scienza e della tecnica" giustifica l'estromissione dei cittadini dal potere politico. Questa è una delle ragioni dell'infiltrarsi di una coscienza tecnocratica nelle amministrazioni e

¹⁰⁹ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 64.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 66.

¹¹¹ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 41.

¹¹² J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 33-34.

¹¹³ *Ivi*, p. 60.

¹¹⁴ J. Habermas, *Conseguenze pratiche del progresso tecnico-scientifico*, in Id., *TuP*, cit., pp. 422-445.

nei partiti politici: «l'istituzionalizzazione del progresso tecnico-scientifico il potenziale delle forze produttive assume una forma tale da cancellare, nella coscienza degli uomini, il dualismo tra lavoro e interazione. [...] Quando questa coscienza tecnocratica che naturalmente è una falsa coscienza, raggiunge l'evidenza di una ovvietà quotidiana, il ruolo della tecnica e della scienza diventa un argomento in grado di giustificare il fatto che nelle società moderne debba perdere le sue funzioni un processo democratico di educazione della volontà tale da consentirle di affrontare, discutere e risolvere problemi pratici. [...] In tal senso la tecnica e la scienza assumono una doppia funzione: non sono solo forze produttive, sono anche ideologiche. In questo modo si spiega anche perché oggi lo squilibrio tra le forze produttive e i rapporti di produzione non è tangibile, ossia non è più evidente alla coscienza delle masse». ¹¹⁵ Mentre il controllo delle società complesse spinge verso lo "sganciamento dei processi decisionali dalla sovrastruttura normativa", dai motivi e dai valori dei cittadini, si diffonde nella popolazione il "cinismo" di una coscienza borghese che "smentisce se stessa". ¹¹⁶

Si stabilisce il nesso tra la spoliticizzazione della massa dei cittadini e le teorie democratiche delle *élites* che si rifanno a Schumpeter e Weber o le teorie tecnocratiche del sistema che affondano nell'istituzionalismo degli anni '20 ¹¹⁷, o più vagamente la dottrina elitaria del potere di Pareto, Mosca e Michels. ¹¹⁸

Sulla scorta di alcune ricerche di sociologia politica, Habermas riassumeva i principali aspetti de l'"élitismo istituzionale contemporaneo", concludendo il proprio esame con una citazione tratta dallo studio *Die Theorie der demokratischen Eliteherrschaft* (1967) di P. Bachrach: «Peter Bachrach ha dimostrato l'esistenza di un interessante processo di contrazione nella *teoria del dominio democratico delle élites* come viene sostenuta ad esempio da Kornhauser, Lipset, Truman e Dahrendorf. La democrazia non è più determinata dal contenuto di una forma di vita che fa valere gli interessi generalizzabili di tutti i singoli: essa è oramai ridotta a metodo di selezione dei capi e dei gruppi dirigenti. Per democrazia non si intendono più le condizioni nelle quali possono essere soddisfatti seguendo la via della realizzazione dell'interesse fondamentale per l'autodeterminazione e la partecipazione; essa è oramai intesa solo come chiave di distribuzione di indennizzi conformi al sistema, ossia come regolatore per il soddisfacimento di interessi privati; questa democrazia rende possibile il *benessere senza libertà*. La democrazia non è più associata con l'uguaglianza politica nel senso di una *uguale distribuzione del potere politico*, ossia delle possibilità di *esercitare* il potere; uguaglianza politica significa ormai solo il diritto formale di *uguali possibilità di accesso al potere*, ossia *uguale eleggibilità nelle posizioni di potere*. La democrazia non persegue più il fine della razionalizzazione del

¹¹⁵ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., pp. 65-66.

¹¹⁶ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit. p. 135.

¹¹⁷ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 42.

¹¹⁸ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 136.

dominio mediante la partecipazione dei cittadini a *processi discorsivi* di formazione della volontà; essa deve invece render possibili i *compromessi tra élites* al potere. In tal modo si finisce col rinunciare anche alla sostanza della teoria classica della democrazia; non più tutti i processi di decisione che hanno conseguenze sul terreno politico, ma solo le decisioni definite politiche del sistema governativo sarebbero soggette ai precetti della formazione democratica della volontà. In tal modo un *pluralismo delle élites*, che sostituisce l'*autodeterminazione del popolo*, rende il *potere sociale*, esercitato privatamente, indipendente dalle costrizioni alla *legittimazione* e immune al *principio di formazione razionale della volontà*: secondo la nuova *teoria del potere* i presupposti della democrazia sono dati *quando a) gli elettori possono scegliere tra élites concorrenti, b) le élites non riescono a rendere ereditario il loro potere o a sbarrare a nuovi gruppi sociali l'accesso a posizioni di élites, c) le élites dipendono dall'appoggio di coalizioni mutevoli, sicché non si può affermare nessuna forma esclusiva di dominio, e d) le élites che dominano in diversi ambiti della società – ad esempio nell'economia, nell'educazione e nell'arte – non possono costituire un'alleanza comune*». ¹¹⁹

Non si creda che tali riflessioni provengano da una stagione politica passata. L'analisi della "tendenza progressiva" verso una spoliticizzazione dei cittadini costituisce uno dei temi centrali di Habermas. Nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) egli descrive di nuovo la "colonizzazione della sfera pubblica" come l'"inaridimento della formazione dell'opinione e della volontà", l'estensione della "mobilitazione pianificata della lealtà di massa" e lo "sganciamento" delle decisioni burocratiche dalle fonti della legittimazione della sfera pubblica. ¹²⁰

Accanto alla "rimozione degli elementi morali" dalla sfera pubblica politica che produce un "rischioso vuoto solidaristico" che i mezzi amministrativi non possono più ricreare, la "colonizzazione della sfera privata" da parte dell'economia ridefinisce le attese di autorealizzazione degli individui intorno al lavoro e al consumo proprio e familiare, in un equilibrio tra il ruolo "normalizzato di occupato" e il ruolo "valorizzato di consumatore" che Habermas chiama "sindrome del privatismo familistico-professionale". A uno stile edonistico di vita personale che trova il luogo d'elezione nella famiglia, nel lavoro e nel consumo corrispondono degli atteggiamenti clientelari nei confronti dei servizi dello stato sociale e il completo disinteresse verso le istituzioni politiche. La partecipazione dei cittadini è "ristretta" da una strategia estremamente efficace che opera sul piano del sistema motivazionale, in modo che il fabbisogno di legittimazione di una sfera pubblica spoliticizzata si riduca a bisogni residuali: «Il *privatismo del cittadino*, ossia l'astinenza politica combinata con un orientamento teso alla carriera, al tempo libero e al consumo, favorisce l'aspettativa di adeguate compensazioni conformi al sistema (sotto forma di denaro, tempo

¹¹⁹ *Ivi*, p. 137.

¹²⁰ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 982.

libero e sicurezza). Di ciò tiene conto una programmatica sostitutiva ispirata ai principi dello statalismo assistenziale, che accoglie in sé anche elementi di una *ideologia della prestazione* trasferita sul sistema educativo». ¹²¹

Nel saggio *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”* (1997) Habermas ribadisce lo stretto nesso tra il privatismo e la “rivoluzione” del sistema educativo – secondo una nota espressione di Parsons – con cui una larga parte della popolazione non solo è stata sollevata dalla piaga dell’analfabetismo ma ha potuto accedere agli studi superiori, dal cui esito dipendono le opportunità di accesso al lavoro sociale e al tempo libero. ¹²² Attingendo alla letteratura della psicologia sociale, verso la fine degli anni ’60, Habermas aveva condotto delle ricerche sui percorsi educativi delle differenti classi sociali. ¹²³

Senza che la formazione scolastica si traduca in “socializzazione politica”, il “più importante contributo motivazionale” del sistema culturale consiste nelle sindromi di un “privatismo dei cittadini” e di un “privatismo familiar-professionale”: «Privatismo dei cittadini significa: interesse per le prestazioni di controllo e di approvvigionamento del sistema amministrativo con una partecipazione ridotta, ma adeguata alle possibilità previste istituzionalmente, al processo legittimatorio (elevato orientamento di *output* – contro ridotto orientamento di *input*). Il privatismo di cittadini corrisponde dunque alle strutture di una sfera pubblica, spolitizzata. Il privatismo familiar-professionale è complementare al privatismo dei cittadini; esso consiste in un orientamento familiare con interessi sviluppati nel senso del consumo e del tempo libero da una parte e dall’altra in un orientamento carrieristico conforme alla concorrenza per lo status. Questo privatismo corrisponde dunque alle strutture di un sistema di formazione e di occupazione regolato mediante la concorrenza nella prestazione. Entrambi i modelli motivazionali sono vitali alla sussistenza del sistema *politico* e di quello *economico*». ¹²⁴

Sul piano politico, il privatismo civico finirebbe per legittimare un “mondo di relazioni anonime” in cui i cittadini, sulla base delle loro preferenze soggettive, devono solamente decidersi tra le “opzioni sistemicamente prodotte”. ¹²⁵

Dallo studio *The Civic Culture* (1965) di G.A. Almond e S. Verba, Habermas derivava una conferma all’ipotesi che l’atteggiamento passivo verso le istituzioni discenda anche da una concezione tradizionalistica delle relazioni tra stato e cittadini: «le democrazie borghesi di vecchio e di nuovo tipo chiedono di essere integrate con una cultura politica che elimini dalle ideologie borghesi le aspettative di comportamento partecipatorio e le sostituisca con modelli autoritari ripresi dal patrimonio tradizionale pre-borghese. Almond e Verba parlano di una fusione delle *forme tradizionali e familiari*; l’impegno e la razionalità trova-

¹²¹ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 41.

¹²² J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 7.

¹²³ J. Habermas, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 95-106, 125-131.

¹²⁴ J. Habermas, *Tendenze di crisi del capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 84.

¹²⁵ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 138.

no un contrappeso nel *particolarismo* e in una *mentalità da sudditi*».¹²⁶ E di nuovo in un passo di *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia* tratto da *Fatti e norme* (1992) Habermas ribadisce che negli stati democratici la forbice tra autonomie privata e pubblica si è così allargata che lo *status* di cittadino si caratterizza per «la *normalizzazione in senso foucaultiano* del godimento passivo di diritti paternalisticamente concessi»¹²⁷. In tal senso, il privatismo civico dei cittadini delimita solo “negativamente” gli atteggiamenti nei confronti del sistema politico sulla base della sola mancanza di partecipazione e sulla valutazione delle istituzioni politiche solo in termini di prestazioni. In generale, nella formazione dei motivi personali dei cittadini è rilevante l’“individualismo del possesso”; concezione complementare al privatismo familistico-professionale.¹²⁸

Habermas sostiene che l’altro aspetto del privatismo dei cittadini che genera una loro “tendenziale politicizzazione” si ritrova nell’opinione diffusa che i bisogni di autorealizzazione si soddisfino principalmente nelle sfere della vita privata, ossia nelle reti relazionali della famiglia e del “giro d’amici” – vicini di casa, colleghi di lavoro e conoscenti vari.¹²⁹ Si tratta di rapporti *face-to-face*, in genere, protetti dalla pubblicità, caratterizzati da legami intimi e nei quali emergono in primo piano le biografie degli appartenenti e le loro strutture della personalità ricostruite sui valori della carriera, del tempo libero e del consumo.¹³⁰

Concludiamo la disamina con una distinzione sociale che Habermas riteneva ancora di dover svolgere nei primi anni ’70: l’“orientamento alla carriera” legittimato dall’“ideologia della prestazione” da scambiare sul mercato del lavoro contro beni e servizi, ossia per disporre di maggiore consumo, sarebbe “tagliato su misura” per le professioni dei ceti medi. Un orientamento notevolmente più ridotto negli strati sociali inferiori caratterizzati piuttosto da un “fatalismo” che giustifica una loro rinuncia alla gratificazione immediata: «Mediante adeguate strutture familiari e tecniche pedagogiche queste tradizioni vengono tradotte in processi di formazione che conducono a strutture motivazionali specifiche di classe: a istanze coscienziali piuttosto repressive e a un *orientamento individualistico di prestazione* nella borghesia, a strutture piuttosto esterne di Super-Io e a una *morale lavorativa convenzionalistica* nello strato inferiore». ¹³¹ Le “libertà negative” dello stato di diritto, invece, si combinano con il “ritiro privatistico” di tutti i cittadini che – assieme alla “lealtà di massa” – la politica consegue con i programmi dello stato sociale. La “neutralizzazione” del ruolo del cittadino sarebbe pagata con la “moneta dei valori d’uso” che egli riceve come cliente di burocrazie assistenziali.¹³²

¹²⁶ J. Habermas, *Tendenze di crisi del capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 86.

¹²⁷ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 99.

¹²⁸ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 143.

¹²⁹ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 433.

¹³⁰ *Ivi*, p. 420.

¹³¹ J. Habermas, *Tendenze di crisi del capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 86.

¹³² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1015.

Capitolo sesto

LOTTE DI RICONOSCIMENTO NELLE SOCIETÀ MULTICULTURALI

di Luca Corchia

Lo stato sociale e la democrazia politica hanno modificato a fondo la rappresentanza degli interessi nelle società capitalistiche avanzate determinando anche un mutamento nelle forme e nell'intensità del conflitto di classe. Rimangono certo delle tensioni nella misura in cui i livelli di povertà e le diseguaglianze tra i ceti sociali e tra le aree geografiche oltrepassano una soglia di tollerabilità ma queste non mettono in pericolo il sistema.¹ In questo scenario, l'attenzione di Habermas si era già spostata da tempo sulle "nuove forme di crisi" nella riproduzione simbolica del mondo vitale, nella sfera privata e in quella pubblica. Nella *Considerazione conclusiva* della *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) vengono indicati i principali ambiti in cui si possono formare dei nuovi "potenziali di conflitto": «Essi non si scatenano più in ambiti della riproduzione materiale, non sono più canalizzati attraverso partiti e associazioni e non sono neppure componibili sotto forma di risarcimenti conformi al sistema. I nuovi conflitti sorgono piuttosto in ambiti della *riproduzione culturale*, dell'*integrazione sociale* e della *socializzazione*; si manifestano forme di protesta sub-istituzionali, in ogni caso extraparlamentari. E nelle carenze che ne stanno alla base si rispecchia una reificazione di ambiti di azione strutturati in modo comunicativo, che non è possibile cogliere attraverso *media* denaro e potere. Non si tratta primariamente di risarcimenti che lo *Stato sociale* può concedere, ma di difesa e restituzione di *modi di vita minacciati* o dell'affermazione di *modi di vita riformati*. In breve, i nuovi conflitti non si scatenano su *problemi di distribuzione*, ma su questioni riguardanti la *grammatica di forme di vita*».²

Habermas ravvisa che, in genere, tali conflitti circolano nella "microsfera della comunicazione quotidiana" e soltanto occasionalmente ricadono nei discorsi pubblici. Si devono prima sedimentare in "sfere particolari e autonome" del privato che entrano in comunicazione l'una con l'altra trovando poi un "potenziale di auto-organizzazione" attraverso la cassa di risonanza dei *mass media*. Ogni campagna di mobilitazione è, quasi sempre, preceduta da "rivoluzioni silenziose" che si incarnano in "comportamenti esemplari" da parte di poche persone e anticipano i mutamenti del senso comune nella maggioranza della popolazione. Ma solo la ribalta dei mezzi di comunicazione modifica l'agenda dalla "vecchia politica", integrando le questioni della crescita economica, del benessere sociale, della sicurezza interna e della diplomazia estera con una "nuova politica" i cui temi centrali riguardano la qualità della vita dei singoli e la molteplicità dei modi di intenderla.

¹ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 35-36.

² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1072.

L'agenda politica si rinnova nelle dispute su quali tradizioni culturali proseguire e quali interrompere, ridiscutendo l'indissolubilità delle istituzioni basilari del tessuto sociale in cui gli individui si formano un'identità personale e sociale.³ Rispetto alle lotte di ripartizione per le quote di beni, nelle "lotte di riconoscimento" si affermano delle identità collettive e si accertano reciprocamente delle "differenze".⁴

Nell'analisi delle democrazie politiche abbiamo considerato l'interpretazione di T.H. Marshall sulla progressiva estensione dei diritti soggettivi riconosciuti – *civil, political and social rights*. Al pari di molti altri studiosi, secondo Habermas, tale classificazione deve oggi ampliarsi per includere i "diritti culturali" e una serie di "nuovi diritti del cittadino"⁵ che riguardano il rapporto tra le singole persone e le amministrazioni compreso forse quello che N. Bobbio ha ricondotto al mero «desiderio di non essere governati affatto e di essere lasciati in pace».

In sintesi, la "prima generazione" dei diritti civili di difesa tutela i soggetti giuridici privati contro gli interventi illegali dello Stato riguardo alla vita, alla libertà e alla proprietà; la "seconda generazione" dei diritti politici di partecipazione consentono al cittadino di prendere parte alla formazione democratica della volontà e dell'opinione pubblica; la "terza generazione" dei diritti sociali di riparazione garantisce un livello minimo di reddito e di sicurezza sociale; la "quarta generazione" dei diritti concerne l'identità dei soggetti in passato emarginati o non tutelati che a seguito di "destabilizzazioni provvisorie" fanno delle loro esperienze di vita il terreno di lacerazione delle "cerchie del riconoscimento".⁶

Sin dall'inizio degli anni '70, Habermas colloca all'interno di questa area di dissenso i "movimenti collettivi di emancipazione" che rivendicano ciascuno e tutti insieme il rispetto dell'affermazione dei diritti universali dell'uomo contro le forme di discriminazioni sessuali, generazionali, razziali e religiose. Sono i gruppi femministi, i circoli omosessuali, la controcultura giovanile, le minoranze etniche e quelle religiose. La vicenda dei diritti umani all'interno della "storia della civiltà occidentale", che Habermas ha ricostruito lungo le direttrici della teoria dell'evoluzione sociale, sembra avvalorare l'idea che tra le "prerogative del razionalismo culturale" vi sia la capacità di prendere le distanze riflessivamente dalle credenze tramandate e dalle consuetudini sociali, allargando la prospettiva comune a una "visione egualitaria" che tende progressivamente alla "inclusione universale" nella sfera di ciò che è riconosciuto e legittimato. D'altra parte, al fine di sensibilizzare e/o costringere coloro che già godono di riconoscimento sociale e di potere politico sono state e sono ancora necessarie vere e proprie lotte culturali. La storia europea dell'interpretazione e realizzazione dei diritti umani è la storia del "decentramento dei punti di vista" veicolari dalle agenzie di socializzazione familiari ed

³ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., pp. 49-50.

⁴ J. Habermas, *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger "diversità, sicurezza e solidarietà"*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 105.

⁵ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., pp. 96-97.

⁶ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 90.

extrafamiliari come scuola e *mass media* e del graduale allargamento del “riconoscimento” e della “parità di trattamento” a gruppi repressi, emarginati o esclusi.⁷

Nell'articolo *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto* (1996) Habermas afferma che, pur dovendo fare i conti con diseguaglianze socio-economiche e con l'indifferenza politica, l'elemento che accomuna queste lotte di riconoscimento è rappresentato dalla comune opposizione a forme di repressione o emarginazione che perpetuano nella fitta rete delle relazioni sociali il disconoscimento della legittima pretesa a elaborare, rappresentare e vedersi accettata la propria specifica identità culturale.⁸ Una considerazione che ritroviamo nella conferenza tenuta da Habermas alla *Europa-Universität Viadrina* di Francoforte sull'Oder (2002) dal titolo *La tolleranza religiosa. Il Pacemaker dei diritti culturali*. Sebbene la deprivazione sociale e l'assenza di rappresentanza politica si accompagnino spesso alla discriminazione di minoranze etniche, sessuali e religiose è opportuno distinguere le due categorie del trattamento ineguale e, quindi, le due forme di eguaglianza civica: «il principio di pari trattamento pretende che tutti i cittadini abbiano le stesse opportunità di fare effettivamente uso di diritti di libertà egualmente distribuiti, al fine di realizzare i loro piani di vita individuali. Le lotte politiche e i movimenti sociali che si indirizzano contro la diseguaglianza di *status* ancorata nelle strutture classiste, mirando a redistribuire le opportunità sociali, si alimentano a partire da esperienze di ingiustizia vissute nella dimensione della *giustizia distributiva*. Alla base invece delle lotte che si accendono sul *riconoscimento dell'integrità di una certa identità collettiva* troviamo un'esperienza diversa dell'ingiustizia, vale a dire un'esperienza di disprezzo, marginalizzazione ed esclusione per il fatto di appartenere a un gruppo che agli occhi della cultura maggioritaria dominate vale come *inferiore*».⁹

Pur avendo considerato il potenziale critico degli studenti medi e universitari e dialogato con i loro rappresentanti dal 1956 al 1968-69 e oltre fino ad oggi, Habermas indica anzitutto le lotte dei movimenti femministi, esaminando le richieste di eguaglianza giuridica, la critica al patriarcato, l'istanza della differenza sessuale – non senza effetti nella definizione delle identità maschili –, la condanna della scissione tra sfera privata e sfera pubblica e, infine, le politiche delle pari opportunità alla luce della critica a uno stato sociale che materializza i diritti rispondendo “paternalisticamente” alle esigenze delle donne. Finché le donne non avranno “voce in capitolo” attraverso la partecipazione alle decisioni delle istituzioni politiche e alla formazione dell'opinione pubblica nella società civile esse saranno ancora oggetto di tutela altrui senza esercitare la propria soggettività. A partire dalla riflessione sulle e con le donne, Habermas ribadisce l'importanza di una democrazia partecipativa che permetta a ciascuno di discutere e affermare la propria interpretazione personale dei bisogni, dei comportamenti e delle concezioni del mondo.

⁷ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 222.

⁸ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 66.

⁹ J. Habermas, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «*Micromega. Almanacco di filosofia*», V, 2003, p. 32.

In secondo luogo, il discorso sia ampia alle lotte delle minoranze etnico-culturali per il riconoscimento di identità collettive e di relazioni comunitarie che divergono dalla cultura maggioritaria. Le società multiculturali si trovano di fronte a una serie di scelte importanti, quali la decisione se avviare politiche di integrazione di tipo “assimilatorio” che impongono la disponibilità all’“acculturazione” o politiche che richiedono solo una “socializzazione politica”, l’alternativa se introdurre o meno in ordinamenti costituzionali “dall’impianto individualista” dei “diritti collettivi” per la tutela e/o alla promozione di particolari forme di vita. Habermas è consapevole delle contraddizioni che sorgono all’interno degli ordinamenti giuridici allorché il “nucleo etico” si dissolve in una pluralità di visioni del mondo. Ne conseguono problemi che i rapidi mutamenti demografici rendono più visibili ed urgenti e che rimettono in discussione la sostanza della democrazia: la disciplina di materie come la lingua ufficiale, i curricoli scolastici, gli statuti delle confessioni religiose, le normative sull’aborto, sull’eutanasia e sulle questioni che riguardano le disposizioni del corpo e della vita, il diritto di famiglia, etc. Tutti questi ed altri temi sono il terreno di prova della civiltà giuridica occidentale.

Nonostante il disorientamento e le strumentalizzazioni politiche, Habermas ritiene che la tradizione liberale non sia “cieca” di fronte alle differenze culturali e possa rispondere con gli strumenti della democrazia politica e dello stato sociale. I diritti soggettivi sono i “punti di cristallizzazione” di una cultura in grado di unire tra loro tutti i cittadini intorno a un “patriottismo costituzionale” che non richiede l’accordo sui valori, in relazione ai quali ciascuna subcultura continua a riprodurre le peculiarità identitarie, ma sulle procedure legittime di produzione giuridica e di esercizio del potere politico. In questa architettura costituzionale si ritrova quell’universalismo che regola il riconoscimento di diritti civili, politici, sociali e culturali. Il diritto democraticamente statuito è l’unico *medium* che garantisce una “solidarietà tra estranei” che matura nel reciproco chiarimento delle differenti tradizioni.

La riflessione sulla “disobbedienza civile” è, infine, una denuncia del tentativo dei governi nazionali di reprimere le lotte per il riconoscimento delle subculture minoritarie e le lotte rivendicative degli emarginati con politiche di ordine pubblico. Esaminando il concetto di “non violenza”, Habermas rinnova l’invito alla maggioranza dei cittadini a recuperare la sensibilità morale e legale verso le negazioni dei principi di uno stato democratico che, per non tradire se stesso, deve riconoscere a tutti i diritti civili, politici, sociali, culturali. La disobbedienza civile si fonda su una “concezione dinamica della costituzione” come “progetto inconcluso” – una prospettiva volta a superare attivamente la tensione esistente fra “fattualità sociale” e “validità ideale” al fine di realizzare il sistema dei diritti di cittadinanza.

1. I diritti delle donne

Le riflessioni di Habermas sulle donne riguardano due ambiti: la critica al patriarcato con i temi della differenza sessuale e del genere femminile (1); la definizione delle politiche di pari opportunità e la loro partecipazione civile e politica (2).

1.1. La critica al patriarcato

La convergenza delle diverse tradizioni del femminismo si realizza nella critica a una “cultura maschilista” sorretta da radicati “stereotipi sessisti” che legittima l’esclusione delle donne dalla vita pubblica e la loro dipendenza nella sfera privata delle relazioni familiari, anzitutto, di coppia. Su questo nucleo comune si sono sviluppati i due principali orientamenti della letteratura femminista, già presenti *in nuce* nello scritto *Le deuxième sexe* (1949) di S. de Beauvoir: quelli che affermano la “differenza sessuale” come la modalità originaria dell’identità femminile – il femminile come ciò che identifica la differenza, il “secondo sesso” – e quelli che riconoscono nella “differenza di genere” un’espressione criticabile che varia in coordinate spaziali, storiche e sociali differenti. All’insegna del motto “donne non si nasce, si diventa” la cultura anglo-americana del *gender* ha approfondito questo tema della costruzione sociale dell’identità femminile.

Habermas non distingue le molteplici sensibilità presenti all’interno della riflessione femminile né menziona autrici importanti come le americane G. Rubin e S. Moller Okin, le francesi L. Irigaray e F. Héritier, le tedesche J. Benjamin e K.Pühl, le italiane A. Cavarero, L. Muraro e A. Buttafuoco, limitandosi agli studi di C. Gilligan, N. Fraser, S. Benhabib, M. Minow e I. Young, alla storia del femminismo di D.L. Rodhe e alla teoria dello stato di C. MacKinnon. Egli si interessa al femminismo dalla fine degli anni ’60 quando le donne diventano un “soggetto politico” che costituisce gruppi, produce libri e riviste, organizza dibattiti riuscendo a focalizzare su di sé l’opinione pubblica e le scienze sociali. In quegli anni, inoltre, le questioni della differenza e del genere sono entrate nell’agenda dell’Onu e in numerose convenzioni sulle donne (i *forum* di Città del Messico, Copenhagen, Nairobi e Pechino) che culminano nell’*Anno internazionale della donna* (1976), nella *Convenzione sull’eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna* (18-12-1979) e nella *prima Conferenza mondiale sulla donna* (1980). In generale, Habermas inquadra il femminismo all’interno dei “movimenti di liberazione” di tradizione borghese e socialista, intendendo la lotta contro la “repressione patriarcale” come la rivendicazione di una promessa, implicitamente presente nei fondamenti universalistici della morale e del diritto costituzionale degli stati occidentali. In tal senso, le campagne sociali per i “diritti delle donne” proseguono quel “doppio processo” di progressiva “universalizzazione” e “differenziazione” del sistema dei diritti dei cittadini.

Il femminismo manifesta peraltro un “nocciolo sovversivo” che lo collega ai movimenti antagonisti in quanto – come comprende bene lo studioso tedesco – l’emancipazione delle donne non presuppone solo l’equiparazione formale dei diritti ma richiede anche di “trasformare forme di vita concretamente maschiliste”: «Il femminismo è la causa di chi – non certo come minoranza – si contrappone a una cultura dominante che interpreta asimmetricamente il rapporto dei sessi negando la parità dei diritti. La differenza delle esperienze e delle situazioni sessuali di esistenza non trova una considerazione adeguata né sul piano giuridico né sul piano informale; l’autocomprensione delle donne e il loro riconoscimento alla cultura comune non trovano il riconoscimento che spetterebbe loro; nell’ambito delle definizioni dominanti, i bisogni femminili non possono neppure essere sufficientemente articolati. Così la lotta politica per il riconoscimento comincia come lotta per interessi legati al sesso; nella misura in cui ha successo, essa modifica con l’identità collettiva femminile anche il rapporto tra i sessi, incidendo immediatamente sulla *autocomprensione maschile*. È l’intera scala sociale dei valori culturali a essere messa in discussione; le conseguenze di questa *problematizzazione* si spingono fin dentro gli *ambiti privati e intimi della vita*, coinvolgendo le consuete distinzioni tra *sfera privata e sfera pubblica*».¹⁰

In questa citazione, tratta dal saggio sulla *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, vi sono compresi molti spunti che meritano di essere almeno menzionati: a) la rivendicazione del principio di eguaglianza – la parità di diritti e doveri tra i generi; b) l’affermazione del principio di differenza – le identità personali sono diverse tra i due generi; c) le conseguenze delle lotte femminili sulla definizione delle identità maschili; d) la critica dei ruoli femminili a partire dalla separazione tra sfera privata e sfera pubblica. Si consideri peraltro che l’elenco non è un indice storico dell’autocomprensione femminile attraverso le lotte per il riconoscimento dei diritti civili, politici, sociali e culturali.

Ad a) Sebbene le donne costituiscano per numero la metà del genere umano e per costituzione non difettino delle capacità di pensiero, di linguaggio e d’azione degli uomini, la loro influenza nella formazione dell’opinione e della volontà pubblica è stata nel tempo rigorosamente limitata tramite una ripartizione dei ruoli che le ha confinate nella sfera privata. Pur esistendo significative sfumature ed eccezioni, all’interno di tutte le comunità sociali conosciute, sia che esse si distinguano per origini di etnia, classe, religione e politica lo *status* attribuito alle donne è sempre subalterno a quello maschile. Ciò significa che al di là delle possibili forme di identità e di differenza tutte le donne sono accomunate nella loro condizione almeno da una costante: la discriminazione sessuale.¹¹ L’affermarsi di tradizioni culturali laiche e di ordinamenti politici democratici, in cui le donne possano quantomeno esprimersi, ha reso possibile che esse at-

¹⁰ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 74.

¹¹ *Ivi*, pp. 66-67.

tuassero delle mobilitazioni per la trasformazione radicale dei costumi e la rivendicazione dei diritti già riconosciuti agli uomini. Negli anni '60, il movimento delle donne si era posto degli obiettivi materiali – il salario per il lavoro domestico, l'accesso alle professioni e all'istruzione superiore, la rottura dei rapporti gerarchici tra i sessi nelle famiglie e della morale sessuofobia – rivendicando una parificazione formale e sostanziale negli ordinamenti giuridici. A partire dall'affermazione giuridica si è posta, infatti, la questione delle politiche di realizzo dei diritti ottenuti. Dal punto di vista sociologico dell'effettiva possibilità di esercitare la loro titolarità, il problema della cittadinanza delle donne rimane subordinato a politiche culturali e azioni giuridiche che riducano le discriminazioni di genere e promuovano le condizioni per tradurre nella realtà diritti scritti sulla carta.

Ad b) Habermas sottolinea il rischio che la generalità e l'astrattezza dei diritti costituzionali siano una mera espressione del “paradigma assimilazionista” che impone alle donne una “pretesa di conformità” a dei precisi “modelli di cittadinanza e di umanità maschili”. Al riguardo egli assume come termine di riferimento la “nuova stagione del femminismo” in cui le donne si convinsero che le richieste di uguaglianza erano insufficienti.¹² Anche se il tema della “differenza”, al centro dell'analisi critica femminile degli anni '80, era stato già presente nelle elaborazioni precedenti, come testimoniano il *Manifesto programmatico del gruppo Demau (demistificazione dell'autorità patriarcale)* del 1966, il cui bersaglio politico era la «politica d'integrazione della donna nell'attuale società», e il *Manifesto di rivolta femminile* (1970) in cui si contestava nella politica astrattamente egualitaria il «tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli». Liberarsi dalle relazioni patriarcali significa conquistare un proprio spazio culturale in cui poter ridefinire l'esistenza femminile nelle relazioni più intime e in quelle sociali. La teoria della differenza sessuale, ad esempio, si è molto ampliata in Italia e in Francia sulla scia della critica di Luce Irigaray alla pretesa maschile di affermarsi come “soggetto universale e neutro” e l'invito alle donne di “autosignificarsi in modo autonomo”. Questo “riattraversare lo specchio” che deve colmare il “linguaggio dell'oblio del femminile”, come raffigurava A. Cavarero, finisce per porre in primo piano come “qualche cosa di imprescindibile” la radice biologica e simbolica dell'“essere femminile” – il corpo. Questo sottratto dell'“essere umano sessuato al femminile” rappresenta il nucleo tematico dell'“indecente differenza” nel “dialogo tra donne” di generazione in generazione.

Ad c) Habermas ricorda che, a partire dai primi anni '80, soprattutto nella cultura anglosassone si affermarono i cosiddetti *Men's studies*, ossia dei “gruppi di autocoscienza maschile” all'interno dei quali degli uomini, sul modello delle analoghe esperienze avviata dal femminismo a cavallo tra gli anni '60 e gli anni '70, valorizzarono il “potere liberatorio della parola” sul vissuto represso.¹³

¹² J. Habermas, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit. p. 25.

¹³ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 67.

Ad d) Con il celebre slogan formulato da G. Greer – “il personale è politico” – il movimento femminista manifestò la volontà di spezzare il “privatismo familiare”. Sin dalla fine dell’Ottocento, le donne lottarono per ottenere lo *status* giuridico di persona, titolare di diritti civili e politici, indispensabile per l’inclusione in una società che le aveva private di eque opportunità competitive limitando l’accesso alla vita pubblica, all’istruzione, discriminandole dal e sul lavoro, negando il diritto a cariche elettive in ragione di pregiudizi sessuali. Gli avversari del femminismo liberale, così come i detrattori di quello contemporaneo, si ostinavano a non voler «neutralizzare quel tradizionale ruolo borghese che la confinava – secondo l’idea, per altro moderna, di una divisione patriarcale del lavoro, alla sfera privata della vita domestica. Così i due fonti si rinfacciavano a vicenda *culto del focolare* da un lato e *ambizioni di carriera* per l’altro». ¹⁴ Una contrapposizione che oggi è superata dal doppio carico familiare e lavorativo delle donne.

Dagli anni ’70, anche in Italia, gli studi sulle diseguaglianze tra i generi hanno avuto un notevole impulso grazie al coordinamento del *Griff*, un gruppo di ricerca sulla famiglia e la condizione femminile, costituito da sole donne che assunse l’obiettivo di elaborare un programma di ricerca comune e un linguaggio specifico per il femminile. Uno dei compiti fu di rilevare e denunciare la cumulazione tra il lavoro familiare di cura-servizio e il lavoro professionale che la maggioranza delle donne è obbligata a svolgere. La studiosa italiana L. Balbo ha coniato il termine “doppia presenza”, per indicare la sommatoria del lavoro *riproduttivo* in famiglia e del lavoro *produttivo* nella società. Questa consapevolezza è rimarcata anche da Habermas nell’*Intervista a Robert Maggiori* (1988): «Si sa che i pochi e drammatici passi sulla via dell’eguaglianza giuridica e sociale delle donne hanno come conseguenza solo carichi più sottilmente gravosi. È anche certo necessario perseguire, e denunciare, questa *dialettica della liberazione*». ¹⁵

1.2. Le politiche delle pari opportunità

Attingendo al saggio di D.L. Rhode sulla storia del femminismo americano, Habermas sostiene che chi studiasse, dal punto di vista dei paradigmi giuridici, l’elenco delle rivendicazioni della *Carta femminista* del 1977 approvata a Houston (Texas) dalle duemila delegate di diversa origine sociale, etnica e geografica, vi troverebbe la “stratificazione storica dei bisogni” del movimento femminista finora disattesi. Da quel documento, inoltre, emerge la consapevolezza della difficoltà di trovare un giusto equilibrio tra la riparazione delle diseguaglianze fattuali che limitano e a volte negano un’eguaglianza giuridica a fatica conquistata e la tutela della libera autodeterminazione pur nel quadro degli interventi dello stato sociale: «[a] *Le rivendicazioni liberali* si riferiscono da

¹⁴ J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 499.

¹⁵ J. Habermas, *Intervista a Robert Maggiori*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 36.

un lato a un'allargata inclusione delle donne nei sistemi sociali d'azione (*abolire tutte le discriminazioni sessuali nella scuola e nel lavoro; accrescere la rappresentanza femminile negli uffici pubblici elettivi*); dall'altro lato all'attuazione di diritti fondamentali sia in ambiti sociali che potrebbero configurarsi quali nuove sfere di rapporti di soggezione particolare (*assistenza governativa per donne povere e madri di famiglia abbandonate; revisione delle leggi penali e familiari sull'assistenza da parte del marito*) sia rispetto a nuove figure giuridiche (*libertà procreativa, pornografia, esercizio consensuale dell'omosessualità*); [b] Accanto a quelle liberali abbiamo le tipiche rivendicazioni dello Stato sociale – *adeguati standard di vita per tutti; sovvenzioni per madri di famiglia bisognose, attuate però come salario e non come aiuto; servizi governativi di assistenza infantile che non dipendano dal reddito familiare e che diano spazio al coinvolgimento attivo dei genitori*. Quest'ultimo inciso già si lascia leggere come conseguenza di esperienze deludenti a seguito dell'avvenuto accoglimento di certe rivendicazioni dello Stato sociale; [c] Un atteggiamento riflessivo nei confronti di riforme femministe già coronate da successo è anche individuabile in una rivendicazione come questa: *pieno impiego, con maggiori possibilità di orari flessibili e part-time*. La sincronicità del diacronico rinvenibile in quest'agenda dai tempi della lotta politica per l'*Equal Rights Amendement* fa intuire un processo di apprendimento durato due secoli. In questo processo si rispecchia una caratteristica evoluzione della concezione giuridica paradigmatica». ¹⁶

Le politiche delle pari opportunità tra uomini e donne hanno lo scopo di materializzare i diritti formalmente riconosciuti, soprattutto, attraverso lo strumento dello stato sociale, rientrando, come già detto, nel quadro di una critica riformistica dello *status quo*.¹⁷ I problemi sono numerosi: le disparità salariali e le diverse possibilità di carriera professionale tra i generi, la persistente disoccupazione femminile, la femminilizzazione della povertà, la scarsa presenza delle donne con effettivi poteri decisionali nei luoghi politici che contano davvero, gli incessanti atti di violenze e il basso riconoscimento della loro dignità personale. Questi sono alcuni delle questioni assunte anche dalle Commissioni europee con il compito di «vigilare affinché la dimensione della parità di opportunità sia inserita in modo trasversale nelle politiche generali e divenga un filo conduttore dell'azione comunitaria». Le ingiustizie di cui sono ancora vittime le donne sono state definite inaccettabili per una democrazia dallo stesso Consiglio europeo, il quale ha indicato il miglioramento della condizione femminile come un dovere prioritario dell'Unione in accordo con i principi del *mainstreaming* che prevede di inserire la problematica della parità delle opportunità in tutti gli ambiti della vita sociale e dell'*empowerment*, volto a ottenere una partecipazione egualitaria delle donne nei luoghi di potere e di prestigio. Un programma di intervento che fissa alcuni obiettivi quali la *partnership*, la promozione dell'eguaglianza eco-

¹⁶ J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 498.

¹⁷ *Ivi*, p. 498.

nomica, la parità di compiti tra donne e uomini sul lavoro e in famiglia, la proporzionale rappresentanza nelle sfere decisionali della società civile e politica.

All'origine di tali indirizzi politici si trova una delle riflessioni più importanti del pensiero femminista in merito agli strumenti per rimuovere le discriminazioni che ancora permangono tra i generi: solo la costituzione di proprie reti associative può "misurare" gli interventi pubblici sui bisogni effettivi delle donne. In altri termini, alle donne deve essere restituita quell'autonomia nelle scelte che le leggi per le pari opportunità e i servizi dello stato sociale spesso non riconoscono.

Non a caso, Habermas ha proposto la questione femminile come esempio per descrivere il dilemma di politiche sociali segnate dalla necessità di creare le condizioni materiali per l'esercizio dei diritti senza vincolare, amministrativamente l'autonomia individuale. Il sociologo tedesco, infatti, avverte la necessità di dover valutare le conseguenze, a volte involontarie, di un "paternalismo" caratteristico delle politiche dello stato sociale che superando l'eguaglianza formale del riconoscimento giuridico dei diritti soggettivi accompagna la materializzazione dei diritti a favore delle donne – i "soggetti deboli" – tramite interventi di "normalizzazione" della loro esistenza a partire dalle immagini maschili e "classificazioni eccessivamente generalizzanti" per qualificare situazioni di svantaggio: «Per un verso – se non vogliamo che il senso normativo dell'eguaglianza giuridica si rovesci nel contrario – bisogna naturalmente realizzare i presupposti fattuali che consentono a tutti di utilizzare, con pari opportunità, le competenze giuridiche loro assegnate. Per un altro verso, tuttavia, questo riequilibrio delle situazioni di fatto e delle posizioni di potere non devono produrre interventi *normalizzatori* che coartino il margine d'azione dei potenziali fruitori impedendo loro di organizzarsi l'esistenza in forme autonome. Finché restringiamo la nostra ottica soltanto alle garanzie dell'autonomia privata – rimuovendo il nesso interno che ricollega i diritti individuali dei privati all'autonomia pubblica dei cittadini partecipanti alla produzione giuridica – la politica del diritto è destinata a oscillare senza rimedio tra gli estremi di un paradigma giuridico liberale *à la Locke* e il paradigma giuridico altrettanto miope di uno stato socio-assistenziale». ¹⁸

Nel capitolo *Paradigmi del diritto di Fatti e norme* (1992) Habermas colloca alla fine degli anni '60 l'inizio di un serio atteggiamento riflessivo rispetto alle politiche delle pari opportunità che conduce le donne a prendere coscienza del fatto che gli obiettivi di giustizia sociale e libertà individuale non possono essere demandati alle politiche dello stato sociale, come se si trattasse di uno "strumento neutrale". ¹⁹ Infatti, il potere amministrativo mal si adatta a promuovere forme di vita emancipate che si possono formare sulla scia dei processi di democratizzazione ma mai "lasciarsi programmare in anticipo" per procedure burocratiche. ²⁰ Il paternalismo è letterale nella misura in cui gli organi legislativi, amministrativi e

¹⁸ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 70-71.

¹⁹ J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 499-500.

²⁰ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 441.

giudiziari disciplinano e giudicano ciò che attiene all'esistenza femminile in base a interpretazioni della donna di tipo tradizionale. Ma anche se dirette ad attenuare le discriminazioni di genere, quelle deliberazioni, finché sono assunte da istituzioni per lo più maschili, non soddisfano il diritto delle donne a legiferare come soggetti politici e ingannano la loro responsabilità di lottare per allargare lo spazio per l'esercizio attivo della cittadinanza riportando nell'agenda politica i motivi della loro autocomprensione collettiva: «La classificazione dei ruoli e delle differenze incide su strati elementari della autocomprensione culturale di una società. E solo oggi il femminismo radicale ha reso evidente il carattere fallibilistico, sempre modificabile e sostanzialmente controverso di questa *autocomprensione*. Giustamente il femminismo richiama la nostra attenzione sul fatto che gli aspetti capaci di mettere in risalto – rispetto a pari opportunità d'impiego delle libertà soggettive – le asimmetrie esistenti tra esperienze e posizioni di vita di (determinati gruppi di) uomini e donne devono sempre essere preventivamente discussi *nella sfera pubblica politica* (e più precisamente nel dibattito pubblico circa l'interpretazione adeguata dei bisogni e dei criteri). Perciò questa lotta delle donne per le pari opportunità ci segnala anche quanto sia oggi opportuno trasformare la concezione paradigmatica del diritto. Al posto della controversia tradizionale – tutta centrata sul problema se l'autonomia delle persone giuridiche sia meglio garantita dalle libertà soggettive della concorrenza privata oppure ai diritti all'assistenza oggettivamente concessi ai propri clienti dalle burocrazie dello stato sociale – si fa ora avanti una concezione proceduralista secondo la quale il processo democratico deve tutelare nello stesso tempo sia l'autonomia privata sia quella pubblica. I diritti soggettivi che dovrebbero facilitare alle donne una condotta di vita privatamente autonoma non possono nemmeno essere adeguatamente formulati, ove le dirette interessate non abbiano preventivamente articolato e fondato – tramite discussioni pubbliche – gli aspetti volta a volta rilevanti per l'eguale e l'ineguale trattamento dei casi tipici. *L'autonomia privata* dei cittadini giuridicamente equiparati può essere garantita solo procedendo di pari passo con l'attivazione dell'autonomia civica».²¹

Sono le donne direttamente chiamate a “dover chiarirsi”, a suscitare interesse negli uomini, a discutere con loro i problemi delle questioni di genere, partecipando all'autodeterminazione civica e alla democrazia politica allo scopo di rendere patrimonio comune il terreno delle lotte per il riconoscimento culturale.²²

2. La sfida del multiculturalismo

La lotta delle minoranze per il riconoscimento di identità collettive solleva richieste che solo parzialmente, se dirette a superare le discriminazioni civili, politiche e sociali, si collocano nel solco della storia dei movimenti di emanci-

²¹ J. Habermas, *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 258-259.

²² J. Habermas, *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 504-505.

pazione liberali e socialisti. Certamente, pur non costituendo un fenomeno unitario, in queste subculture sono stati rivendicati anche dei diritti che Habermas ritiene “universalmente validi” – per tutti gli individui. Ma ciò che le distingue solleva dilemmi che gli stati democratici trovano ancora difficoltà ad affrontare.²³

La crescente presenza di minoranze etnico-culturali nelle comunità locali, regionali e nazionali accentua situazioni problematiche che sono comuni alle lotte degli omosessuali, delle donne e dei “gruppi marginalizzati”. Il riconoscimento pubblico delle loro concezioni etiche della “vita buona” non richiede solo la piena capacità giuridica di essere titolari di diritti ma presuppone, per citare le parole di A. Guttmann, «il rispetto di attività, pratiche, e modi di vedere che sono particolarmente apprezzati dai (o tipi dei) membri di (tali) gruppi svantaggiati». ²⁴ Con il termine “svantaggiati” si allude alla condizione di debolezza dovuta all’essere minoritari dal punto di vista demografico e/o marginali politicamente. Il problema, infatti, riguarda ogni gruppo culturalmente definito. Questa richiesta di “salvaguardia” accomuna le minoranze straniere, ad esempio, alla pretesa di valorizzare le tradizioni regionali delle comunità locali o alla domanda di rappresentanza politica delle donne. Una richiesta che non riguarda solo, e a volte non tanto, l’essere pienamente accettati come cittadini eguali indipendentemente dal sesso, dalla razza o dall’etnia ma la tutela dell’“integrità” delle forme di vita sociale e delle tradizioni culturali in cui tali soggetti si riconoscono da parte dei poteri pubblici e della maggioranza dei cittadini. Questa sfida indicata da Habermas con il termine “inclusione dell’altro” permette di riesaminare i nodi irrisolti del multiculturalismo affrontando la questione se i “diritti collettivi” siano compatibili con l’impianto individualista delle costituzioni democratiche. In tale contesto egli precisa il concetto di una democrazia procedurale che si radica nel “patriottismo costituzionale” e nella “solidarietà tra estranei”, ovvero di un’integrazione politica e sociale che, rispetto alla “nazione di popolo”, non si costruisce su di un “sostrato primordiale” ma realizza la cittadinanza tramite una socializzazione politica che nella partecipazione democratica riscopre la tutela dei diritti soggettivi.

2.1. Liberalismo 1 e liberalismo 2

La società contemporanea continua a essere attraversata da grandi flussi migratori la cui portata è, se non “scatenata” almeno, “accelerata” da un dislivello economico tra Nord e Sud e Ovest ed Est del mondo. Nel tempo della globalizzazione le informazioni rendono immediatamente percepibile dove si vive in miseria e dove c’è speranza di vita. Habermas osserva che, anche se l’intera massa degli emigranti non raggiunge le frontiere delle “società del benessere”, la composizione etnica, religiosa e culturale delle loro popolazioni ha già iniziato gra-

²³ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 65.

²⁴ *Ivi*, p. 66.

dualmente a modificarsi in maniera sensibile. L'incontro tra le diverse "forme culturali di vita" genera spesso nella popolazione di accoglienza delle "dissonanze cognitive" che conducono a un "indurirsi" delle loro identità territoriali.²⁵

Le risposte delle comunità nazionali, regionali e locali sono differenti in ragione delle rispettive esperienze storiche e della cultura politica maturata nella necessità di risolvere democraticamente i conflitti.²⁶ Per essere efficaci, però, devono assicurare il rispetto dei principi dello stato democratico di diritto che, secondo Habermas, è "meglio attrezzato" rispetto ad altri ordinamenti politici nell'affrontare i compiti integrativi delle società multiculturali, accogliendo in "senso inclusivo" nella sfera della solidarietà civica delle minoranze subculturali che rivendicano la dignità d'esistenza per le loro credenze e forme di vita.

Si deve considerare, peraltro, che le comunità politiche disciplinano i rapporti controversi con una regolamentazione giuridica la cui definizione presuppone principi più o meno condivisi dalla maggioranza dei cittadini. Nella tradizione costituzionale democratica queste norme hanno un "taglio individualistico" che sembra mal conciliarsi con le richieste delle subculture di essere riconosciute e rappresentate come attori collettivi: «Le *moderne costituzioni* derivano dall'idea giusrazionalistica che siano gli stessi *cittadini* a decidere autonomamente di riunirsi in una comunità di *consociati giuridici liberi ed eguali*. La costituzione pone in vigore esattamente quei diritti che essi devono reciprocamente riconoscersi se vogliono *legittimamente* disciplinare la loro convivenza con strumenti di diritto positivo. Con ciò sono già presupposti i concetti di *diritto soggettivo* e di *persona giuridica individuale* quale titolare di diritti. [...] Ciò che alla fine conta è tutelare questi *soggetti individuali*, anche se resta vero che l'integrità di ciascun singolo, in sede sia giuridica sia morale, dipende dall'intatta struttura dei rapporti di riconoscimento intersoggettivo. Ma una teoria dei diritti siffatta, dalla dichiarata prospettiva individualistica, è poi in grado di spiegarci quelle lotte di riconoscimento che sembrano ruotare sulla articolazione e affermazione *d'identità collettive*? [...] La domanda è: possiamo conciliare questi fenomeni con una *teoria dei diritti* impostata in *senso individualistico*?».²⁷

Tra gli anni '80 e '90, da questa domanda è scaturita la disputa tra i "liberali" e i "comunitaristi" che Habermas così riassume: «Liberali come Rawls e Dworkin propongono un ordinamento giuridico eticamente neutrale, che assicuri a ciascuno pari opportunità nel perseguimento della sua personale concezione del bene. Per contro, comunitaristi come Taylor e Walzer contestano la neutralità etica del diritto, e possono quindi permettersi di pretendere dallo stato di diritto anche la promozione attiva di determinate concezioni della *vita buona*».²⁸

²⁵ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 48.

²⁶ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 75.

²⁷ *Ivi*, pp. 63-64.

²⁸ *Ivi*, p. 67.

Habermas esamina la convinzione comunitaria di coloro che, da un “punto di vista etico”, reintroducono nelle sfere della politica e del diritto il problematico rapporto tra le identità collettive e le forme di vita delle differenti subculture, rimarcando gli inevitabili conflitti tra ciò che è “buono per noi” e ciò che è “buono per loro”. Senza rompere con la tradizione liberale dell’autonomia giuridica degli individui come condizione per realizzare i loro progetti di vita, si valorizzano di nuovo le politiche di difesa e di promozione di *ethos* particolari in un’ottica che definita da Taylor “Liberalismo 2” per opporla all’orientamento normativo che separa etica pubblica e diritto privato e garantisce a tutti i consociati, sotto forma di diritti fondamentali, eguali libertà soggettive e la possibilità di affermarle giudiziariamente in caso di un loro conflitto (il “Liberalismo 1”).²⁹

A grandi linee, questo “contromodello” si aspetta dalle istituzioni che s’impegnino a tutelare i diritti individuali ma soprattutto a conservare un particolare nucleo di valori etici – un modello le cui conseguenze, secondo Habermas, minacciano il moderno concetto di libertà: «Taylor dà per scontato che la salvaguardia delle identità collettive entri in conflitto con il diritto a pari libertà individuali – cioè con il concetto kantiano di *ursprüngliches Menschenrecht* [diritto originario dell’uomo] – tant’è vero che in caso di contrasto si deve decidere a quale delle due richieste si debba dare la precedenza. Taylor fonda la sua tesi sulla seguente considerazione. Siccome la richiesta b) [il riconoscimento giudico della diversità sostanziale] chiede il rispetto di quelle particolarità da cui la richiesta a) [il riconoscimento giudico della eguaglianza formale] sembra fare astrazione, il principio di pari trattamento dovrà farsi valere in programmi politici di senso contrario: per un verso in una politica rispettosa delle differenze culturali, per l’altro in una politica di universalizzazione dei diritti soggettivi. La prima deve bilanciare i costi che la seconda, nella forma di un livellante universalismo, sembrerebbe pretendere. [...] Taylor propone un contromodello che – legittimando in certe circostanze una limitazione dei diritti fondamentali per far sopravvivere forme di vita, o culture, minacciate – autorizza programmi politici che intenzionalmente vogliono *creare attivamente dei membri di tale comunità*».³⁰

Habermas ritiene, per contro, che se “correttamente intesa” la teoria dei diritti soggettivi “non è affatto cieca” di fronte alla tutela di differenti forme-di-vita culturali e identità collettive e, quindi, non rappresenta un fattore “livellatore” e “bisognoso di rettifica”. È senz’altro vero che in essa si afferma la preminenza dei diritti individuali rispetto ai “beni collettivi”. Come dimostra Dworkin, gli argomenti riguardanti tali beni possono prevalere sulle pretese giuridiche individuali solo se sono giustificabili alla luce di diritti di rango superiore.³¹ Tuttavia proprio tali diritti renderebbero “superflua” e “normativamente discutibile” una tutela dei diritti collettivi: «La convivenza giuridicamente equiparata dei diversi

²⁹ J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale*, in Id., *TL*, cit., pp. 114-117.

³⁰ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 67-68.

³¹ *Ivi*, pp. 81-82.

gruppi etnici, e delle loro forme di vita culturali, non ha bisogno di essere tutelata da diritti collettivi (cioè da quel tipo di diritti che finirebbero per *sovraccaricare* una *teoria dei diritti* modellata su *soggetti giuridici individuali*). Anche se fosse effettivamente possibile concedere simili *diritti di gruppo*, nell'ambito di uno stato democratico di diritto essi sarebbero non solo superflui ma anche normativamente discutibili. Infatti, la tutela di tradizioni e forme-di-vita costitutive dell'identità deve, in ultima istanza, servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui. Essa non può avere il senso di una tutela biologica della specie compiuta per via amministrativa. Il punto di vista ecologico della conservazione delle specie non può essere trasferito alle culture». ³²

Il “daltonismo” di Taylor, a giudizio di Habermas, consiste nell'aver seguito l'autocomprensione che il liberalismo classico “à la Locke” aveva offerto di sé finendo per interpretare in modo riduttivo il legame interno tra stato di diritto e democrazia. Nella discussione sulle tradizioni liberali e repubblicane dello stato borghese dell'800 e nella retrospettiva sulla concezione politica dei costituenti americani e francesi, Habermas, invece, aveva fatto emergere proprio il nesso tra la “libertà dei moderni” – l'autonomia privata – e la “libertà degli antichi” – l'autonomia pubblica –, un “nesso cooriginario” che trova modo di realizzarsi nelle procedure della democrazia rappresentativa e partecipativa: «Questa lettura del sistema dei diritti rimane paternalistica in quanto dimezza il concetto di autonomia. Essa trascura il fatto che i destinatari del diritto possono acquistare autonomia (in senso kantiano) solo nella misura in cui possono intendersi anche come gli autori delle leggi cui si assoggettano in quanto privati. Il *liberalismo I* misconosce la cooriginarietà di *autonomia privata* e *autonomia pubblica*. Non si tratta di una integrazione meramente estrinseca dell'autonomia privata, bensì di una connessione interna e concettualmente necessaria. In fin dei conti, i soggetti giuridici privati non potrebbero neppure godere di *pari libertà individuali* se prima non stabilissero chiaramente – esercitando insieme la loro *autonomia civica* – quali siano i loro interessi e criteri legittimi, nonché gli aspetti rilevanti con cui trattare *in maniera eguale l'eguale* e *in maniera diseguale il diseguale*». ³³

Al pari di Taylor, Habermas rileva che la lotta per il riconoscimento dei diritti culturali non è mai individuale, come vorrebbe il modello giusprivatistico del liberalismo, in quanto ogni persona è riconosciuta anche come membro di una comunità che è integrata intorno ad una certa concezione del bene. Ed, infatti, è accertato che accanto alle valutazioni astrattamente morali, nelle consultazioni e nelle giustificazioni del legislatore non mancano di far sentire la loro voce anche ragioni di tipo etico. ³⁴ D'altra parte, la proposta di Taylor – volta a concedere la tutela dei gruppi culturali intesi come “soggetti collettivi di diritto” – non terrebbe conto che proprio lo sviluppo democratico del sistema dei di-

³² *Ivi*, p. 89.

³³ *Ivi*, p. 69.

³⁴ *Ivi*, p. 83.

ritti individuali include il perseguimento non solo di “obiettivi generali” ma anche di quei particolari “fini collettivi” che si articolano nelle lotte di riconoscimento: «Se noi prendiamo sul serio questo *legame interno tra stato di diritto e democrazia*, diventa subito chiaro perché il *sistema dei diritti* non possa essere *cieco* né verso le condizioni sociali diseguali né verso le differenze culturali. Il daltonismo che affligge la lettura dei diritti nel *liberalismo I* scompare non appena si riconosca anche ai titolari dei diritti individuali una identità *intersoggettivamente* concepita. Le persone (quindi anche i soggetti giuridici) acquistano identità solo tramite socializzazione.³⁵ Se ciò è vero, una teoria dei diritti rettamente intesa richiederà comunque una *politica di riconoscimento* che tuteli l'integrità dell'individuo anche riguardo al nesso di vita costitutivo della sua identità. A questo fine non c'è nessun bisogno di elaborare *contromodelli* che partano da una diversa prospettiva normativa per correggere il taglio individualistico del *sistema dei diritti*». ³⁶ Come rilevato da W. Kymlicka in *Multicultural Citizenship* (1995) – un testo spesso citato da Habermas – la coesistenza giuridica tra culture maggioritarie e minoritarie non deve passare attraverso il riconoscimento di “garanzie collettive” e di “diritti speciali” anche per evitare che i singoli individui di quelle minoranze bisognose di tutela siano costretti in modo illiberale a conformarsi alle attese dei rispettivi gruppi di appartenenza.³⁷

2.2. Patriotismo costituzionale e solidarietà tra estranei

La proposta avanzata da Habermas di ancorare il vincolo identitario delle società multiculturali al “patriottismo costituzionale” ha trovato vasto ascolto ma è anche è stata soggetta a critiche; e non soltanto da parte di coloro, ad esempio i neoconservatori, che rilevano la sua debole forza motivazionale rispetto alle “solide radici etiche o culturali” sui quali lo stato nazionale si è consolidato.

Nell'intervista a *Le Point* (13.4.2001) Habermas ricorda di aver proposto il concetto di “patriottismo costituzionale” nella “disputa degli storici” verso la metà degli anni '80 proprio per riaffermare contro una “concezione etnica” di “nazione di popolo” quanto la Germania federale fosse divenuta oramai una “nazione di cittadini” con una costituzione democratica e una cultura politica liberale condivise dalla maggioranza della popolazione tedesca. Una società in cui l'integrazione tra i cittadini e tra i cittadini e gli stranieri si costruisce nel quadro del riconoscimento reciproco dei diritti fondamentali degli individui.³⁸

³⁵ J. Habermas, *Individuazione tramite socializzazione*, in Id., *NMD*, cit., pp. 184-236.

³⁶ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 70.

³⁷ J. Habermas, *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger “diversità, sicurezza e solidarietà”*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 105-106.

³⁸ J. Habermas, *Pas d'Europe sans constitution commune!*, in «*Le Point*», 1491, 13.4.2001.

In questo contesto non ci interessano le numerose riflessioni che Habermas ha svolto sulla storia passata e recente della nazione tedesca e neppure l'impegno degli intellettuali della sua generazione per far procedere quella storia "verso il meglio", riguadagnando una "normalità" nella storia europea che i "mandarini tedeschi" avevano tanto disprezzato. Ci interessa chiarire, piuttosto, il senso della proposta del "patriottismo costituzionale" nell'odierna situazione delle società occidentali in cui convive una molteplicità di visioni del mondo.

Come noto, il nazionalismo ha introdotto una terza fonte di integrazione sociale accanto alle "istanze regolative" del potere politico dello stato e dell'interesse privato del mercato. In passato, la sovranità nazionale ha rappresentato il *medium* con cui i singoli – "organicamente inseriti in comunità naturalisticamente solidali e consapevoli" – hanno espresso una "coscienza collettiva" e una "volontà generale".³⁹ Questa "simbiosi tra nazionalismo e repubblicanesimo" che in origine si era cristallizzata intorno alla "finzione di una discendenza comune", secondo Habermas, oggi non sarebbe più necessaria per trasformare i "sudditi" in "cittadini" e riscoprire una "storia condivisa".⁴⁰ Il fatto che la democrazia e lo stato nazionale siano andati di pari passo non autorizza a dedurre la "priorità del popolo sulla repubblica": «Il loro tandem rende piuttosto evidente l'esistenza di un processo circolare, in cui coscienza nazionale e cittadinanza democratica si sono stabilizzate a vicenda. Insieme esse hanno creato l'inedito fenomeno di una "solidarietà civica" che dopo di allora ha formato il collante delle società nazionali».⁴¹

Habermas ravvisa che dopo essersi "dilatata" a "cultura nazionale", la cultura della maggioranza deve ora "sganciarsi" dalla fusione con la "cultura politica del popolo" al fine di rendere possibile a tutti i cittadini di identificarsi con la "cultura politica del paese".⁴² In questo quadro si colloca la sua proposta di una "lealtà civica" che promuova la coesistenza entro la medesima comunità di diverse forme di vita etniche, culturali e religiose; ferma la condizione che le credenze e le pratiche delle subculture, pur riconosciuta la loro legittimità, non contraddicano, in alcun modo, i principi costituzionali degli stati democratici di diritto incarnatisi nel principio di sovranità popolare e nei diritti dell'uomo, ossia in quel "radicalismo democratico" che egli ha posto al centro della sua proposta di democrazia partecipativa: «Il *repubblicanesimo* deve imparare a reggersi in piedi da solo. L'importante è il processo democratico assuma su di sé la garanzia complessiva [*Ausfallbürgschaft*] per quanto attiene l'integrazione di una società sempre più differenziata. Dato il pluralismo sociale delle culture e delle visioni del mondo, questo onere non può essere sottratto al piano della formazione politica della volontà e della comunicazione pubblica. [...] La cultura politica si cristallizza intorno alla costituzione vigente. Alla luce della propria storia,

³⁹ J. Habermas, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., p. 236.

⁴⁰ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 99.

⁴¹ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una Costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 70.

⁴² J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., pp. 50-51.

ogni cultura nazionale perfeziona una lettura sempre diverse degli stessi principi incarnatisi anche in altre costituzioni repubblicane (per esempio dei principi sovranità popolare e diritti dell'uomo. Sulla base di queste interpretazioni, un patriottismo costituzionale può subentrare al posto del vecchio nazionale». ⁴³

Per inciso, il primato della costituzione non implica che le circostanze storiche imprevedute rendano necessario ridefinire le fattispecie giuridiche preesistenti aggiornando, per così dire, la “lettera del testo” alle nuove prospettive morali, giuridiche e politiche. ⁴⁴ L'inquadrarsi della democrazia entro la storia particolare di una cultura politica non avrebbe il «senso esclusorio dell'auto-realizzarsi di una specificità nazionale» ma il «senso inclusorio di una prassi autolegislativa che abbraccia egualmente tutti i cittadini» nella misura in cui una produzione discorsivamente struttura dell'opinione e della volontà pubblica rende possibile anche tra persone, per così dire, tra di loro estranee una ragionevole intesa politica. ⁴⁵

La soluzione al conflitto culturale tra specifiche identità collettive è un “consenso procedurale” sulla legittima produzione giuridica e sul legittimo esercizio del potere politico, che non richiede l'accordo “sostanziale” sui valori e sui costumi in relazione ai quali ciascuna subcultura può conservare le proprie peculiarità identitarie. Ciascuna comunità sociale deve fare valere anche le preferenze nel pubblico confronto argomentativo in modo che si crei un “comune orizzonte interpretativo” all'interno del quale ci si possa comprendere e paragonare. L'“universalismo proceduralista” non equivale all'“omologazione” delle differenze ma al loro manifestarsi nel confronto. ⁴⁶ È, quindi, necessaria l'accettazione di “altre forme di vita”, con le loro idiosincrasie per certi aspetti “per noi” indecifrabili, ⁴⁷ tollerando la presenza di molteplici credenze e stili di vita come l'opportunità comune di una “politica del riconoscimento”: «L'eguale rispetto per *chiunque* [jedermann] non concerne chi è simile a noi, bensì la persona dell'altro (degli altri) nella sua specifica diversità. E la responsabilità solidale per un altro visto *come uno di noi* si riferisce in realtà al *noi flessibile* di una comunità che riluttante verso ogni forma di sostanzialità – estende sempre *più in là* i suoi porosi confini. Questa comunità morale può fondarsi soltanto sull'idea negativa di eliminare discriminazione o sofferenza e di includere gli emarginati (ogni emarginato) nell'ambito del reciproco rispetto. [...] Inclusiones qui non significa accaparramento assimilatorio né chiusura contro il diverso. Inclusiones significa piuttosto che i confini della comunità sono aperti a tutti, anche e soprattutto a coloro che sono *reciprocamente estranei* e che *estranei* vogliono rimanere». ⁴⁸

⁴³ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 131.

⁴⁴ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *Il futuro della natura umana (ZMN)*, Torino, Einaudi, 2002, p. 32n.

⁴⁵ J. Habermas, *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 49.

⁴⁶ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 84.

⁴⁷ J. Habermas, *Limiti del neostoricismo (Intervista con Jean Ferry)*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 153.

⁴⁸ J. Habermas, *Prefazione dell'autore*, in Id., *EdA*, cit., pp. 9-10.

Questa “solidarietà tra estranei” indispensabile alle società multiculturali può alimentarsi solamente in una comunità politica che favorisca la partecipazione alle procedure dello stato democratico di diritto ed estenda l’“uso pubblico della ragione” come regola per la soluzione dei conflitti.⁴⁹ A tale proposito, Denninger aveva sottolineato il “crescente fabbisogno di tolleranza” che occorre per «il rispetto astratto che i membri di una comunità solidale, fondata sul diritto costituzionale, possono aspettarsi l’uno dall’altro al di là delle loro divisioni culturali».⁵⁰

3. Le pratiche della disobbedienza civile

Negli stati democratici, che riconoscono costituzionalmente eguali diritti, le lotte di riconoscimento con cui si confrontano le società multiculturali non possono essere risolte con aperte pratiche di discriminazione o repressioni senza che i cittadini l’avvertano come un oltraggio della loro “coscienza normativa”.⁵¹ Questa è la premessa di ogni teoria della “disobbedienza civile” e della “non violenza”.

Si tratta di concezioni e pratiche che sono possibili ed efficaci unicamente all’interno di uno stato democratico che si impegni a garantire i diritti civili, politici, sociali e culturali e a condizione che la “moralizzazione” dell’opinione pubblica riesca a sensibilizzare la maggioranza sulla situazione delle minoranze e dei gruppi sociali emarginati da leggi ingiuste: «Nei conflitti istituzionalizzati delle società del benessere una larga maggioranza di titolari di un posto di lavoro si contrappone a una minoranza di gruppi marginali, assortiti in modo eterogeneo, che non dispone di un potenziale di sanzioni adeguate. I marginalizzati e i sottoprivilegiati, per far valere i loro interessi, possono tutt’al più far sentire la loro voce nel voto di protesta – se non si rassegnano e non elaborano il loro peso in maniera autodistruttiva attraverso malattie, criminalità e cieche rivolte. Senza la voce della maggioranza dei cittadini che si chiedono se vogliono vivere in una *società segmentata*, dove devono *chiudere gli occhi* davanti a senzatetto e mendicanti, a ghetti urbani e regioni abbandonate, viene a mancare a quei problemi ogni forza propulsiva, non foss’altro che per *dar voce* a una tematizzazione pubblica ed efficace. Una dinamica di autocorrezione non si mette in moto senza una *moralizzazione*, senza *universalizzazione* degli interessi condotta secondo punti di vista normativi».⁵²

Se questo è il livello di cultura politica necessario per affrontare i problemi della discriminazione, Habermas contesta alle istituzioni tedesche un “indirizzo generale retrivo” che affronta le tensioni emergenti nelle società avanzate con strumen-

⁴⁹ J. Habermas, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., p. 245.

⁵⁰ J. Habermas, *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger “diversità, sicurezza e solidarietà”*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 106.

⁵¹ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 99.

⁵² J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 198-199.

ti repressivi. Ad esempio, assumendo il *Rapporto della commissione sulla violenza* del parlamento tedesco (1978) come “paradigma” delle tendenze delle politiche di intervento nelle società occidentali, egli criticava l’“interpretazione privatistica” dei fenomeni di “violenza strutturale” connessi, invece, al sistema delle opportunità e le soluzioni proposte riconducibili a programmi di sicurezza che solo “retoricamente” aprendosi alla comprensione dei contesti generali e dei casi personali annunciano “misure preventive”: «gli interventi dello stato si legano in sistemi: *sussidi, sorveglianze e punizioni* si fondono in un composto chimico. Sotto le parole chiave di deviazione, livellamento tra colpevole e vittima, *training* sociale, tutto è deformalizzato e ricollegato: il consultorio con la polizia, con il pubblico ministero, con la giustizia, con le istituzioni, con i media, con il vicinato, con la terapia. Le rimanenti lacune del sistema vengono riempite con *valori ideali vigorosi*». ⁵³ I rischi di una “militarizzazione della vita quotidiana”, in nome della sicurezza interna ripropone il ruolo delle esperienze di disobbedienza civile di coloro che in maniera non violenta rivendicano l’attuazione dei principi democratici e dello stato di diritto affidandosi – l’“ultimo mezzo per procurare ascolto e influenza” – all’autocomprensione di una comunità democratica maggioritaria che dovrebbe avvertire ogni discriminazione come una propria intollerabile violazione. ⁵⁴

Habermas lamenta una cultura governativa rigida che considera ogni forma di violenza, anche quelle “simboliche” dal punto di vista dell’ordine pubblico con strumenti di polizia in un clima da “caccia al nemico interno” – come risulta ancora dagli indirizzi del citato *Rapporto della commissione sulla violenza*: «Come se niente fosse, ogni forma di disobbedienza civile è assunta nella categoria della violenza motivata con ragioni politiche. Così, gli estensori del *Rapporto* sottolineano (p. 243.) lo iato profondo tra le forme di partecipazione legale, come le dimostrazioni e le iniziative civiche (*Bürgerinitiative*) da un lato, e le attività illegali dall’altro, come il *blocco del traffico*. [...] In accordo che la giurisdizione, la violazione di norme motivata con ragioni politiche o economiche deve essere equiparata ai normali delitti di violenza privata (e trattata di conseguenza). Con ciò il *Rapporto* preclude la comprensione moralmente motivata della disobbedienza». ⁵⁵ Habermas valuta pericoloso lo “scivolone nell’estremismo” di una strategia di ordine pubblico che raccomanda alle istituzioni l’uso di “regole politiche, sociali e linguistiche” che non incoraggino nella cittadinanza la giustificazione delle “disobbedienze” di cui, invece, si deve sempre ponderare la commistione tra gli interessi pubblici e i privati opportunismi.

Sin dallo scritto *Sulla logica dei problemi di legittimazione* (1973) egli constatava come le istituzioni di fronte alle “provocazioni ricche di inventiva” dei movimenti di protesta, avessero sempre reagito rigidamente incontrando pur-

⁵³ J. Habermas, *Monopolio della violenza, coscienza giuridica e processo democratico?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 170.

⁵⁴ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., pp. 453-454.

⁵⁵ J. Habermas, *Monopolio della violenza, coscienza giuridica e processo democratico?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 171.

troppo il consenso nella sorda accondiscendenza della maggioranza dei cittadini: «Invece di ottenere che il potere normativo delle istituzioni fosse liberato sotto forma di repressione aperta (e *anche* questo è accaduto) c'è stata una riduzione dei limiti di tolleranza; i titoli di prima pagina riferiscono ormai sugli scioperi universitari e le iniziative dei cittadini aggiungendo con rammarico *senza incidenti* – le nuove tecniche di dimostrazione non hanno modificato molto più che il livello di aspettativa. Si forma una *zona grigia*, nella quale il sistema sociale può vivere con le resistenze non (o non ancora) istituzionalizzate che esso ha creato, senza risolvere i problemi che sono stati il pretesto, il motivo o la causa delle proteste. I colpi diretti contro i muri di pietra, rimbalzano come se le pareti fossero di gomma». ⁵⁶ Queste incomprensioni, secondo Habermas, rappresentano un arretramento rispetto alla consapevolezza, maturata nella lotta ai totalitarismi, dei pericoli che discendono dal riconoscere troppo allo stato l'esercizio della violenza: «Davanti a questo sfondo storico, si è stranamente colpiti da un'ottica che fa valere come violenza solo ciò che la pupilla di un apparato di stato (sorveglianza e sicurezza) può percepire come provocazione rivolta al suo monopolio della violenza. Allora quella violenza concentrata nello stato, che da lungo tempo è oggetto della critica liberale del diritto, si restringe a un *punto cieco*». ⁵⁷

Infrangendo le regole in maniera simbolica e non violenta, i “disobbedienti” chiedono di essere intesi come espressioni di protesta contro delle decisioni politiche che nonostante una genesi e compiutezza legale nella loro natura risulterebbero costituzionalmente illegittime. Tuttavia, soltanto se la maggioranza – il “destinatario” degli atti di disobbedienza civile – attualizzando nel *medium* dell'opinione pubblica i contenuti normativi dello stato democratico di diritto, si scopre “sensibile” ai principi di libertà e di eguaglianza, gli “strumenti straordinari” costringono la politica istituzionale a superare un’“inerzia sistemica”. ⁵⁸

Secondo Habermas la nostra cultura politica dovrebbe “tollerare” delle forme di disobbedienza civile proprio perché questi “atti di violenza simbolica”, aiutano a recuperare riflessivamente le contraddizioni tra le legislazioni ordinarie, spesso contingenti e i saldi principi normativi della costituzione. ⁵⁹ Ai cittadini degli stati democratici è dunque richiesto un alto livello di tolleranza, proprio nei confronti del “comportamento irritante” di chi lotta per società più inclusive. ⁶⁰

⁵⁶ J. Habermas, *Sulla logica di problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 143.

⁵⁷ J. Habermas, *Monopolio della violenza, coscienza giuridica e processo democratico?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 173.

⁵⁸ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 455.

⁵⁹ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 48.

⁶⁰ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 89.

Capitolo settimo
LA CULTURA DI MASSA

di Massimo Ampola

1. L'ambivalenza dei *mass media*

La riflessione di Habermas sui mezzi di comunicazione di massa introduce una nuova forma di interazione nella teoria dell'agire comunicativo, distinguendo due *media* che alleggeriscono il rischioso e dispendioso coordinamento delle azioni tramite la comprensione e l'intesa. Accanto ai *media* di regolazione e controllo (il denaro e il potere) con cui i sottosistemi dell'economia e dell'amministrazione statale si sono resi autonomi dal mondo vitale, sono introdotte forme generalizzate di comunicazione che non sostituiscono, ma semplicemente "condensano" la comprensione linguistica, rimanendo legate al mondo vitale: i *mass media* appartengono a questa categoria che struttura l'opinione pubblica con il linguaggio naturale e la generale comprensibilità della prassi quotidiana.¹

Dai punti di vista dell'estensione spaziale e della densità comunicativa, un numero limitato di operatori (fonti di emissione) raccoglie insieme i lettori, gli ascoltatori e gli spettatori, singolarizzati e dispersi nel mondo astratto della sfera pubblica, in una complessa rete ramificata nella pluralità di "arene" internazionali, nazionali, regionali, locali e subculturali tra loro intersecantesi. La complessità organizzativa e il raggio d'azione dei mezzi di comunicazione di massa si differenziano notevolmente dai livelli della comunicazione nelle interazioni semplici (sfera pubblica effimera) che ritroviamo in caffè, ristoranti e strade ed, anche, in quelle interazioni strutturate in spazi ove è riconoscibile la differenza tra organizzatore e pubblico o tra palcoscenico e platea (rappresentazioni teatrali, serate familiari, concerti rock, riunioni di partito o manifestazioni religiose: sfera pubblica messa fisicamente in scena). Quanto più le sfere pubbliche, indipendenti dalla presenza fisica, si allargano alla presenza virtuale (mediata dalle comunicazioni di massa) di utenti tra loro lontani tanto più chiaramente la struttura spaziale si universalizza in sfera pubblica astratta. I *mass media* allontanano i processi di comunicazione dal provincialismo dei contesti limitati in senso spazio-temporale e istituiscono la contemporaneità astratta in una rete virtualmente compresente di contenuti comunicativi distanti tra loro. Dal punto di vista del contenuto, infatti, il megatesto della sfera pubblica generale è incessantemente riscritto e proliferante in tutte le direzioni, in un numero indefinito di microtesti, che, attraverso ponti ermeneutici definiscono sfere pubbliche parziali, porose, e più o meno specializzate a partire da prospettive tematiche di divulgazione scientifica, lettera-

¹ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 427.

ria, artistica, confessionale o intorno a temi di politica sociale, economica, etc.

Habermas mette in evidenza, nel suo percorso, che la generalizzazione del contesto, la maggiore inclusione e l'anonimato crescente richiedono un grado superiore di esplicitazione e una minore differenziazione, cioè la rinuncia a linguaggi e a codici specializzati.² Oltre ad aprire ai non esperti lo spazio comunicativo della sfera pubblica, lo sganciarsi del processo di formazione delle opinioni, dai densi contesti delle interazioni semplici per traslocare nella rete dei *mass media*, provoca una perdita delle concrete obbligazioni pratiche e la moltiplicazione di attori che dispongono di differenziati potenziali d'influenza sociale; è sottolineato, dunque, il peso delle regole che strutturano la comunicazione in ordine alle proposte, alle informazioni e alle ragioni, che dovrebbero essere le più esaurienti possibile e da cui dipende il livello discorsivo di formazione dell'opinione.

La qualità dei risultati dipende da questo processo di discussione più o meno razionale, ma la comunicazione pubblica non deve essere considerata una comunicazione riuscita perché produce generalità e inclusione. Rimane decisivo il ruolo svolto dal gruppo di attori quali gli scrittori, i giornalisti e i pubblicisti, cioè da coloro che raccolgono le informazioni, le scelgono, e le presentano in trasmissioni e programmi, e, quindi, controllano in una certa misura l'ingresso dei temi e dei soggetti dentro una sfera pubblica.³

A questo proposito, ci viene ricordato che solo il rispetto dei principi deontologici e giuridici (come quelli riformulati da M. Gurevitsch e J. G. Blumer nel loro studio sui *Political Communication Systems and Democratic Values*) a cui si dovrebbero orientare sia il codice professionale dei giornalisti e l'autocomprensione etica della corporazione, sia il controllo sulla libertà di informazione nei *mass media*, oltre che la cultura democratica diffusa presso la cittadinanza, può costituire un'efficace controforza alle strategie di trattamento delle informazioni da parte dei poteri forti: «1) vigilanza sull'ambiente socio-politico, al fine di segnalare ogni tendenza che possa interferire – positivamente o negativamente, sul benessere dei cittadini; 2) sensata composizione dell'agenda; identificazione dei problemi all'ordine del giorno, nonché delle cause che li hanno prodotti e delle forze che li potrebbero risolvere; 3) piattaforme per un comprensibile e illuminato patrocinio, da parte di uomini politici e rappresentanti del popolo, di cause e gruppi di interesse diversi; 4) dialogo attraverso un ampio ventaglio d'opinioni, come pure dialogo tra i detentori del potere (attuali e in prospettiva) e i pubblici di massa; 5) dispositivi obbliganti i funzionari a render conto di come hanno esercitato il loro potere; 6) incentivi perché i cittadini imparino, scelgano e si lascino coinvolgere, invece di limitarsi a seguire passivamente il processo politico; 7) un'opposizione di principio contro quelle forze esterne ai *media* che vorrebbero minarne l'indipendenza, l'integrità e le capacità di servizio; 8) un senso di rispetto per i membri della audience, in quanto persone potenzialmente

² *Ivi*, p. 429.

³ *Ivi*, p. 430.

interessate e capaci di capire ciò che avviene nel loro ambiente politico».⁴

Nelle società democratiche sono previsti organi di controllo sulla trasparenza e il pluralismo informativo, ma altrettanto importanti sono gli assetti proprietari dei mezzi di comunicazione: «il costituirsi di questa sfera sulla base dei diritti fondamentali ci consente d'inferire una prima approssimativa definizione della sua struttura sociale. La libertà di riunione e il diritto di fondare società e circoli definiscono, insieme alla libertà d'opinione, lo spettro d'azione delle società volontarie che intervengono nel processo pubblico di formazione dell'opinione, trattano temi d'interesse generale, tutelano per patrocinio gruppi o interessi sotto-rappresentati (o difficilmente organizzabili), perseguono scopi religiosi o umanitari, formano comunità confessionali, etc. Libertà di stampa e libertà radiotelevisiva, così come il diritto alla libera attività pubblicistica, assicurano l'infrastruttura mediale della comunicazione pubblica, laddove occorrerà sempre salvaguardare la concorrenza delle opinioni e un loro rappresentativo pluralismo».⁵

Questo quadro normativo, che rende circolante presso la cittadinanza una libera trattazione dei problemi a vantaggio delle deliberazioni del sistema parlamentare, dovrebbe assicurare, almeno formalmente, le condizioni per la nascita di una pluralità di soggetti impegnati nella determinazione dell'opinione pubblica. In questo senso, Habermas riconosce che le condizioni discorsive sono normativamente troppo forti perché possano essere soddisfatte nel normale funzionamento democratico, o almeno dal funzionamento affermatosi storicamente nelle democrazie occidentali.⁶ In esse, per ogni singolo cittadino, si moltiplicano i margini di scelta politica e si allargano le possibili appartenenze associative, sennonché questa immagine lineare di progresso deriva da una descrizione indifferente agli incrementi o alle perdite di autonomia privata, ovvero è indifferente all'utilizzo effettivo di quello *status* di cittadinanza che consente possibilità di influenza.⁷

Ai margini dell'amministrazione si forma una sorta di periferia interna al potere politico (costituita ad esempio, da università, rappresentanze industriali, sindacali, professionali, enti municipalizzati, fondazioni, etc.) che, proprio perché direttamente delegata dallo stato a svolgere con diritti di autogestione alcune funzioni pubbliche, esercita nei diversi ambiti dell'azione politica un'influenza poco trasparente. A questo condizionamento della formazione della volontà e dell'opinione politica si sommano, poi, le strategie di *lobbies* condotte dalle aziende e dalle associazioni private: attori che si presentano al pubblico disponendo di risorse di denaro, organizzazione e conoscenze adeguate. Per quanto il possesso di questi beni non sia di per sé un indicatore sufficiente a garantire il controllo adeguato del flusso di notizie che attraversa l'opinione pubblica, questi soggetti hanno una maggior capacità di rivolgersi alle istituzioni deliberative al fine di avanzare rivendicazioni

⁴ *Ivi*, p. 448.

⁵ *Ivi*, pp. 436-437.

⁶ *Ivi*, p. 424.

⁷ J. Habermas, *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in *Id.*, *FuG*, cit., p. 97.

particolaristiche, articolando i propri interessi o bisogni, influenzando in tal modo la formulazione dei progetti legislativi e degli indirizzi politici generali.

Con la metafora dell'agire scenico di Erving Goffman, Habermas distingue all'interno del pubblico unificato dai *mass media* coloro che interpretano i ruoli degli attori e coloro che hanno i ruoli degli spettatori: «anche se resta vero che il successo degli attori dell'arena si decide in ultima istanza nelle gallerie, ci si può tuttavia chiedere fino a che punto siano autonome nel pubblico le prese di posizione sì/no, ossia fino a che punto queste prese di posizione rispecchino il libero maturare d'una convinzione piuttosto che giochi di potere più o meno nascosti. Nonostante la sterminata quantità delle ricerche empiriche, per questa domanda cruciale non disponiamo ancora di nessuna risposta definitiva».⁸

La rete periferica dell'opinione pubblica salvaguarda la sua autonomia solo in un contesto di maturo pluralismo, garantito giuridicamente dallo stato: ciò significa proteggere la libera formazione del consenso informato anche dalle posizioni di potere conquistate, nei complessi mediali, da attori politici e da attori sociali organizzati e onnipotenti, i quali, oltre ad esercitare pressioni sotterranee per influenzare i cittadini, sono i principali produttori di informazioni e giudizi, e controllano non solo il circuito dell'informazione, ma anche le istituzioni pubbliche: «in linea generale, si può dire che l'immagine televisiva della politica si presenta come composta da temi e contributi ideati espressamente per il pubblico dei media, e poi mandati in onda con conferenze e comunicati stampa, pubblicità e campagne d'opinione. Così i produttori ufficiali dell'informazione hanno tanto maggiori possibilità di successo quanto più possono contare su un lavoro di pubbliche relazioni caratterizzato dalla quantità di personale, attrezzatura tecnica e professionalità. Invece gli attori collettivi operanti all'esterno del sistema politico, o al di fuori delle organizzazioni sociali e delle *lobbies*, hanno solitamente scarsissime opportunità di influenzare contenute e prese di posizione dei grandi media. Ciò è vero soprattutto per le opinioni che cadono fuori dal ventaglio preventivamente bilanciato – ossia centralisticamente definito e poco flessibile – delle opinioni ospitate dai grandi *media*».⁹

La cultura di massa dei *media* determina, dunque, un salto qualitativo nei processi di formazione del consenso su credenze, comportamenti e bisogni, e trasforma profondamente i processi politici e la vita delle istituzioni, ma l'ipotesi francofortese secondo cui l'industria culturale spiega la riproduzione delle società odierne è troppo semplice e deve essere soggetta a una profonda revisione.¹⁰ Lo studio del fenomeno dei *mass media* e della cultura di massa aveva costituito uno dei temi dominanti nell'attività dell'Istituto per la Ricerca Sociale fino allo suo scioglimento nei primi anni '40 e fu proseguito in seguito, in forme diverse, da Adorno, Horkheimer, Marcuse. Questa generazione condivideva (nei propri singolari percorsi) l'esigenza di analizzare la funzionalizzazione dell'industria

⁸ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 444.

⁹ *Ivi*, p. 446.

¹⁰ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 88.

culturale (cinema, televisione, radio, dischi, pubblicità, rotocalchi, etc.) alle esigenze integrative del “capitalismo maturo” nelle società democratiche di massa.

L’obiezione di principio riguarda un problema concettuale, risolto il quale si potrà costituire il quadro teorico di riferimento per le ricerche sociologiche sui *media*: i mezzi di comunicazione di massa non solo assicurano la legittimazione del potere politico, ma esercitano anche influssi trascinatori nella formazione psicologica dell’io: «il rapporto fra il sistema di azione economico e amministrativo decide il modo in cui la società è integrata e a quali forme di razionalità è sottoposto il nesso di vita degli individui. Ma la sussunzione degli individui socializzati sotto il modello dominante di controllo sociale e lo stesso processo di reificazione dovrebbero essere studiati in un altro luogo: [...] nella sfera pubblica politico-culturale in cui la cultura di massa attraverso i *mass media* produce disponibilità al consenso nei confronti delle istituzioni politiche. [...] Le ricerche dell’Istituto seguono anche il dispiegarsi di un’industria culturale che aveva de-sublimato la cultura, l’aveva privata dei suoi contenuti razionali e l’aveva ridefinita funzionalmente a scopi di controllo manipolatorio della coscienza».¹¹ Attraverso i *mass-media* il potere sociale impone valori, comportamenti e bisogni uniformi, amorfi e asettici, inconciliabili con i contenuti delle autentiche esperienze di vita; nel facile e indifferenziato consumo l’industria culturale ha perfidamente realizzato l’uomo come essere generico, cioè l’apoteosi del tipo medio appartiene al culto di ciò che è a buon prezzo.¹² Gli spazi del tempo libero e del divertimento (il *loisir*) non sono più luogo di libertà, gioia vera e genialità, ma vengono programmati dalle regole dall’industria culturale che, nonostante i contenuti professati come apolitici, raggiunge un completo livellamento degli individui, fino a ridurli a zero, paralizzando le loro facoltà critiche, integrandoli entro la struttura classista della società tardo capitalista.¹³ Il consumatore dell’industria culturale, lungi dall’essere il soggetto di tale industria, viene sollecitato, reso passivo ed eterodiretto, e interiorizza consensualmente i valori e i modelli di vita prestabiliti e funzionali alla riproduzione del dominio, nella convinzione della certezza della bontà, o, comunque, dell’inevitabilità del sistema.

Nelle letture di Adorno e Horkheimer, nello stato ingiusto, l’impotenza e la dirigibilità della massa dei consumatori cresce con la quantità di beni che le viene assegnata e l’antagonismo tra un’autentica realizzazione della natura interiore dell’uomo e un sistema capitalistico, che la nega, lascia il posto al desiderio di adattarsi alla realtà: l’individuo della ragione diventa un ego rattrappito, prigioniero d’un fuggevole presente, che non è nelle condizioni di far uso dell’intelletto e della sensibilità. In questo senso, l’industria culturale non veicola un’ideologia, è essa stessa ideologia dell’accettazione passiva delle finalità determinate da altri attraverso la produzione di immagini, che si limitano a replicare la realtà circostante senza che si avverta più la necessità di giustificarla dal

¹¹ J. Habermas, *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 495.

¹² *Ivi*, p. 496.

¹³ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 140.

punto di vista normativo: «i *media* elettronici spostati dalla scrittura all'immagine e al suono, anzitutto al cinema e alla radio, successivamente alla televisione, si configurano come un apparato che compenetra e domina completamente il linguaggio quotidiano comunicativo. Esso trasforma i contenuti autentici della cultura moderna in stereotipi, asettici e ideologicamente operanti di una cultura massificata che si limita a raddoppiare l'esistente. Consuma la cultura depurata da tutti i momenti sovversivi e trascendenti a favore di un più ampio sistema di controllo sociale imposto agli individui che in parte rafforza, in parte sostituisce gli indeboliti controlli interni».¹⁴ La riproduzione acritica della realtà è la massima forma di legittimazione, un'accettazione priva di dissenso di un mondo retto dall'ingiustizia: l'asserzione del sistema capitalistico è che esso non potrebbe essere altro da quello che è così. In *Minima Moralia* (1951) Adorno aveva scritto che della critica della coscienza borghese non rimane che l'"alzata di spalle" con cui tutti i medici hanno espresso il loro "accordo segreto con la morte".¹⁵

Habermas è notevolmente scettico di fronte alla tesi che, nelle società post-liberali, la sfera pubblica sia ridotta a replicare gli stereotipi propagandati da un sistema di controllo sociale che si limita a raddoppiare l'esistente: ripercorrendo le tesi di Adorno e Horkheimer sul carattere apertamente ideologico dell'industria culturale, egli giunge a risultati assai critici: «contro questa teoria non possono soltanto essere sollevate le riserve empiriche che si possono mettere in campo contro ipersemplicizzazioni stilizzanti. Questa teoria, infatti, procede in modo storico e non prende in considerazione il mutamento strutturale della sfera pubblica borghese; non è abbastanza complessa per tener conto delle accentuate differenziazioni nazionali, a cominciare dalle diversità della struttura organizzativa privata, di diritto pubblico e statale degli enti di trasmissione sino alle diversità dell'impostazione dei programmi, delle abitudini di ricezione, della cultura politica [...] grave risulta l'obiezione di principio che scaturisce dal dualismo dei media».¹⁶

Questo passaggio è singolarmente chiaro riguardo all'ordine dei criteri di validità che una teoria dei *media* deve soddisfare. Habermas sostiene, infatti, che le opinioni possono essere manipolate e lanciate *ad hoc* nella sfera pubblica attraverso i *mass media* con investimenti non dichiarati di denaro e di forza organizzativa, al fine di orientare la formazione del giudizio su temi o spostare l'attenzione dai problemi rilevanti. Così i *mass media* raggiungono effettivamente la forza di assicurare la spoliticizzazione delle masse e l'esaltazione del privatismo dei cittadini;¹⁷ ma d'altra parte, il margine di manipolazione è rigidamente limitato, in quanto l'opinione pubblica negli stati democratici manifesta una singolare resistenza ai

¹⁴ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1068.

¹⁵ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 142.

¹⁶ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1068-1069.

¹⁷ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 65.

controlli amministrativi poiché sussiste una discontinuità strutturale tra le sfere dell'agire amministrativo e della tradizione culturale: in primo luogo, non esiste la possibilità di una creazione amministrativa di senso, ed inoltre, i tentativi di trasfigurare simbolicamente la realtà dei fatti sono intrinsecamente precari, dal momento che il «reperimento di legittimazione è autodistruttivo, non appena viene compreso il modus del reperimento».¹⁸ Le opinioni nitidamente focalizzate sono capaci di colpire l'attenzione selettiva su determinati temi e realizzare l'inclusione nella sfera pubblica solo se sono in grado di raccogliere il consenso o il dissenso degli interessati: «in ultima istanza l'influenza politica acquistata dagli attori tramite pubblica comunicazione non può che poggiare sulla risonanza, anzi sull'approvazione, di un pubblico di profani egualitariamente composto. Il pubblico dei cittadini dev'essere convinto da contributi che, oltre ad essere comprensibili e universalmente interessanti, riguardino anche temi avvertiti come rilevanti. Il pubblico possiede questa autorità, in quanto fa parte della struttura interna di quella sfera pubblica di fronte a cui gli attori devono per forza apparire».¹⁹

Per Habermas la sfera pubblica non può essere comprata o ricattata in modo palese in quanto le opinioni manipolate perdono di credibilità appena sono note le fonti di potere; inoltre, una sfera pubblica non può mai esser costruita in modo artificiale e arbitrario. Prima d'essere intercettata dalle strategie degli attori sociali essa deve nascere in chiave politica come capace di riprodursi da sola: questa legalità interna, che presiede alla nascita d'ogni sfera pubblica, rimane latente nella sfera pubblica costituita, e torna in vigore nei momenti di mobilitazione. Se dobbiamo distinguere gli attori che escono dalle file del pubblico per servirsene, come nel caso di gruppi di interesse organizzati, i quali cercano costantemente di condizionare il sistema politico, è pur vero che essi però non possono fare nella sfera pubblica nessun uso manifesto dei propri potenziali di sanzione o di premio su cui si appoggiano nei tentativi di pressione: essi possono capitalizzare il loro potere sociale in potere politico solo se riescono a tenere nascosti i loro interessi privati o a propagandarli in un linguaggio capace di mobilitare convinzioni comuni.²⁰

Le ricerche empiriche²¹, per quanto attente alle dimensioni della reificazione della prassi comunicativa, confermerebbero il loro carattere ambivalente, al contempo autoritario ed emancipativo: «i *mass media*, nella misura in cui canalizzano unilateralmente flussi di comunicazione in una rete centralizzata, al centro alla periferia o dall'alto verso il basso, possono rafforzare notevolmente l'efficacia dei controlli sociali. Lo sfruttamento di questo potenziale autoritario resta però sempre precario, poiché nelle stesse strutture comunicative è incorporato il contrappeso di un potenziale emancipativo. I *mass media* possono al tempo stesso graduare, accelerare e condensare i processi di intesa, ma soltanto in prima istanza possono sca-

¹⁸ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 78.

¹⁹ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., pp. 431-432.

²⁰ *Ivi*, p. 432.

²¹ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1070-1071.

ricare le interazioni dalle prese di posizione sì/no su pretese di validità criticabili; neppure le comunicazioni astratte e affastellate possono essere protette in modo efficace contro le possibilità di obiezioni da parte di attori imputabili». ²²

Per valutare il problema di chi effettivamente stabilisca i temi dell'agenda politica si possono seguire le ricerche condotte da R. Cobb, J. K. Ross e M. H. Ross sulle carriere dei temi innovativi e politicamente più significativi, dalla prima iniziativa fino alla definizione nelle sedute del corpo deliberante. Da questi studi emergono tre alternative di un reciproco condizionamento tra sfera pubblica e sistema politico: a) il modello dell'accesso interno, b) il modello della mobilitazione, c) il modello dell'iniziativa esterna: «nel primo caso l'iniziativa parte dagli uffici amministrativi o dai leader politici: fino alla sua definizione formale il tema circola all'interno del sistema politico senza che la più ampia sfera pubblica possa intervenire o esercitare una qualche influenza. Nel secondo caso l'iniziativa parte di nuovo dal sistema politico: senonché ora i promotori del tema devono mobilitare la sfera pubblica e ricevere il sostegno d'una parte del pubblico o per raggiungere una definizione formale del tema o per imporre l'implementazione d'un programma già deliberato. Soltanto nel terzo caso l'iniziativa proviene da forze esterne al sistema politico, e sono appunto queste forze a strappare una definizione formale del tema tramite la mobilitazione della sfera pubblica e la pressione dell'opinione pubblica». ²³

Occorre notare che i temi di intervento pubblico, di solito, hanno carriere più corrispondenti al primo e al secondo modello che non al terzo, e che entrare nell'agenda del parlamento, ad esempio con petizioni popolari, non implica necessariamente che le deliberazioni finali o l'effettiva implementazione recepiscano le intenzioni dei promotori e dei sostenitori della campagna d'opinione. Ma ciò che più preoccupa Habermas è la distribuzione diseguale del potere sociale nella società civile, che non permette mai di sapere quali interessi l'opinione pubblica rappresenti. Solo se nell'opinione pubblica vi sono le condizioni per individuare e tematizzare in modo trasparente i problemi emergenti dalla riproduzione materiale e simbolica delle società, la mobilitazione della periferia assume il senso di una partecipazione politica volta a perseguire l'interesse generale, capace di far passare questi problemi attraverso le "chiuse idrauliche" del complesso parlamentare, dei governi e dei tribunali, incidendo sulla *routine* del sistema politico.

In questo scenario, gli intellettuali devono mantenere un ruolo vitale attraverso la loro capacità di saper identificare le nuove situazioni problematiche, analizzarle preliminarmente e comunicarle al pubblico nei loro circoli, riviste, istituzioni accademiche, etc. Finendo per condizionare l'interpretazione dell'agenda delle stesse istituzioni politiche: «quasi nessuno di questi temi fu inizialmente portato alla ribalta da rappresentanti dell'apparato statale, delle grandi organizzazioni o dei sistemi sociali funzionali. Furono invece temi gettati sul tappeto da

²² *Ivi*, p. 1069.

²³ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in *Id.*, *FuG*, cit., p. 450

intellettuali, da individui direttamente colpiti, da *radical professionals*, da difensori civici autoproclamatisi tali, e così via. Muovendo da questa periferia estrema i temi vengono raccolti da giornali e circoli impegnati, poi hanno acceso club, gruppi professionali, università e scuole superiori (trovandovi fori, iniziative civiche e piattaforme diverse) e infine sono in grado di aggregarsi diventando il nucleo di cristallizzazione per movimenti sociali e subculture nuove».²⁴

2. Disturbi nella tradizione culturale

Habermas affronta, oltre alla prima tesi di Weber sulla “perdita di libertà”, la seconda tesi sulla “perdita di senso”: la condotta di vita non è solo soggetta alle pressioni economiche e statali; è anche, privata dall’apporto di una tradizione culturale “integra”. Il processo di “razionalizzazione culturale” determina un atteggiamento radicalmente riflessivo nei confronti del sapere tradizionale e la differenziazione delle immagini del mondo in sfere di valore autonome, scienza e tecnica, morale e diritto, estetica e arte. Una comprensione decentrata del mondo genera dei contrasti tra le sfere di valore autonomizzate, che si trovano in rapporti di concorrenza non più componibili da un punto di vista sovraordinato, come avveniva rispetto all’ordinamento divino od ontologico nelle immagini religioso-metafisiche del mondo: è il nuovo “politeismo dei valori” al quale Weber guarda con apprensione, il mondo razionalizzato privo di senso universale.²⁵

Habermas, però, obietta che la facoltà di assumere, rispetto allo stesso ambito di realtà, atteggiamenti molteplici è uno di maggiori indicatori dei gradi di libertà di una comprensione decentrata del mondo, che produce, da un lato, una disgregazione dell’unità fondatrice di senso delle “visioni metafisico-religiose del mondo”, dall’altro, una differenziazione di sfere autonome di valore culturale, secondo un criterio di volta in volta astratto, come la verità oggettiva, la giustezza normativa, il gusto e l’autenticità soggettiva. Alla differenziazione strutturale del mondo vitale corrisponde una specificazione funzionale dei processi di riproduzione culturale attraverso sistemi di azione nei quali i compiti specialistici della tradizione sono elaborati professionalmente.²⁶ Ma proprio l’elaborazione di tradizioni culturali secondo generi del discorso, scientifico, morale, estetico, determina l’accrescersi della distanza fra culture specialistiche e pubblico che rischia di inaridire il sapere quotidiano e la prassi del mondo della vita. Il problema è, dunque, la mediazione tra le culture degli esperti con la prassi quotidiana, mantenendo schermata la prassi della vita dalle pretese di un’immediata intromissione degli esperti.

²⁴ *Ivi*, p. 452.

²⁵ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 349.

²⁶ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in *Id.*, *TKH*, cit., pp. 741-742.

2.1. Vs. la tesi weberiana sulla perdita di senso

L'osservazione di Habermas sull'opera di Weber si svolge attraverso l'analisi di tre definizioni: la perdita di senso come disincanto delle convinzioni tradizionali condivise preriflessivamente; la perdita di senso come differenziazione delle visioni del mondo in sfere di valore autonome; la perdita di senso come decentramento dalle visioni totalizzanti alle molte prospettive sul mondo. In senso stretto, il "disincanto della ragione" si riferisce alla razionalizzazione delle immagini animistiche e mitologiche del mondo del sapere primitivo e arcaico, non sul piano dei contenuti semantici ma su quello della differenziazione dei concetti e delle strutture logiche e del grado di riflessività degli argomenti, con il passaggio dall'agire comunicativo al discorso. Nel nostro tempo, questa interruzione delle certezze preriflessive del mondo della vita, che porta alla sospensione dell'atteggiamento naturale, avviene quotidianamente di fronte ai problemi che ci investono con la forza oggettiva delle contingenze biografiche o storiche.²⁷ La distinzione tra l'agire comunicativo e il discorso separa ciò che è ingenuamente ritenuto come valido e le asserzioni ipotetiche, la cui accettabilità si misura nella competizione per i migliori argomenti pro o contro pretese controverse di validità.²⁸ Con il termine "immagini del mondo" Habermas si riferisce alle rappresentazioni e alle spiegazioni complessive del mondo vitale che veicolano le tradizioni culturali, più o meno diffuse nella comunità sociale, saperi che sono sottoposti a una continua elaborazione intellettuale dei nessi interni di senso (a un'intellettualizzazione)²⁹ e che si riproducono grazie a movimenti culturali o/e apprendimenti esemplari.³⁰ Avendo come riferimento la razionalizzazione delle immagini religioso-metafisiche, egli indica nell'imperativo della coerenza argomentativa il criterio di razionalità seguito dai sapienti, nel clero e tra i laici, per la formalizzazione di tradizioni canoniche.³¹ Il potenziale cognitivo appreso, in un primo tempo, da gruppi ristretti viene mano a mano condiviso a livello collettivo e si sedimenta in una riserva di sapere disponibile socialmente per le sfide della vita, nella comprensione e nell'azione.³²

La formula weberiana della "perdita di senso", elaborata dal sociologo tedesco nel primo ventennio del '900 per l'analisi della società del suo tempo, affronta, soprattutto, la disgregazione delle immagini religioso-metafisiche del mondo e l'emergere di un nuovo "politeismo", ovvero la differenziazione delle immagini del mondo in sfere di valore culturali autonome, ciascuna delle quali con criteri

²⁷ J. Habermas *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 90.

²⁸ J. Habermas, *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 247.

²⁹ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 285.

³⁰ *Ivi*, p. 290.

³¹ *Ivi*, p. 287.

³² J. Habermas, *Confronto di teorie in sociologia*, in Id., *RHM*, cit., p. 350.

di valutazione su ciò che accade nel mondo stesso.³³ È la compresenza di differenti orientamenti scientifici, etici, estetici, filosofici, religiosi, etc. che è caratterizzata come politeismo di potenze o concorrenza di forze di fede inconciliabili.³⁴

Per Habermas, invece, la differenziazione della cultura moderna in scienza, morale, diritto, e arte, in cui il sapere è elaborato di volta in volta sotto un aspetto di validità universale, non provoca affatto un conflitto fra ordinamenti vitali inconciliabili, né determina una perdita di senso, semplicemente rompe l'autoreferenza dei discorsi interni alle tradizioni culturali, allargando l'orizzonte dei punti di vista sul mondo. Egli sostiene che la comprensione moderna fonda i propri criteri interpretativi su pretese di validità che possono essere criticate, in linea di principio, in ogni ambito strutturato comunicativamente, cioè in ogni sfera di valore culturali (scienze, morale, arte, filosofia, teologia, etc.).

Il consenso non è più sacralmente assicurato ma diviene raggiungibile solo attraverso la comunicazione. Dal punto di vista sociale, ciò significa la trasformazione di una comunità religiosa in una comunità comunicativa in cui «le funzioni della riproduzione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione degli individui trapassano dall'ambito del sacro alla quotidiana e profana prassi dell'interazione linguistica».³⁵ Questa ricostruzione considera la differenziazione delle sfere di valore culturali della modernità occidentale come una chiave per spiegare la razionalizzazione e secolarizzazione delle visioni del mondo sorte nella civiltà europea.³⁶ Dal punto di vista strutturale, Habermas definisce decentramento il passaggio dalle immagini religioso-metafisiche del mondo (forme di sapere immediatamente unificanti e onniesplicative fondate su principi ultimi) alle differenti sfere di valore autonome delle forme di sapere specialistiche; anche le immagini religioso-metafisiche del mondo, all'interno delle tradizioni culturali presentano una chiara differenziazione tra i piani dell'agire comunicativo e del discorso, ma la loro struttura argomentativa non prevede una differenziazione tra le questioni di verità constattativa, questioni di giustizia normativa e questioni di autenticità espressiva.³⁷ Le visioni religiose e metafisiche costruiscono argomenti teologici e ontologici propri tramite dei procedimenti logici che permettono, al livello cognitivo delle operazioni astratte, di elaborare delle spiegazioni deduttive a partire da principi supremi, di là dai quali non è possibile risalire e sui quali si fondano i concetti di Dio, essere, sostanza, etc.: «le interpretazioni universalistiche del mondo fornite dai grandi fondatori di religioni e dai filosofi fondano una comunità della convinzione che è mediata da una tradizione dottrinale che ammette solo oggetti astratti

³³ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 347.

³⁴ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 951-952.

³⁵ *Ivi*, p. 954.

³⁶ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 279.

³⁷ J. Habermas, *J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *DR²*, cit., p. 229.

di identificazione». ³⁸ Una visione del mondo che costituisce, per coloro che si muovono al suo interno, una totalità di contesti di senso e di rinvio nel sistema di coordinate del tempo storico, dello spazio sociale e del campo semantico, che apre un orizzonte interpretativo, su cui possono intendersi e da cui possono apprendere.

Habermas ne sottolinea il senso totale, delimitante, indeterminato e poroso, ³⁹ dopo aver esaminato la riflessività della tradizione culturale, introducendo la logica di sviluppo della differenziazione in sfere autonome di valore, nelle quali si avanzano delle proprie pretese di validità criticamente difendibili e si sovverte la concezione totalistica delle immagini tradizionali, avviando l'elaborazione specialistica del sapere mondano. ⁴⁰ Si tratta, tuttavia, di una razionalizzazione con due aspetti diversi e complementari, che segnano l'abbandono dell'orizzonte circoscritto dalle immagini tradizionali: «da un lato le immagini razionalizzate del mondo soddisfano in misura maggiore le esigenze del pensiero formale operativo. [...] Dall'altro lato, però le immagini razionalizzate del mondo soddisfano anche in misura maggiore le esigenze di una comprensione moderna del mondo che presuppone sul piano categoriale il disincantamento del mondo stesso». ⁴¹

La struttura argomentativa delle forme del sapere specialistico mostra come esse, pur nascendo da una sistemazione delle credenze religiose e metafisiche, finiscono per affermare una coscienza del mondo che assume la riflessività e la differenziazione in sfere di valore come principio costitutivo: con la razionalizzazione delle immagini tradizionali del mondo, infatti, emergono le strutture della coscienza moderna, in un processo storico-universale che non risparmia alla forza critica del pensiero ipotetico alcun ambito del sapere mondano e che egli indica con la terminologia concettuale “decentramento delle prospettive del mondo” e “riportare a principi”. ⁴² Si sono, così, costituite le scienze, le dottrine della morale laica e del diritto positivo, l'arte autonoma, sfere culturali di valori che perfezionano e accrescono, ciascuna nel proprio ambito oggettuale, il sapere empirico-teoretico, il sapere pratico-morale e il sapere estetico-espressivo. Questi saperi non solo sono relativi al proprio sistema di riferimento, ma devono essere continuamente epurati della propria dogmatica, in modo che interpretazioni alternative possano essere sottoposte a revisioni critiche; è evidente che queste condizioni per la produzione di conoscenze, che risultino sistematicamente accessibili a una valutazione intersoggettiva, mettono in luce il rapporto riflessivo di una razionalità che tematizza, anzitutto, se stessa; assistiamo così alla nascita di attività riflessive di secondo grado in cui, tramite argomenti, ci si interroga sui presupposti conoscitivi dei processi di apprendimento, riflessioni che tengono conto dell'esistenza del limite e si intrecciano con un filosofia post-metafisica.

³⁸ J. Habermas, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 27.

³⁹ J. Habermas, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 125.

⁴⁰ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 691.

⁴¹ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 266.

⁴² *Ivi*, pp. 312-313

2.2. La scissione tra sapere specialistico e sapere quotidiano

Le tradizioni culturali hanno, tuttavia, peculiari e vulnerabili condizioni di riproduzione: rimangono vive finché sono sviluppate o spontaneamente, attraverso i processi pre-riflessivi delle conversazioni quotidiane, o con coscienza ermeneutica nei discorsi di interpretazione e applicazione dei valori, che spezzano la spontaneità della tradizione, ma soltanto per appropriarsene criticamente: «in entrambi i casi i contenuti culturali conservano la loro forza imperativa, assicurano cioè la continuità di una storia tramite la quale gli individui e i gruppi possono identificarsi con se stessi e tra loro». ⁴³ Se la modernizzazione sociale, sotto la pressione degli imperativi economico-amministrativi, dissolve le forme tradizionali di vita comunitaria, la razionalizzazione culturale libera la legalità propria delle sfere di valore culturali persino nel caso in cui rimanesse isolata in culture specialistiche, apportando poco al sapere comune. La perdita di senso (che minaccia le condizioni necessarie alla riproduzione simbolica del sapere) è dovuta allora all'impoverimento culturale conseguente a tale scissione: «non la differenziazione e lo sviluppo autonomo di sfere di valore culturali determinano l'impoverimento culturale della prassi comunicativa quotidiana, ma la scissione elitaria delle culture specialistiche dai nessi dell'agire quotidiano comunicativo». ⁴⁴

Quanto più la cultura degli esperti, della scienza e della tecnica, del diritto e della morale, dell'arte e della critica estetica si isolano nei corrispondenti sistemi di azione culturale come compito meramente specialistico tanto maggiori saranno i rischi di un inaridimento del sapere comune e della prassi sociale, di una "musealizzazione" delle tradizioni culturali ormai prive di vitalità sociale e di una rigida parcellizzazione del lavoro intellettuale, sterile alle contaminazioni e cieco di fronte ai meccanismi all'opera nel mondo vitale sedimentati nel senso comune. ⁴⁵

Rimane, comunque, complesso e difficile il rapporto tra gli intellettuali e la sfera pubblica al fine di mediare le culture degli esperti con la prassi quotidiana, mantenendo schermata la "prassi-di-vita" dalle pretese di un'immediata intromissione degli esperti: «com'è possibile dischiudere e ricollegare alle impoverite tradizioni del mondo della vita quei complessi di sapere specialistico che sono riconducibili a singole pretese astratte di validità, ossia quelle sfere che si sono incapsulate quali culture di esperti nella forma della scienza, della morale e dell'arte? Come è possibile fare ciò senza tuttavia inceppare la delicata logica interna di questi complessi, e in maniera tale da armonizzare nuovamente, nella prassi comunicativa quotidiana, quei momenti della ragione che si sono separati e contrapposti l'uno all'altro? Il ruolo ermeneutico di una filosofia rivolta al mondo della vita lo vedrei oggi nell'aiuto che la filosofia potrebbe fornire nel "disincep-

⁴³ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 78.

⁴⁴ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 990.

⁴⁵ J. Habermas, *Intervista a Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 94.

pare”, e rimettere in moto l’ingranaggio che fa integrare tra loro il momento cognitivo-strumentale con quello pratico-morale e con quello estetico-espressivo. Questo ingranaggio si è inceppato in maniera grave. Le forme-di-vita delle società capitalistiche che si sono modernizzate [...] subiscono una doppia deformazione: sia per effetto del loro sottomettersi agli imperativi di una razionalità unilaterale, limitata al solo momento cognitivo-strumentale. Mentre all’interno del sistema scientifico la filosofia si riserva di occupare il posto per le strategie teoriche più esigenti, verso l’esterno essa dovrebbe fare la sua missione di flessibilizzare una modernità culturale ritiratasi nelle sue province autonome. Per un verso si tratta di ricondurre questa modernità alla prassi-di-vita, per l’altro di mantenere schermata tale prassi-di-vita dalle pretese di un’immediata intromissione degli esperti».⁴⁶

Ma proprio la complessità irrisolta lascia aperto il progetto illuminista che, per Habermas, persegue il duplice scopo di rielaborare criticamente la tradizione culturale nei suoi ambiti di interesse cercando, al contempo, di liberare dalla loro forma esoterica i potenziali cognitivi utilizzabili per la prassi di vita quotidiana.⁴⁷

⁴⁶ J. Habermas, *Prefazione all’edizione del 1981*, in Id., *PPP*, cit., p. 12.

⁴⁷ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., Id., *TKH*, cit., p. 984.

Capitolo ottavo

BREVE NOTA SU “COSA SIGNIFICA SOCIALISMO OGGI?”

di Luca Corchia

Nel saggio *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?* (1990) Habermas si chiedeva se a seguito del disfacimento dell'Unione sovietica e dei regimi comunisti nell'Europa centro-orientale, gli intellettuali e i partiti europei ascrivibili alla cultura politica socialista avessero davvero “fatto i conti con il passato”. Nella riflessione politica solo due decenni fa si trattava di comprendere «cosa significa la bancarotta del *socialismo di stato* per le idee e per i movimenti politici radicati nel XIX secolo, che cosa significa per l'eredità teorica della sinistra europea occidentale?». ¹

Suo giudizio, la sinistra “non comunista” non aveva particolari motivi per “cospargersi il capo di cenere” ma neppure poteva “far finta che non sia successo nulla” e che quell'esperienza con fosse parte della sua storia. La fine di quel “duello a sinistra” che segnò la politica europea del '900 ha lasciato aperto il problema se la “tensione ideale” del socialismo – «l'intuizione normativa di una vita comunitaria non violenta, che consente un'autonomia e un'autorealizzazione individuali non al prezzo ma sulla base della solidarietà e della giustizia» ² – possa e in che modo conciliarsi oggi con la realtà sociale che gli si contrappone.

Due decenni ci separano da quelle riflessioni ma la domanda è rimasta ancora attuale nella cultura socialista semplicemente rinfrescata nel lessico blairiano dalla “terza via”. Le considerazioni normative e le ricerche sociologiche di Habermas si possono intendere complessivamente, per il nesso tra teoria sociale e prassi di vita, come il tentativo di mantenere vitali nell'opinione pubblica i principi e le politiche della socialdemocrazia di fronte ai vecchi problemi e alle sfide della globalizzazione e del nuovo ordine mondiale. Il richiamo alla “capacità di interpretazione della realtà” è da sempre la preconditione per non riconsegnare quella “intuizione normativa” alle “melodie del socialismo etico”. ³ In quel saggio, però, egli delineava il quadro teorico e i valori a cui non si può rinunciare.

Le osservazioni di Habermas sulla revisione del materialismo storico così lontane dalla sensibilità politica dei nostri tempi vanno comprese alla luce del “programma di ricerca” della teoria generale della società e della teoria dell'evoluzione e, quindi, dei chiarimenti, critiche e contro-risposte che l'accompagnarono. Egli vi riassume alcuni errori del pensiero socialista da Marx a

¹ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 177.

² *Ivi*, p. 186.

³ J. Habermas, *Introduzione: Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, p. 13.

Kautsky che, a partire dal marxismo occidentale degli anni '20, sono “giustamente” stati fatti oggetto di una «autocritica impietosa che ha salvato ben poco della forma originaria della teoria». Egli stesso si è posto il compito di riportare il “marxismo come critica” al passo con i tempi alla luce dei problemi di fondo che ne hanno minato l’“anima”: 1) il paradigma della prassi o del lavoro sociale; 2) la visione olistica della società; 3) la filosofia della storia; 4) la concezione concretistica dei soggetti e 5) la prospettiva riduttiva dello stato democratico – aspetti problematici che sono già stati esaminati in ordine sparso nel presente lavoro.

D'altra parte, come abbiamo evidenziato riproponendo i suoi costanti riferimenti all'opera di Marx, secondo Habermas, sul tema della fine del marxismo la sinistra non sarebbe dovuta «cadere vittima della narcosi che i *mass media* ci hanno propinato. [...] Oggi non abbiamo più a che fare con le tematiche e le esperienze di privazione delle prime società industriali, e quindi nemmeno con le sue utopie e i suoi ricordi. Ma anche se il marxismo occidentale nella sua storia centennale ha rivisto o rinunciato a molte delle premesse e degli strumenti di pensiero marxiani, il tipo di autocritica radicale sviluppata da Marx in forma esemplare non deve essere semplicemente messo da parte con gesto rassegnato».⁴

Dopo essersi liberato degli *handicap* del marxismo, il riformismo socialdemocratico ha cercato, riuscendoci, di “rintuzzare l'ironica concessione” di chi apprezza il “socialismo in quanto idea” ma riconduce l'obiettivo della emancipazione umana sul piano dei principi morali astratti, come se fosse estraneo ai programmi e alle discussioni politiche.⁵ Tuttavia, il consenso ottenuto dalle idee socialdemocratiche della democrazia politica e dello stato sociale è stato lentamente eroso negli anni '80 dai mutamenti culturali delle società civili e dalle crescenti e diverse istanze di autonomia che gli individui manifestavano.

Abbiamo già visto come Habermas avesse subito rilevato criticamente gli effetti di una politica sociale che servendosi di mezzi giuridico-amministrativi finisce per “colonizzare” le sfere private e pubbliche e le conseguenze dell’“autonomizzazione” e “statalizzazione dei partiti” sui processi partecipativi dei cittadini in merito alla formazione democratica della volontà e dell'opinione politica: «La socialdemocrazia si è fatta cogliere di sorpresa dalla logica sistemica del potere statale, di cui pensava di potersi servire come di uno strumento neutro per imporre un'universalizzazione dei diritti civili nell'ambito di uno stato sociale. Non è stato lo stato sociale a rivelarsi un'illusione, ma l'aspettativa di poter attuare forme di vita emancipata attraverso misure amministrative. Del resto gli stessi partiti che operano per attuare una pacificazione sociale mediante interventi statali vengono sempre più risucchiati da un apparato statale in espansione. Ma con questa statalizzazione dei partiti a formazione della volontà democratica si trasforma

⁴ J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in Id., in Id., *Dopo l'utopia. Intervista ad Habermas raccolta da Michael Haller (VaZ)*, Venezia, Marsilio, 1992, p. 125.

⁵ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 192.

sempre più in un sistema politico che in larga misura si programma da sé. [...] La democrazia di massa di fattura occidentale presenta i tratti di un processo di legittimazione manovrato». ⁶ Nell’analisi della “colonizzazione del mondo vitale”, Habermas trovava confermata l’idea che l’unica via socialdemocratica al progresso fosse il “riformismo radicale”. ⁷ Il “legittimismo social-industrialista della destra social-democratica” – i “veri conservatori” – esprimerebbe solo una posizione difensiva che nella speranza di trovare un punto d’equilibrio tra le conquiste dello stato sociale e la crescita economia di un mercato controllato, cancella dall’orizzonte politico i contenuti che il socialismo aveva tratto dalla “idea utopica” di una società che ampliasse gli spazi d’autonomia e d’autorealizzazione. ⁸

Il compito che si prefigura per il socialismo oggi è “di gran lunga più complicato” poiché devono essere “frenati socialmente” sia il mercato capitalista che l’amministrazione statale e il sistema politico. ⁹ Di fronte a tali sfide, la riforma delle politiche sociali e la democrazia partecipativa costituiscono le strade obbligate per la realizzazione degli ideali emancipativi socialisti, guardando al pluralismo culturale e all’autonomia individuale come una ricchezza della società odierna. ¹⁰

In altri termini, il socialismo deve imparare a convivere senza poterli eliminare del tutto con i rischi di un sistema di mercato su cui si deve intervenire per salvaguardare la dignità dell’uomo e la tutela della natura ma anche con gli esiti contraddittori delle politiche d’intervento. L’obiettivo di un “contenimento ecologico e sociale dell’economia di mercato” trova oggi sempre più consenso nell’opinione pubblica, al di là della cerchia dei verdi e dei socialdemocratici. Nonostante il permanere di differenze tra le diverse strategie politiche rispetto alle modalità di realizzazione degli obiettivi accettati “sul piano della retorica”. ¹¹

Dopo la “banca rotta del socialismo reale”, il riformismo radicale è l’“unica via disponibile” per rispondere alle attese di sicurezza, giustizia sociale e benessere dei cittadini. Habermas ha definito quella proposta politica come la riuscita conciliazione delle tradizioni del liberalismo e della socialdemocrazia, rispettivamente riconducibili al movimento d’emancipazione borghese e al movimento operaio, le cui finalità erano di abolire le discriminazioni civili degli individui e la divisione classista della società: «la lotta per l’emancipazione di quei collettivi cui erano negate pari opportunità sociali di vita si è dovunque compiuta, con il prevalere del riformismo social-liberale, attraverso la lotta dello stato sociale per universalizzare i diritti dei cittadini». ¹² La socialdemocrazia deve approfondire il nesso tra i diritti sociali di ripartizione, i diritti po-

⁶ *Ivi*, p. 190.

⁷ J. Habermas, *Intervista con Barbara Freitag*, in *Id.*, *NR. KPS VII*, cit., p. 111.

⁸ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p. 36.

⁹ *Ivi*, pp. 43-44.

¹⁰ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in *Id.*, *NR. KPS VII*, cit., p. 96.

¹¹ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra*, in *Id.*, *NR. KPS VII*, cit., p. 196.

¹² J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Id.*, *M*, cit., p. 64.

litici di partecipazione, i diritti civili di libertà e i diritti culturali d'identità affiancando ai mezzi propri delle istituzioni quelli che emergono dalla sfera pubblica: «il carattere *socialista* è dato dall'aspettativa che le ambiziose strutture di riconoscimento reciproco, che noi conosciamo dalle concrete condizioni di vita, si trasferiscano ai rapporti sociali mediati per via giuridica e amministrativa, passando attraverso le premesse comunicative dei processi di formazione dell'*opinione* e della *volontà* democratica». ¹³ Il “nucleo normativo del socialismo” è la ricerca delle condizioni necessarie a favorire delle “forme di vita emancipate”, le cui definizioni e attuazioni saranno indicate dagli stessi interessati trovando un accordo nelle istituzioni politiche e nella società civile, ampliando così i margini della auto-organizzazione democratica della comunità giuridica. ¹⁴

Habermas osserva, infine, che la “domanda di socialismo” da sempre trae alimento nella “speranza di un'emancipazione dell'umanità intera”. Il riformismo radicale deve allora misurarsi con il problema di conservare lo *standard* di vita nelle società avanzate in prospettiva globale attenta alle sfide del XXI secolo – i divari tra Nord e Sud del mondo, il dissesto ambientale, la pace e la guerra, il dialogo interculturale ricercando nella riforma delle istituzioni transnazionali e internazionali una “nuova occasione politica”: «Se vogliamo salvaguardare lo stato sociale, almeno nella sua sostanza, e se vogliamo evitare l'emarginazione di una sottoclasse, allora dobbiamo per forza costruire degli organi capaci di agire sul piano sovranazionale. Solo strutture interregionali del tipo Comunità europea sono ancora in grado di condizionare il sistema globale a partire da una prospettiva di *politica interna del mondo* [*Weltinnenpolitik*]. [...] Se a questi intrecci sistemici non si contrapporranno istituzioni politiche veramente efficaci, allora noi vedremo risorgere, dal cuore di una modernità economica estremamente mobile, il paralizzante fatalismo politico-sociale che già fece crollare i vecchi imperi. Gli elementi essenziali dello scenario futuro sarebbero allora la miseria postindustriale di una popolazione eccedente direttamente prodotta dalla società opulenta – un Terzo mondo che rinasce dentro al Primo – insieme alla conseguente erosione morale della comunità. Questo presente prossimo venturo andrebbe anche visto, retrospettivamente, come il futuro di una illusione tramontata: ossia di quell'illusione democratica per cui le società si credettero un tempo capaci, in base a *volontà* e *coscienza politica*, di modificare la propria storia». ¹⁵

¹³ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 197-198.

¹⁴ J. Habermas, *Prefazione*, in Id., *FuG*, cit., p. 9.

¹⁵ J. Habermas, *Una costituzione per l'Europa? Commento a Dieter Grimm*, in Id., *EdA*, cit., p. 169-170.

PARTE SECONDA

I NUOVI SCENARI

Uno degli obiettivi del nostro lavoro è precisare la partecipazione di Habermas al confronto sui grandi temi della storia contemporanea. Accanto alle ricerche volte a sistematizzare il quadro della teoria generale della società e alle riflessioni interne alla storia delle idee, negli ultimi anni in misura crescente il nostro Autore ha impegnato la propria attività editoriale e di oratore a discutere in lungo e largo per il mondo i problemi comuni che necessitano urgentemente di essere risolti.

Nei suoi scritti Habermas traccia un'immagine del futuro le cui parole-chiave, diffuse e condivise oramai nell'opinione pubblica attraverso i *mass media*, sono la globalizzazione economica e culturale, la costellazione *post*-nazionale, l'impovertimento strutturale del Terzo mondo, l'inquinamento ambientale, la disoccupazione e le disuguaglianze nei paesi sviluppati, la lotta al terrorismo globale, lo scontro di civiltà, la secolarizzazione e i fondamentalismi religiosi, il futuro della natura umana e l'ingegneria genetica, l'integrazione politica, l'identità culturale e il ruolo globale dell'Europa, la politica interna mondiale, le guerre umanitarie e quelle preventive, i diritti umani e le Nazioni Unite, l'Occidente diviso e i valori asiatici.

All'interno di questo ampio quadro, il concetto di globalizzazione non si riferisce solo alla nuova dimensione in cui si muove il capitale di fronte al quale gli stati nazionali si trovano impotenti ma a processi che riguardano anche la globalizzazione di notizie, dati e tecnologie e la mobilità delle popolazioni con il mescolarsi delle loro forme di vita. Un fenomeno di "allargamento" e di "addensamento" raffigurato con l'immagine della "rete". Habermas si concentra però sugli effetti della globalizzazione economica sulle politiche d'intervento degli stati e sulle minacce alla loro autocomprensione normativa. L'analisi delle reazioni alla crisi della politica economica e sociale degli stati nazionali – il "liberismo", il "protezionismo" e le "terze vie" – ripropongono la necessità di appropriati interventi di regolazione politica non solo a livello nazionale con una concorrenza di posizione, ma soprattutto, sul piano transnazionale (*global players*) e mondiale (Onu), nella consapevolezza, peraltro, che "non esistono alternative al sistema capitalistico".

Oltre alla crisi emergente dell'equilibrio ecologico, alle asimmetrie tra il Nord e il Sud del mondo, ai problemi dei flussi migratori, Habermas indica altre questioni che definiscono la "società del rischio". Anzitutto, i conflitti etnici seguiti alla decolonizzazione europea soprattutto nel continente sub-sahariano, i nazionalismi risorti dopo il crollo dell'impero sovietico e gli indipendentismi che nelle società democratiche agitano alcune minoranze. Negli ultimi anni, poi, si assiste all'emergere di un terrorismo globale che si alimenta sulle miserie e sulle ingiustizie che la globalizzazione ha reso ancora più profonde – un terrorismo che trova legittimazione nel *revival* dei fondamentalismi religiosi. Dopo aver definito i contorni del nuovo fenomeno, egli svolge alcune riflessioni sul rischio che

questa “guerra al terrorismo” possa generare una “militarizzazione della vita quotidiana” nelle democrazie occidentali e nel mondo un “conflitto tra le culture”.

L’11 settembre ha posto all’attenzione sulle tensioni tra le società secolari e i fondamentalismi religiosi nel mondo musulmano ma anche nel mondo occidentale. Habermas esamina, infatti, le conflittualità all’interno delle moderne società multiculturali, la proliferazione di esperienze religiose (“nuovo politeismo”) e il destino della religione cristiana di fronte alle altre religioni universaliste, alle prese con il dilemma tra il dialogo ecumenico sui principi di fede e lo scontro di civiltà. Sostenendo una politica non “laicista”, che salvaguardi la neutralità dello stato, i principi costituzionali e il diritto culturale alle professioni di fede, Habermas sottolinea che la società secolare dovrebbe accogliere non soltanto l’opera solidaristica delle chiese a favore dei più bisognosi ma anche i numerosi motivi di riflessione che, pur sorte da premesse teologiche, sollevano seri problemi morali.

Al riguardo, è significativo l’interesse verso le applicazioni scientifiche sulla genetica che rappresentano oggi uno degli ambiti di ricerca più promettenti e aprono, al contempo, nuovi orizzonti e inediti problemi morali ed etici. Con l’argomento dell’“argine che si rompe” – il più debole dei suoi argomenti, ma anche il più accolto – egli intende avvertire che è opportuno fermarsi a riflettere negli spazi della sfera pubblica sulla legittimità normativa della “eugenetica liberale”.

Un altro tema importante che emerge negli scritti di Habermas riguarda l’orizzonte passato e futuro dell’Unione Europea. Egli interviene nella discussione sulla costituzione europea, sulle radici identitarie e su almeno quattro aspetti cruciali: la scelta dell’allargamento a Est, la questione delle politiche economico-sociali e la definizione di una politica estera comune. Sullo sfondo il tema del nucleo d’Europa e la possibilità delle “collaborazioni rafforzate” come una soluzione estrema per procedere verso la costituzione degli “Stati Uniti d’Europa”.

Habermas si è impegnato nel sostenere una “costituzionalizzazione del diritto internazionale”, ridiscutendo la riforma e il ruolo delle Nazioni Unite e un “sistema a più livelli” – mondiale, continentale e nazionale – che redistribuisca le funzioni militari, politiche ed economiche a soggetti differenti e che costituisca l’«infrastruttura cooperativa per una politica interna mondiale senza governo mondiale» sotto il controllo di una nascente opinione pubblica mondiale. È interessante inoltre la discussione sulle contraddizioni di un ordinamento internazionale che prevede, al contempo, la “non-ingerenza” nella sovranità degli stati membri e la protezione degli individui contro le violazioni dei diritti umani. Ambiguità che si sono palesate nelle guerre in Kosovo, Afganistan e Iraq. Il tema della legittimità di interventi militari ritorna nella critica al “falso universalismo” con cui l’amministrazione Bush ha giustificato la “svolta” della politica estera americana, passata dal “realismo multilaterale” alla Kissinger “all’unilateralismo missionario” dei *neo-cons*, la cui visione sulla missione americana è estranea al diritto internazionale. Con il “cambio di rotta” degli Stati Uniti l’Occidente si sarebbe ritrovato più “diviso”. Ma il principio di inclusione della *Carta delle Nazioni Unite* significa, anche, la fine del monopolio interpretativo del diritto internazionale da parte dell’Occidente. In tale contesto si colloca, infine, la riflessione sui “valori asiatici”.

Capitolo nono

APERTURE GLOBALI E NUOVE CHIUSURE POLITICHE

di Luca Corchia

Il termine “globalizzazione” è entrato a pieno titolo nella ristretta cerchia dei vocaboli universalmente impiegati per indicare una serie di eventi di portata mondiale. Presumibilmente, coniato per la prima volta nel 1983 dall’economista americano Th. Levitt e reso popolare alcuni anni dopo dal giapponese K. Ohmae nei suoi lavori sulle strategie delle imprese multinazionali, il termine ha conosciuto in breve tempo una rapida diffusione oltrepassando i confini del discorso economico ed entrando nel vocabolario di tutte le scienze storico-sociali. In effetti, la globalizzazione – in quanto processo che racchiude una complessa molteplicità di aspetti – non può essere indagata da un’unica prospettiva disciplinare. Assunto tale ampio quadro di riferimento, sottolineiamo che il concetto di globalizzazione non si riferisce solo alla nuova dimensione in cui si muove l’impresa capitalistica o agli sfuggenti flussi finanziari di fronte ai quali gli stati nazionali sono, al momento, del tutto impotenti. Ad assumere un orizzonte globale sono certamente la produzione, il commercio, il credito e la finanza ma anche la comunicazione di notizie e di dati con i nuovi sistemi tecnologici, i movimenti delle persone e, soprattutto, i problemi comuni alle *Società del rischio* come descritto da U. Beck (1986)¹ e da R. Munch in *Dinamica globale e mondi di vita* (1998).²

Habermas ha compreso che questa è la questione nodale su cui deve confrontarsi una teoria della società con “forti pretese esplicative”. Nei suoi scritti si trovano indicati i principali temi su cui gli studiosi si oggi confrontano, anche se egli non svolge una precisa analisi dei meccanismi della globalizzazione, limitandosi per lo più a un rimando agli studi più noti in letteratura – tutti concordi nel descrivere la nuova “costellazione post-nazionale” come una “svolta epocale” dai contorni incerti e le cui conseguenze sono ancora lontane da prevedersi.

Il problema preliminare affrontato dal nostro Autore riguarda la questione se la globalizzazione sia un’“accelerazione di precedenti tendenze di lungo periodo” oppure il passaggio a una “nuova forma transnazionale” del capitalismo e della cultura di massa. Al riguardo, Habermas ravvisa che il mutamento in corso non è solo la “logica estensione” dei processi avviati dalla rivoluzione industriale bensì un “fenomeno radicalmente nuovo” che modifica un’intera costellazione storica.³ Viene qui richiamata la definizione proposta da A. Giddens in *The Consequences of Modernity* (1990) secondo cui la globalizzazione è l’«addensarsi di quelle relazioni internazionali che producono un reciproco condiziona-

¹ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 42.

² J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 103.

³ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 32.

mento tra eventi locali ed eventi geograficamente lontani». Su scala mondiale si “amplificano” e “intensificano” i rapporti di scambio, creando un sistema “ubiquitario” raffigurato bene dall’immagine della “rete”, ma anche i rischi della tecnologia, i danni ambientali, la delinquenza e il terrorismo. Una società mondiale più interdipendente si viene a creare nell’indifferenza dei confini territoriali.⁴

Habermas distingue la “globalizzazione delle comunicazioni” che avviene tramite i linguaggi naturali delle persone – soprattutto sui *media* elettronici –, e la “globalizzazione economico-finanziaria” veicolata dai codici speciali del denaro e del potere rilevando rispettivamente due tendenze opposte: «Tendenze che incrementano, da un lato, l’espansione della coscienza degli attori, dall’altro, il diramarsi, l’estendersi e l’intrecciarsi di sistemi, *network* (per esempio mercati) e organizzazioni. Pur moltiplicando la possibilità di contatti e informazioni, la crescita dei sistemi e *network* non allarga di per sé il mondo intersoggettivamente condiviso e quell’intreccio discorsivo di prospettive, temi e contributi da cui nascono le sfere pubbliche. La coscienza dei soggetti che insieme pianificano, comunicano e agiscono, sembra simultaneamente allargarsi e frammentarsi. Le sfere pubbliche create da Internet restano segmentate l’una dall’altra come una comunità di villaggi globali. Al momento non decifriamo ancora che cosa stia realmente accadendo: se una coscienza pubblica in espansione, ma pur sempre incardinata nel mondo di vita, sia ancora in grado di ricomprendere in sé [*umpannen*] i nessi sistemicamente differenziati, oppure se, al contrario, i processi sistemici autonomizzati non abbiano già definitivamente distanziato da sé tutti i nessi istituiti tramite comunicazione politica».⁵ Sotto questo punto di vista, la globalizzazione delle informazioni con il miglioramento dei mezzi di comunicazione e di traffico ha accelerato le possibilità di movimento di persone e di merci, ridotto le distanze, modificato “irreversibilmente” l’orizzonte delle esperienze quotidiane e il modo stesso di “percepire lo spazio e il tempo” creando altresì una più vasta consapevolezza dei “rischi globali” a cui sono esposte le società di oggi.⁶

Uno degli aspetti interessanti della globalizzazione sono le imprevedibili conseguenze sugli stili di vita – le credenze, i comportamenti, le mentalità – della popolazione mondiale nelle sue specificità territoriali. Avremo modo vedere come Habermas ritenga che, se non si vuol “lacerare la rete del discorso interculturale”, le diverse culture debbano contribuire alla “civilizzazione mondiale che sta nascendo” stabilizzando le tensioni con l’avvio di processi di riconoscimento reciproco che conducano a rispettare le caratteristiche di ciascuna tradizione.⁷

La trasformazione accelerata delle società moderne fa saltare tutte le “forme di vita stazionarie” per cui ogni cultura “resta in vita” se trae dal confronto critico

⁴ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 176.

⁵ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 134.

⁶ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 9.

⁷ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 135.

co la “forza per autotrasformarsi”.⁸ Tuttavia, al di là delle retrospettive storiche e delle concezioni normative sul giusto modo di “includere senza assimilare” e di “dialogare senza imporre”, si tratta di comprendere se la globalizzazione con i suoi incessanti flussi migratori di lavoratori e di turisti, le reti comunicative satellitari, i commerci transnazionali determinerà un “uniformante livellamento” oppure una “differenziazione creatrice” delle forme di vita. Questo dilemma viene sollevato da Habermas solamente nel saggio *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia* (1995) ravvisando nella globalizzazione un processo complesso dagli effetti ambivalenti che produce, al contempo, un livellamento negli stili di vita e una minaccia alla coesione culturale delle comunità nazionali e un’opportunità di forme di “integrazioni creative”, che gli antropologi o semplicemente la televisione, finalmente incominciano farci conoscere: «I mercati globali – non meno delle dimensioni di massa assunte da consumo, comunicazioni e turismo – procedono a diffondere e a far conoscere nel mondo i prodotti standardizzati di una stessa cultura di massa (prevalentemente influenzata dagli Stati Uniti). Gli stessi beni di consumo e stili di consumo, gli stessi film, programmi televisivi e successi discografici si diffondono sulla superficie del pianeta. Le stesse mode – nella musica pop, nella tecnologia digitale o nei pantaloni *jeans* – plasmano la mentalità degli adolescenti anche nelle regioni più sperdute. Uno stesso linguaggio – un inglese variamente assimilato – serve da medium d’intesa tra i dialetti più remoti. Sono le lancette della civilizzazione occidentale a regolare ciò che dev’essere per forza contemporaneo – anche quando contemporaneo non lo è ancora. Il velo di questa mercificata cultura unificante non si posa soltanto nelle regioni estreme del mondo. Anche in Occidente esso sembra livellare le culture nazionali, tanto da far impallidire i contorni, un tempo assai netti e caratteristici, delle tradizioni locali. Tuttavia, nuove ricerche antropologiche sui consumi di massa hanno anche messo in luce una curiosa dialettica tra livellamento e differenziazione creatrice. L’antropologia si è attardata già abbastanza a coltivare sguardi nostalgici sulle culture indigene che una invadente e omogeneizzante commercializzazione priverebbe delle loro radici e della supposta autenticità. Da qualche tempo essa ha cominciato a sottolineare il carattere costruttivo e molteplice delle risposte innovative che gli stimoli globali scatenano in contesti locali».⁹ Vi sarebbe quindi una commistione ancora da decifrare tra “uniformizzazione” e “pluralizzazione” delle forme di vita così come tra “nuove aperture” e “irrigidimenti fondamentalistici”. Il termine “glocalismo” è impiegato in letteratura per riferirsi all’interazione tra tendenze opposte, ovvero tra le dinamiche mondiali che omologano e quelle locali che eterogenizzano.

In relazione diretta con i flussi migratori e i fenomeni di “mescolanza culturale” stanno i processi che investono l’economia mondiale del dopo *Bretton Woods* e le trasformazioni dei fondamenti materiali dell’ordinamento statale su

⁸ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 90-91.

⁹ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 51.

base territoriale. La nuova costellazione si caratterizza come una “costellazione post-nazionale” che «elimina questo costruttivo combaciare – entro i confini dello stato nazionale – di politica e sistema giuridico da un lato con circuiti economici e tradizioni culturali dall’altro».¹⁰ La fondamentale novità politica dell’ultima “accelerazione della globalizzazione” consiste nel “venir meno” della sovranità degli stati di governare i problemi entro i propri confini. La globalizzazione capitalistica non limita solo gli stati economicamente dipendenti del Terzo Mondo ma anche la capacità di azione del ristretto gruppo di stati del Primo.¹¹

Prendendo spunto dallo studio di Held, Habermas esamina tre nuclei tematici: 1. i mutamenti del sistema economico, commerciale e finanziario mondiale incarnati dal ruolo delle imprese transnazionali e che vanificano la sovranità dei governi nazionali; 2. gli effetti sulle politiche degli stati nazionali che non possono con i mezzi a loro disposizione “ammortizzare” gli effetti indesiderabili, socialmente e politicamente, di un sistema capitalistico che mette alla prova l’“auto-comprensione normativa occidentale”; 3. l’analisi delle reazioni alla crisi della politica economica e sociale degli stati nazionali – il liberismo, il protezionismo e le “terze vie” – ripropongono la necessità di interventi di regolazione politica non solo a livello nazionale con una “concorrenza di posizione”, ma soprattutto, sul piano transnazionale e internazionale, nella consapevolezza peraltro che al momento «non esistono alternative al sistema capitalistico» e che «qualunque trasformazione del capitalismo globale sembra oramai possibile soltanto dall’interno».¹²

Come modello di analisi di questa “seconda modernità” Habermas ripropone la dialettica tra l’“apertura economica” e la “chiusura politica” già assunta da K. Polanyi¹³ per interpretare la grande crisi degli anni trenta e, ora, riadattata per sollecitare un’alternativa alle visioni economico-sociali neolibericistiche che promuovono una *globalisation without law*: «Le nostre società stanno aprendosi nei confronti di una società mondiale già avviata sul piano economico. La domanda che mi interessa è se per questa società globale sia desiderabile una nuova *chiusura* politica e in caso affermativo – come la si possa attuare. Dove possiamo trovare la *risposta politica* alle sfide della *costellazione postnazionale*».¹⁴

La congiuntura con fasi alterne di crisi, depressione, ripresa e crescita – le cosiddette “fluttuazioni cicliche” – caratterizza l’accumulazione capitalistica e per tale ragione essa acquista quella specie di “oggettività” tipica delle catastrofi naturali.¹⁵ Se l’instabilità economica è “permanente”, le crisi che si manifestano a intervalli più o meno regolari rimangono “temporaneamente” insolite solo fino a quando il sistema non si riassetta modificando taluni aspetti del proprio princi-

¹⁰ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 106.

¹¹ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 17.

¹² J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 133.

¹³ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., pp. 64-65.

¹⁴ *Ivi*, p. 33.

¹⁵ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 62.

pio di organizzazione sociale.¹⁶ D'altra parte, anche la globalizzazione è il risultato di «decisioni politiche consapevoli e mirate» e non lo «stato finale di una evoluzione spontaneamente lasciata a se stessa». Habermas denuncia come “una sciocchezza” le tesi di A. Gehlen riformulate da F. Fukuyama in *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1991) e da J. Baudrillard con la «visione della grande campagna di vetro sotto la quale le opzioni sono congelate».¹⁷ Queste interpretazioni escludono troppo in fretta che una “politica interna mondiale” possa attuare delle strategie di “controtendenza” se non proprio un “capovolgimento del processo”.¹⁸

1. L'orizzonte post-nazionale del capitalismo

Nel saggio *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”* (1998) Habermas ripercorre le “tendenze di lungo periodo” che attraversano “da cima a fondo” le moderne società industriali ridefinendo i caratteri del modo di produzione capitalistico. A partire dalla rivoluzione industriale la modernizzazione economica segue uno “stesso percorso in tutti i paesi” modificando anzitutto l'equilibrio tra i settori produttivi: «La massa della *popolazione lavoratrice*, da millenni impiegata nell'agricoltura, si sposta prima nel settore secondario (l'industria produttrice di merci) e poi nel settore terziario (del commercio, trasporti e servizi). Oggi le società post-industriali sono caratterizzate da un *quarto settore*, quello delle attività basate sulla conoscenza che – come le industrie dell'*high-tech* o il settore della sanità, le banche o la pubblica amministrazione – dipendono dalla *circolazione* di informazioni e in ultima analisi da innovazione e ricerca».¹⁹

Nel corso del ventesimo secolo il “modello” di questa trasformazione strutturale del lavoro è rimasto lo stesso, anche se la sua “velocità” si è progressivamente accelerata in conseguenza delle trasformazioni tecnologiche e organizzative del lavoro, della rivoluzione nei trasporti e dell'estensione mondiale dei mercati di beni, dei servizi e dei capitali, in un quadro che vede le imprese transnazionali sottrarsi ai controlli del potere statale. Ma prima di esaminare quest'ultimo aspetto su cui Habermas ha concentrato l'attenzione è utile considerare un tema che se è marginale nei suoi scritti non lo è nel mondo del lavoro.

Con il termine “post-fordismo” si intende il superamento della rigida sequenzialità delle catene di montaggio, la fine del principio di contiguità spaziale delle fasi nel processo produttivo, l'elasticità negli assetti organizzativi, il ricorso all'esternalizzazione o al sub-appalto dei lavori, la flessibilizzazione di ogni aspetto del ciclo produttivo – dalle risorse ai beni e ai servizi, nella ricerca di anticipare i repentini mutamenti dei mercati. Il mutamento dell'“organizzazione

¹⁶ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., p. 30.

¹⁷ J. Habermas, *La seconda chance dell'Europa*, in Id., *VaZ*, cit., p. 82.

¹⁸ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 62.

¹⁹ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 7.

scientifico del lavoro”, almeno come modello di riferimento dell’industria avanzata, non provoca la valorizzazione delle “risorse umane” né la composizione del divario tra la proprietà e la dirigenza, da un lato, e le maestranze, d’altro lato. Il controllo dei tempi e dei metodi di lavoro, la parcellizzazione e la standardizzazione delle mansioni lavorative sono, certo, elementi costitutivi del taylorismo ma il fulcro di quel sistema di fabbrica è rappresentato dalla separazione tra le “funzioni ideative e decisionali” e le “funzioni esecutive”. I modelli innovativi di organizzazione del lavoro non la modificano sostanzialmente se non in aspetti secondari e accessori del “come produrre” e mai nelle direzioni strategiche del “perché” e “che cosa produrre”. Verso la metà degli anni ’80, anche Habermas aveva ipotizzato la possibilità che le nuove tecnologie e l’organizzazione post-fordista avviassero una trasformazione del lavoro tale da far preconizzare la “fine del lavoro (salarinato)”.²⁰ Ma nell’ultimo decennio si è ricreduto, esprimendo una decisa critica all’idea che il “superamento del fordismo”, nonostante i modelli di “qualità totale”, conduca davvero alla “fine della divisione del lavoro” come prefigurava il titolo del libro di H. Kern e M. Schumann (1984).²¹

I miglioramenti nei trasporti e la diminuzione dei costi di mobilità di merci, persone e informazioni attraverso la loro “messa in rete” sono all’origine del nuovo sviluppo dei commerci e dell’aumento delle transazioni finanziarie. Vi è una stretta dipendenza tra l’infrastruttura del mercato e le nuove applicazioni tecnologiche. D’altra parte, ciò che ha reso giuridicamente possibili tali opportunità è stata una “liberalizzazione dei mercati” che ha portato al predominio del capitale finanziario, soprattutto, delle transazioni speculative sulla cosiddetta “economia reale” e all’intensificarsi della concorrenza senza che si fossero valutate bene le conseguenze della nuova infrastruttura.²² Nel 1971 il sistema di *Bretton Woods* (1944) – basato sulla centralità delle funzioni regolative e di controllo degli stati nazionali – venne incrinato quando la quantità dei dollari ufficiali detenuti dalle banche centrali degli altri paesi superò l’ammontare delle riserve monetarie della *Federal Reserve* degli Stati Uniti e per la prima volta fu sospeso il rapporto tra il dollaro e l’oro. Venuto meno questo vincolo il sistema monetario internazionale dovette funzionare con le regole della libera concorrenza, cioè in linea di massima «lasciando l’ottimizzazione del sistema valutario al mercato».

In questa situazione si affermò il “dominio della finanza sull’economia reale”; un dominio favorito dagli stessi governi nazionali “titolarizzando” il loro debito pubblico per far fronte ai crescenti *deficit* di bilancio. Questa è l’interpretazione proposta da Habermas sul momento di “accelerazione”: «Quella liberalizzazione dell’economia mondiale, che era cominciata con la fine della Seconda guerra mondiale e aveva provvisoriamente assunto – sulla base del sistema dei

²⁰ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., pp. 28-29.

²¹ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 72.

²² J. Habermas, *Dialogo su Dio e mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 129.

cambi monetari fissi – la figura di un *embedded liberalism* [*liberalismo controllato*], si è ora fortemente accelerata con la fine del *sistema di Bretton Woods*.²³

Si trovano analoghe indicazioni sulle principali tappe della liberalizzazione dei mercati mondiali: «Si trattava di un regime capace di bilanciare le politiche economiche nazionali con le regole di un commercio mondiale liberalizzato. Da quando questo sistema è stato abbandonato all'inizio degli anni settanta, è sorto un *liberalismo transnazionale di tipo completamente diverso*. Oggi la liberalizzazione del mercato mondiale si è ancora più accentuata, mentre si è accelerata la mobilità del capitale». ²⁴ Se l'aumento dell'interdipendenza nel periodo che va da *Bretton Woods* alla metà degli anni '70 fu regolata dalle potenze nazionali l'attuale globalizzazione consacrata dal vertice del G6 di Rambouillet (1975) con il favore americano è governata dal capitale privato.²⁵ Come si legge nel comunicato finale «in vista del ripristino di una maggiore stabilità nelle condizioni economiche e finanziarie fondamentali dell'economia mondiale». Questo passaggio anticipato dal *Codice di liberalizzazione dei movimenti di capitale* dell'OECD (1961) apre la strada a una economica guidata da “forze microeconomiche” che si muovono su scala transnazionale svincolate dai “legami a doppio filo” con gli stati.

Habermas indica in quattro punti le trasformazioni di un sistema capitalistico che oltrepassa l'economia internazionale in direzione di una economia globale: «Allargamento e intensificazione del commercio interstatale di prodotti industriali sono fenomeni dimostrabili non soltanto rispetto agli ultimi decenni, ma anche rispetto al periodo di libero scambio che precedette il 1914. Si è anche d'accordo, in secondo luogo, sul fatto che si siano moltiplicate le imprese transnazionali con catene mondiali di produzione, nonché il numero degli investimenti all'estero. Il terzo – indubitabile – dato di fatto è l'accelerazione senza precedenti dei movimenti di capitale sulla rete elettronica collegante i mercati finanziari nonché il tendenziale autonomizzarsi della circolazione finanziaria in una sua dinamica specifica, svincolata dall'economia reale. Il risultato cumulativo di tutti questi fenomeni è un acutizzarsi della concorrenza economica internazionale». ²⁶

La distinzione di P. Hirst e G. Thompson (1999) tra la nuova economia globale e la vecchia economia internazionale permette di caratterizzare sia la maggiore interdipendenza degli scambi che i soggetti protagonisti del mercato: le “imprese transnazionali”.²⁷ In questo scenario si assiste alla simultanea azione di forze centripete e centrifughe: da un lato, la ricerca di economie di scala spinge verso una “agglomerazione” delle unità produttive che determinano una specializzazione produttiva di alcune realtà territoriali; d'altro lato, la riduzione delle barriere commerciali e dei costi di trasporto favorisce una simul-

²³ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 112.

²⁴ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 55.

²⁵ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 181.

²⁶ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., pp. 39-40.

²⁷ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 186.

tanea “dispersione geografica” e una “disarticolazione” degli investimenti finanziari ed economici nei settori dove le imprese capitalizzano grazie a un “vantaggio competitivo” rispetto alle imprese locali e nazionali. Le imprese transnazionali massimizzano le “regole del gioco” mentre i concorrenti, i fornitori, i dipendenti e i governanti – gli *stakeholders* – sono vincolati alla dimensione territoriale. Nell’economia globale il capitale finanziario sta acquisendo oggi la libertà di non ritenersi responsabile verso le “conseguenze indesiderabili” scaturite dalla sua “valorizzazione” sul tessuto economico e sociale. La natura extra-territoriale delle imprese transnazionali avrebbe inaugurato, non la “fine della storia” bensì come ravvisa R. O’Brien (1992) la “fine della geografia”.

La globalizzazione ci pone di fronte ad una forma di economia in cui la “produzione di incertezza” sembra essere una condizione costitutiva della “produzione di ricchezza”. Un’“incertezza endogena” – come rileva A. Giddens – che obbliga ogni soggetto a un adattamento nei confronti dei “meccanismi impersonali del mercato”.²⁸ Questo processo coinvolge anzitutto le istituzioni.

2. La crisi delle politiche di intervento statale

Habermas precisa che anche nel “capitalismo privato” delle società borghesi dell’800 e, a maggior ragione, nel “capitalismo organizzato” delle società di massa del ’900 le barriere territoriali non crearono mai un ostacolo alla movimentazione del capitale. La de-nazionalizzazione della produzione e l’integrazione dei mercati modificano invece il sistema economico interno. Le frontiere statali funzionavano come “saracinesche” che comandate dal potere politico regolavano «la corrente in maniera da lasciar passare solo i flussi e riflussi desiderati».²⁹ Le transazioni globali travolgono la capacità sistemica degli stati nazionali di regolare i processi di scambio con l’ambiente – il commercio estero – attraverso le frontiere territoriali. Mentre nel sistema economico internazionale gli stati stabilivano dei confini tra le economie nazionali e l’economia estera, il sistema economico transnazionale finisce per ribaltare il rapporto tra la politica e l’economia: «Oggi sono piuttosto gli stati ad esser inseriti nei mercati piuttosto che le economie nazionali ad essere inserite nelle frontiere di stato».³⁰

La perdita della sovranità statale comporta l’impossibilità o quantomeno una grande difficoltà nel regolare, controllare e modificare la dinamica della produzione, degli scambi e dei consumi sul mercato attraverso le politiche di tipo keynesiano. Il ridimensionamento dell’intervento pubblico nell’economia non

²⁸ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII.*, cit., p. 185.

²⁹ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 41.

³⁰ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 106.

permette più ai governi né di controbilanciare le conseguenze delle ricorrenti crisi cicliche né di pianificare dei progetti strutturali di sviluppo economico.³¹

In una situazione in cui le borse valori e le agenzie di *rating*, per conto del capitale finanziario dei grandi fondi di investimento, condizionano le politiche economiche sia degli stati sviluppati che di quelli sottosviluppati, il livello della ricchezza dipende dall'appetibilità del mercato interno agli occhi degli investitori nazionali e stranieri. Anche il risanamento dei bilanci pubblici, che ad esempio rappresenta uno degli obiettivi costitutivi del *Trattato di Maastricht* e del *Patto di stabilità* tra gli stati membri dell'UE costituisce anche il tentativo di assicurare delle garanzie agli investitori privati (le imprese e gli azionisti) e agli investitori pubblici (il Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale).

Gli strumenti della politica economica, il protezionismo dell'“economia indigena”, l'indebitamento nei bilanci pubblici e le redistribuzioni tramite la leva fiscale hanno perso efficacia nei confronti degli attori non statali. All'accelerata mobilità dei capitali che si sottraggono alla tassazione si somma inoltre una “concorrenza di posizione” che provoca una riduzione del gettito fiscale: «La minaccia di trasferire all'estero i capitali mette in moto una spirale di abbassamento dei costi (dissuadendo anche gli ispettori fiscali dall'imporre diritto vigente). Nei paesi dell'Ocse le tasse su alti redditi, capitali e attività imprenditoriali sono diminuite al punto che, rispetto al gettito complessivo, il ricavato dalla tassazione sui guadagni si è drasticamente ridotto, a partire dalla fine degli anni ottanta, rispetto alla quota rappresentata dalle imposte di consumo e dalle trattenute sugli stipendi ordinari. Lo slogan per cui *occorre snellire lo stato* – già giustificato quando si riferisce all'*inefficienza burocratica* che si accolla sempre nuove competenze amministrative – diventa ancor più giustificato se riferito alla *pressione fiscale* scaricata dalla globalizzazione economica sulle risorse ancora suscettibili di tassazione».³²

Come ha sottolineato Beck, il dislivello tra lo stato-nazione e le multinazionali risiede nella circostanza che gli stati in quanto stati territoriali esercitano la loro azione amministrativa e giudiziaria (agenzie per le entrate, organismi di controllo, etc.) nei limiti del territorio nazionale, salvo intentare difficili cause e muoversi per vie diplomatiche, mentre le imprese transnazionali possono produrre in un paese, pagare le imposte in un altro, richiedere contributi statali in un altro ancora, e così via. La carenza di controlli su scala mondiale, la “complicità” dei paesi poveri (e dei “paradisi fiscali”) mettono “sotto scacco” le politiche di giustizia sociale con cui erano stati garantiti gli equilibri interni negli stati europei: «I moderni stati fiscali traggono profitto dalle loro rispettive economie soltanto finché queste restino economie nazionali influenzabili con strumenti politici. Ma di fronte alla denazionalizzazione dell'economia (soprattutto dei mercati finanziari e della stessa produzione industriale), e di fronte a mercati del lavoro globalizzati e in rapida espan-

³¹ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 134.

³² J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 43.

sione, i governi nazionali si vedono oggi sempre più costretti, per non perdere competitività sul piano internazionale, ad accettare sia una crescente *disoccupazione* strutturale sia l'*emarginazione* di una minoranza sempre più estesa». ³³

Le ricerche comparate attestano il carattere marcatamente nazionale dei programmi di *welfare*. La realizzazione dei diritti sociali è stata possibile all'interno del territorio statale con politiche di intervento che hanno attenuato le conseguenze disfunzionali delle oscillazioni cicliche del mercato economico mondiale. Questa clausola redistributiva oggi è scavalcata dalla globalizzazione economica in una misura che oltrepassa i timori che Habermas aveva espresso nel passato. Sin dagli studi degli anni '70 sulle *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, egli individuava uno dei principali fattori di crisi delle società avanzate nella difficoltà di assicurare dei livelli adeguati di "benessere materiale" a un numero crescente di popolazione. Quanto meno nelle classi subalterne la gerarchizzazione sociale si legittimava in pregresse concezioni di tipo elitario tanto più lo *status quo* doveva essere "puntellato" con misure ri-equilibratrici, anzitutto con "valori consumabili": i *primary goods*. Quello scossone alle credenze tradizionali favorì la politicizzazione di ambiti della vita in cui i conflitti erano soffocati da una regolazione privatistica dei rapporti sociali. Le crisi sociali, per così dire, si "spogliarono del manto di fatalità naturale" spostando il luogo del conflitto da sistema economico e dalla sfera privata alle istituzioni politiche. La struttura di classe, per quanto sia tenuta latente, continuava a sussistere ma le politiche sociali ed educative generavano fondate aspettative di beneficiare della crescita economica.

Offe e i suoi collaboratori avevano chiarito il nucleo della soluzione riparatoria. Fino a quando la "forma del reperimento" di legittimazione è data dai risarcimenti conformi al sistema, i partiti politici sono costretti a competere sul loro riconoscimento, facendo in tal modo crescere le aspettative della popolazione, e contribuendo a creare un inevitabile abisso tra il livello di pretese e il livello di successo. Habermas constatava che le pretese dei risarcimenti aumentano più rapidamente della ricchezza pubblica disponibile. Una politica che garantisca il compromesso sociale per le generazioni passate e ne rilanci le finalità per quelle future consuma fino ai limiti estremi il bilancio pubblico, come avevano attestato gli studi di O'Connor sulla *Crisi fiscale* (1973) dello stato democratico. ³⁴

Accanto ai disturbi tradizionali del "capitalismo maturo" oggi la situazione è aggravata dall'inefficacia dell'imposizione fiscale di fronte a "capitali globalmente intrecciati" che de-localizzano la produzione e la sede legale, sottraendo alle amministrazioni pubbliche le risorse necessarie alle politiche sociali: «Nella ricerca dei possibili investimenti e guadagni speculativi, un capitale che non è più obbligato a risiedere nella nazione, ma comincia anzi a vagabondare liberamente, può anche minacciare di usare le sue opzioni di *exit* non appena un governo che voglia incrementare domanda, *standard* sociali e sicurezza occupazionale metta

³³ J. Habermas, *Una costituzione per l'Europa? Commento a Dieter Grimm*, in Id., *EdA*, cit., p. 169.

³⁴ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 77.

tropo sotto pressione la posizione nazionale. Di conseguenza i governi nazionali non riescono più ad attingere alle risorse fiscali dell'economia indigena né – stimolando la crescita – a proteggere i loro fondamenti di legittimità. [...] Lo stato si trova di fronte al dilemma per cui accresciuti prelievi sulle ricchezze mobili e stimolanti misure di crescita diventano per un verso necessari agli esauriti bilanci pubblici ma nello stesso tempo impossibili all'interno dei confini nazionali».³⁵

La delocalizzazione ridefinisce anche la politica delle relazioni industriali. La parabola discendente dei sindacati era iniziata già nei primi anni '80 quando in tutta Europa subirono forti sconfitte; basti ricordare il caso dei minatori inglesi contro il governo di M. Thatcher e la vicenda alla Fiat Mirafiori del 1980. Ma con il nuovo mercato del lavoro il ruolo dei sindacati affronta una crisi che investe la rappresentanza rispetto alla totalità dei lavoratori, il consenso e il contributo degli iscritti, la forza contrattuale nei confronti delle controparti padronali e il riconoscimento politico da parte dei governi locali e centrali.³⁶ La finanza e le imprese che investono sempre di più in paesi dove, a parità di mansioni, i costi del lavoro sono bassi e la rappresentanza sindacale scarsa o nulla. Il capitale si trova così in una posizione di forza semplicemente perché è “più mobile”, mentre i lavoratori e le organizzazioni sindacali sono “costretti ad operare *in loco*”.³⁷ In un contesto di concorrenza globale le imprese devono accrescere la produttività razionalizzando l'intero processo lavorativo e variando la “composizione organica del capitale”. Alla «tendenza tecnologica generale a liberare forza lavoro» – oggi accelerata da una concentrazione del capitale che mette fuori mercato le aziende che non possono abbassare i prezzi con “politiche di scala” – si somma la strategia di condurre la concorrenza riducendo i costi del fattore lavoro ai minimi livelli retributivi possibili. Anche i piccoli industriali, i negozianti, gli artigiani e i coltivatori diretti rischiano la “proletarizzazione” in un processo di livellamento verso il basso della stratificazione sociale. È la condizione generale del lavoro che si aggrava nelle retribuzioni e nei livelli di disoccupazione e di sottoccupazione ricostituendo il bacino di un “esercito di riserva” che nei momenti di crescita economica è reinserito nella produzione, facendo concorrenza agli occupati stabili, e riviene espulso nei momenti di stagnazione o di crisi.

De-localizzando le produzioni e peggiorando le condizioni contrattuali dei lavoratori, le imprese “esternalizzano” i costi facendo ricadere sulle collettività colpite il problema del mantenimento e della riqualificazione dei lavoratori considerati “in esubero”.³⁸ Anche quando il sistema politico cerca di mediare tra capitale e lavoro oramai al tavolo della concertazione si discute di dettagli che non modificano i rapporti di forza in campo. Il potere di interdizione della politica decresce con il declino della sovranità degli stati nazionali di fronte alla logica

³⁵ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 109.

³⁶ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p.30.

³⁷ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 56.

³⁸ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 35.

di un mercato in cui le imprese programmano gli investimenti entro un “orizzonte di scelta” che si allarga su scala globale e la crescita economica è assicurata in condizioni di disoccupazione strutturale e di precarietà generalizzata.³⁹

In tutti gli ambiti della vita si prefigura nuovamente una privazione di diritti fondamentali: diritto allo studio, al lavoro, alla casa, alla salute e alle pensioni. Anche nei paesi dell’*Ocse*, da alcuni decenni gli indicatori rilevano l’aumento della povertà e dell’insicurezza sociale dovute alle crescenti disparità di reddito, mentre si osservano tendenze alla disgregazione sociale e all’aumento di fenomeni di esclusione: «Queste tendenze confluiscono nel fenomeno di una nuova sottoclasse: sviante etichetta al singolare con cui i sociologi designano un fascio di gruppi marginalizzati che risultano *tagliati fuori* dal resto della società. Alla *underclass* appartengono tutti quei gruppi pauperizzati che vengono abbandonati a loro stessi, non potendo più modificare la loro posizione sociale con le proprie forze. Essi non dispongono più di nessun potenziale di minaccia – proprio come le regioni immiserite del mondo nei confronti delle regioni sviluppate».⁴⁰

Il passaggio alla forma transnazionale di capitalismo, come nei precedenti periodi di accelerata trasformazione strutturale, determina una distribuzione verticale di *status* tra i “vincenti” e i “perdenti” del processo di modernizzazione.⁴¹

Rispetto al livello normativo della cultura degli stati democratici questa *impasse* costituisce una “rottura del compromesso sociale” che genera degli effetti delegittimanti. Abbiamo già considerato che nella ricostruzione delle crisi delle “società capitalistico-borghesi” tra l’800 e il ’900 Habermas fa propria la “teoria del valore” di Marx – il “colpo di genio” – come spiegazione del nesso tra le crisi economiche e le crisi sociali. Si tratta di un’analisi in parte anticipata nel breve saggio *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitalista* del 1968⁴², che viene esposta nei paragrafi *Un concetto sociologico di crisi*⁴³ e *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*⁴⁴ della raccolta *Crisi di legittimazione del capitalismo maturo* (1973) e che poi è reinterpretata nelle relazioni tra sistema e mondo vitale nella *Seconda considerazione intermedia*⁴⁵ e nella *Considerazione conclusiva*⁴⁶ della *Teoria dell’agire comunicativo* (1981).

Seguendo quell’assunto se oggi la “globalizzazione liberista” ritrasferisce i “compiti social-integrativi” dallo stato al mercato, le crisi cicliche che caratte-

³⁹ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 19.

⁴⁰ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 136.

⁴¹ J. Habermas, *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 62.

⁴² J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., pp. 61-72.

⁴³ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., pp. 30-36.

⁴⁴ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., pp. 37-104.

⁴⁵ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 736-738.

⁴⁶ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 993-1005.

rizzano la crescita del capitalismo si tradurranno “di nuovo” e “immediatamente” in conflitti sociali. La comprensione del problema e il tentativo di risolverlo con gli interventi del *welfare state* aveva neutralizzato le forme più eversive riconoscendo le rivendicazioni sui piani lavorativi, assistenziali ed educativi. La globalizzazione riporta le tensioni all’interno del sistema sociale facendo riaffiorare, scrive Habermas, le forme di ribellione degli esclusi, le repressioni poliziesche, l’aumento dell’area del degrado e uno scadimento dei legami solidaristici che consuma l’autocomprensione normativa degli stati democratici: «Una sottoclasse produce nella società tensioni che si scaricano in rivolte anarchiche e autodistruttive, controllabili soltanto con gli strumenti repressivi. L’edilizia penitenziaria, e più in generale l’organizzazione della sicurezza interna, diventa un’industria portante. In secondo luogo, l’immiserimento e la marginalizzazione non sono territorialmente circoscrivibili: il veleno dei ghetti si infiltra a macchia d’olio nei centri urbani e regionali, fissandosi a pori dell’intera società. In terzo luogo, ciò produce un’erosione morale della società che non può danneggiare il nucleo universalistico delle comunità repubblicane».⁴⁷

Si tratta di comprendere se e come sia possibile impiegare la “funzione innovativa dell’autoregolazione del mercato” senza pagarne i costi sociali⁴⁸ in una situazione in cui gli stati nazionali non hanno più gli strumenti d’intervento del passato: «in un’economia globalizzata, il keynesismo in un solo paese non funziona più».⁴⁹

3. Le reazioni politiche

Nei suoi scritti Habermas descrive le reazioni ai processi di globalizzazione. Di fronte all’integrazione e alla liberalizzazione economica, le politiche dei paesi dell’*Ocse* sono sottoposte a due opposte pressioni rimanendo in bilico tra “apertura” e “protezionismo”. Da un lato, il “partito della globalizzazione” sostiene le politiche neoliberiste del *laissez faire*, liberalizza i mercati, privatizza i servizi pubblici, taglia le spese sociali e vede con ottimismo la trasformazione dei lavoratori in “impresari del proprio capitale umano” (1); dall’altro lato, il “partito della territorialità” si arrocca in politiche protezionistiche che si oppongono alla concorrenza e finiscono per generare “sentimenti esterofobici” (2). Habermas introduce, quindi, due varianti della cosiddetta “terza via” alla “rozza polarizzazione” dei fronti pro e contro la globalizzazione: una di “difesa” e una di “attacco” (3).

⁴⁷ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 136.

⁴⁸ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 18.

⁴⁹ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 56.

3.1. Il partito della globalizzazione: il neoliberismo economico

Dai primi anni '80 negli Stati Uniti, in Inghilterra e in altri paesi vi è stato uno spostamento elettorale a favore di movimenti politici che promuovevano una svolta rispetto alla politica economica e sociale di intervento pubblico. Il riferimento al neoconservatorismo di R. Reagan e di M. Thatcher è decisivo per capire l'onda lunga delle idee che hanno formato molti economisti e politici al potere.⁵⁰ Le riflessioni di Habermas sul neoliberismo economico riguardano la descrizione delle politiche economico-sociali neoliberiste e dei loro presupposti normativi e il tentativo di dimostrare la fallacia dell'assunto secondo cui un mercato efficiente produce non solo più ricchezza ma anche maggiore giustizia sociale.

Il neoliberismo ha come proprio fulcro tematico la critica della politica economico-sociale keynesiana ma elabora altresì una particolare visione delle istituzioni e della cultura che, secondo Habermas, si trova condensata nelle dottrine dei neoconservatori americani. Quest'ultimi intendono ridurre i "costi della legittimazione" del sistema politico. Anzitutto, riducendo il ruolo del parlamento rispetto all'esecutivo, favorendo una concezione tecnocratica della politica e avvallando l'idea di una "missione carismatica del leader". In secondo luogo, il neoconservatorismo assegna alla tradizione culturale il compito di assicurare la legittimità "indennizzando" gli strati crescenti esclusi dalla fascia del benessere.⁵¹ Il *revival* della cultura tradizionalistica deve ancorare gli individui a "identità pre-politiche" con il richiamo ai cosiddetti "valori forti" della religione, della nazione, delle comunità locali e della famiglia – il sostrato dell'integrazione sociale. Questo modello "semplificato" propone un'«immagine socio-morale di una società post-legalitaria che non si scandalizza più dei fenomeni di marginalizzazione, abbandono ed esclusione [...] un'immagine economica di una democrazia che riduce i cittadini a semplici membri della società di mercato e riduce lo stato a semplice impresa di servizi per clienti e fornitori» nella convinzione che non esista una politica migliore del *laissez faire* e «un'immagine antropologica dell'uomo quale imprenditore che sfrutta la propria forza lavoro facendo scelte strumentali e razionali».⁵²

La politica economica neo-liberista è orientata a stimolare l'offerta attraverso la deregolamentazione dei mercati, la privatizzazione delle partecipazioni statali, il contenimento della spesa pubblica – ma non i bilanci della difesa –, le esenzioni e/o riduzioni fiscali, una serie di incentivi *ad hoc* a favore delle imprese, una disciplina contrattuale volta a rendere il mercato del lavoro dipendente più flessibile e l'abbandono delle pratiche di concertazione tra le parti sociali in nome della responsabilità del governo a decidere. Si persegue un adattamento interno alla concorrenza mondiale sottratta al controllo statale nella convinzione che tanto meno i governi vincolano la libera iniziativa quanto più migliorano i tassi di crescita. I li-

⁵⁰ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p. 37.

⁵¹ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 113.

⁵² J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 65.

beristi individuano la causa della crisi economica nella regolamentazione burocratica che intralcia gli *animals spirits* e attribuiscono alla competizione la risoluzione dei problemi che la stessa accumulazione capitalistica genera.⁵³ Alla luce di questa idea, il settore della politica sociale che si era dilatato fino a coinvolgere quasi ogni aspetto della vita pubblica e privata dei cittadini – secondo il motto dalla “culla alla tomba” – è oggetto di un radicale processo di smantellamento.⁵⁴

I liberisti ritengono che la giustizia sociale possa essere realizzata spontaneamente grazie al funzionamento efficiente del mercato. Un’idea che Marx nella critica dell’economia politica definiva l’ideologia dello “scambio tra equivalenti”.⁵⁵ Sulla scorta degli studi di O. Brunner e di K. Lenk⁵⁶, Habermas precisa l’“apparenza” di “giustizia immanente” al mercato e il concorso dell’ordinamento giuridico nel disciplinare e garantire una legalità formale tra privati: «Il neoliberalismo fonda il suo assunto normativo su un concetto di giustizia di scambio [*Tauschgerechtigkeit*] che è desunto dal modello procedurale del diritto contrattuale. Affinché nell’operazione di scambio il beneficio (ossia, il ricavato, il guadagno, ciò che uno ottiene) stia in un rapporto di equivalenza con quanto uno ha impegnato (ossia con il dispendio, l’offerta o l’investimento) occorre che l’accordo cui si è pervenuti – dunque il consenso di entrambe le parti – si sia prodotto a partire da certe condizioni *standard*. Gli interessati devono avere la stessa libertà di decidere secondo le proprie preferenze. Un mercato che – assieme al *medium* del denaro – venga istituzionalizzato attraverso eguali diritti di libertà (in particolare attraverso la libertà di contratto e i diritti di libertà) tutela una procedura di scambio che è giusto solo nella misura in cui rende effettivamente possibile una libera concorrenza (libera nel senso, strettamente normativo, di una libertà privata eguale per tutti)». ⁵⁷

Questa strategia politica non deve solo affermarsi tra gli economisti e i politici ma deve anche funzionare assicurando sia la crescita economia che il benessere collettivo – un risultato che, secondo Habermas, non è ancora mai stato raggiunto; come mostra il peggioramento delle condizioni di vita di larga parte della popolazione: «Immaginiamoci per un istante che una economia completamente liberalizzata – sulla base di una illimitata mobilità di tutti i fattori produttivi (compresa la forza lavoro) – possa un giorno realizzare l’auspicato equilibrio delle posizioni e l’obiettivo finale di una simmetrica divisione del lavoro. Anche facendo questa ipotesi, noi dobbiamo essere pronti ad accettare un *periodo di transizione* caratterizzato – sul piano sia nazione sia globale – non soltanto da un drastico aumento della disegualianza e della frammentazione sociale, ma anche da uno sgretolamento degli *standard* morali e delle infrastrutture culturali. Da un punto di vista temporale si pone pertanto la questione di quanto a lungo dovrà durare l’attraversamento di questa *valle di lacrime* e di quali saranno i sacrifici richiesti.

⁵³ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 110.

⁵⁴ *Ivi*, p. 115.

⁵⁵ J. Habermas, *Sfera pubblica borghese: idea e ideologia*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 149-150.

⁵⁶ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 27-31.

⁵⁷ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 76.

Quanti destini emarginati – per arrivare a quel fine – resteranno abbattuti ai bordi della strada? Quante irrecuperabili conquiste di civiltà dovremo sacrificare a questa *distruzione creatrice?*». ⁵⁸ Le statistiche statunitensi sulla distribuzione del reddito dimostrerebbero, infatti, che con l'adozione di politiche liberiste si avvantaggia chi già possiede rendita, reddito e profitto mentre gli strati più poveri finiscono per essere penalizzati dalla precarietà del lavoro e dalle riduzioni dell'assistenza socio-sanitaria e dell'istruzione. La mobilità verticale è in declino perché meno individui riescono a migliorare la propria posizione sociale con la conseguenza che lo *status* dei figli è più correlato alle posizioni dei padri – una “rigidità” che A. Krueger ha descritto con l'immagine della “mela che cade vicino all'albero”. ⁵⁹

Questa “drastica disdetta” del compromesso sociale lascerebbe necessariamente dei vuoti di consenso politico che potranno essere riempiti solamente dalla repressione o dall'indifferenza. Habermas interpreta il consenso ottenuto in ampi strati dell'opinione pubblica dai partiti politici che hanno proposto un programma neoliberista come un fenomeno di crisi della solidarietà sociale e della “auto-comprensione universalistica” da cui le società democratiche di diritto a stato sociale continuano oggi a dipendere seppur controfattualmente – una crisi che non investirebbe ancora la maggioranza della popolazione dell'Europa. ⁶⁰

3.2. I nemici della globalizzazione: il protezionismo

Habermas mostra preoccupazione per il consenso che ottiene il “partito della globalizzazione” diffondendo le idee di consegnare la direzione dei processi economici e la soluzione delle crisi al mercato e di restituire allo stato i compiti di integrare i cittadini intorno a un nucleo tradizionalistico di valori e istituzioni. Ma con altrettanto timore egli osserva l'affermarsi di un “partito della territorialità” che si fa interprete di un diffuso malessere invitando a “chiudersi a riccio”. Non è il protezionismo economico che lo inquieta quanto la circostanza che esso si trascina dietro un'esterofobia nei confronti di tutto ciò che è straniero: «Spinto dal suo impetuoso desiderio di chiudere le saracinesche, questo *partito della territorialità* (come lo chiama Charles Maier) ha anche finito per rinnegare gli stessi fondamenti egualitari e universalistici della democrazia. Il *pregiudizio protezionistico* porta comunque acqua al mulino di un etnocentrico rifiuto del pluralismo, di uno xenofobo rifiuto dell'altro e di un antimoderno rifiuto della complessità dei rapporti di vita. Questo pregiudizio si appunta contro tutto ciò che valica le frontiere: contro i commercianti d'armi e di droga oppure contro i mafiosi che

⁵⁸ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., pp. 110-111.

⁵⁹ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., pp. 19-20.

⁶⁰ J. Habermas, *Sì, voglio una Costituzione per l'Europa federale*, in «*Rivista on-line Caffè Europa*», 112, 14.12.2000.

mettono a repentaglio la sicurezza interna, contro la marea montante delle informazioni così come contro i film americani che minacciano la cultura indigena, contro il capitale straniero, gli immigranti in cerca di occupazione o i profughi che minacciano il tenore di vita». ⁶¹ Il “capitalismo senza frontiere” – come lo definisce la Banca Mondiale – provoca una frammentazione dei mondi vitali e la riproposizione di identità locali irrigidite come rimarca lo studio di Z. Bauman sulle *Conseguenze sulle persone* della globalizzazione (1998). Il localismo può esprimersi in una valorizzazione delle proprie tradizioni nell’ottica di un’apertura al prossimo ma può anche sfogarsi nella volontà di “chiudere le saracinesche”. ⁶²

Sin dalla metà degli anni ’70 Habermas si è interessato ai movimenti pacifisti, terzo-mondisti, antiautoritari, ecologisti, alle varie iniziative civiche, ai cosiddetti “alternativi”, alle rappresentanze dei consumatori, ai gruppi di tutela delle minoranze e soprattutto al movimento delle donne. Questo eterogeneo potenziale di protesta delle “società del benessere” ha unificato soggetti più disparati, anziani e giovani, uomini, donne e omosessuali, lavoratori e disoccupati, laici e religiosi, cittadini e stranieri. Il collante della protesta era la resistenza alla “colonizzazione” della sfera privata e della sfera pubblica da parte del “monetarismo” del mercato e del potere burocratico dell’apparato statale. Molti di quei soggetti oggi fanno parte del movimento che si è costituito intorno al *Global social forum* dando espressione alla rivendicazione del diritto a partecipare alle decisioni che dovranno ridisegnare la grammatica delle nostre forme di vita per il futuro.

Non vi sono riflessioni significative di Habermas sul “movimento dei movimenti” che a partire da Seattle (2000) cerca di sabotare i vertici dei “potenti della terra” (i G7 poi G8, G8+5, G20, etc.) e di diffondere la critica al liberismo nell’opinione pubblica mondiale. Solo nell’intervista *Un référendum pour une Constitution européenne* (4-2001), su sollecitazione del giornalista di *Le Monde* a esprimere un suo giudizio sui *militants de l’antimondialisation*, Habermas risponde che non ne conosce le proposte politiche e le forme di azione. Tuttavia, pur riconoscendo a quelle manifestazioni la giusta denuncia che interessi legittimi sono violati non gli sembrano convincenti: «Il passaggio al capitalismo transnazionale e l’espansione dell’ideologia neoliberista hanno comportato una monetarizzazione molto profonda delle condizioni di vita. Tanto sul piano nazionale quanto su quello mondiale, la linea di demarcazione tra i vincenti e i perdenti della modernizzazione è netta. [...] Ma una cosa è la diagnosi, un’altra la terapia». ⁶³

⁶¹ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 111.

⁶² J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 59.

⁶³ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l’éducation*», 3.2001.

3.3. ... le terze vie: in difesa e all'attacco

Impiegato in passato per indicare un modello socialdemocratico alternativo al capitalismo americano e al comunismo sovietico, il termine “terza via” ricorre nei programmi politici e nei dibattiti pubblici almeno dal discorso di B. Clinton sullo Stato dell'Unione (1996) e da quando T. Blair ne ha fatto il perno della visione del *Labour Party* (1998), trovando peraltro un esempio riuscito nelle scelte riformiste attuate dai paesi scandinavi. Benché non sia stata codificata all'interno delle dottrine politiche la terza via si propone come una nuova filosofia politica costruita sul trinomio libertà individuale-giustizia sociale-solidarietà umana, capace di conciliare il dinamismo della libera impresa, indispensabile alla crescita economica, e la salvaguardia delle pari opportunità altrettanto necessarie alla coesione sociale in una costellazione storica che vede ridimensionata la capacità d'intervento economico e politico sul mercato degli stati nazionali.

La terza via incarna, secondo Giddens (1998), l'unica risposta adeguata ai tempi della socialdemocrazia rispetto allo statalismo della “vecchia sinistra” e al liberismo della “nuova destra”. Al riguardo, anche Habermas ritiene che, dal punto di vista di ogni stato, non vi siano alternative a una “politica di lungimirante, intelligente e prudente adattamento” della politica interna alla concorrenza dei mercati mondiali, evitando quindi due reazioni egualmente irragionevoli: la chiusura protezionistica e le eccessive aperture e deregolamentazioni.⁶⁴ Questa “politica di adattamento” della terza via “difensiva” sarebbe, peraltro, solo un surrogato delle “vere” soluzioni da cercare sul piano sopranazionale con accordi tra gli stati, i *global players*, le agenzie delle Nazioni Unite e le associazioni non governative. La critica che Habermas muove alla “terza via liberale” T. di Blair e G. Schroeder, co-firmatari assieme a W. Kok e G. Persson del *Manifesto per la nuova sinistra* (2000) è di avere ripiegato la socialdemocrazia alle istanze della “concorrenza di posizione” nazionale, di aver ratificato la “fine della politica” come *medium* di controllo e di regolazione oltretutto di promozione del mercato e di aver preferito l'unilateralismo alla *governance* mondiale.⁶⁵

I giudizi di Habermas si collocano nella divisione che attraversava il campo socialdemocratico tedesco tra la “variante di difesa” del cancelliere Schröder e la “variante di attacco” dell'opposizione interna alla Spd sostenuta da Lafontaine.⁶⁶ La “versione difensiva” della terza via parte dall'assunto che il capitalismo globale non possa più essere addomesticato ma solo “smorzato”. Da questo assunto, essa deriva che l'unica strategia politica che gli stati nazionali hanno per creare o mantenere il benessere generale è rimodulare – *it's time for a changing* – gli indirizzi cercando di “quadrare il cerchio” tra la valorizzazione dei capitali

⁶⁴ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 135.

⁶⁵ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 119.

⁶⁶ *Ivi*, p. 118.

privati e le pretese di giustizia sociale.⁶⁷ L'amministrazione statale non deve più interferire direttamente nei meccanismi di riproduzione del sistema economico. Può invece influenzare le condizioni di scelta degli investitori privati con delle politiche "conformi al mercato", quali la creazione delle infrastrutture materiali necessarie a "impiantare" la produzione e il commercio nel territorio, la promozione di una ricerca tecnologica finalizzata alle innovazioni dei processi e dei prodotti, la riqualificazione permanente della forza-lavoro e la formazione delle nuove leve,⁶⁸ nel quadro di una flessibilizzazione dei termini contrattuali del lavoro.⁶⁹ Si tratta di investimenti nel settore delle risorse immateriali che devono fornire le condizioni per rendere "attraente" e "redditizia" alle imprese la propria posizione.⁷⁰ Nell'economia della conoscenza la disponibilità di risorse umane viene considerata il motore della crescita e il vero vantaggio competitivo delle società a capitalismo avanzato rispetto ai paesi in via di sviluppo e ai paesi emergenti come potenze mondiali le cui imprese colonizzeranno invece i settori tradizionali, come quello manifatturiero. Una risorsa che sarebbe ancora poco soggetta alla concorrenza in quanto risultato di apprendimenti radicati nel tessuto quotidiano e perfezionati nel sistema educativo in un processo "incrementale" di istruzione e di libere iniziative. Solo procedendo sulla strada della ricerca e dell'innovazione si può sperare di limitare il *dumping* sociale e ambientale, in attesa che nei mercati concorrenti si affermino oltre ai diritti civili e politici, anche terze e quarte generazioni di diritti e quindi, "per noi", eguali condizioni di partenza: «Secondo la variante difensiva, non è più possibile invertire la subordinazione della politica agli imperativi di una società mondiale integrata dal mercato. Tuttavia, lo stato nazionale non deve limitarsi a reagire alle condizioni di *valorizzazione del capitale* investibile, bensì anche impegnarsi, il più attivamente possibile, nel riqualificare i membri della società addestrandoli alla concorrenza. La nuova politica sociale è non meno universalistica della vecchia. Tuttavia essa non mira a proteggere in primo luogo dai rischi tradizionalmente inerenti alla vita del lavoro, bensì a corredare le persone delle virtù imprenditoriali tipiche di *titolari di prestazioni* che sappiamo provvedere a se stessi. La nota massima *aiutalo a fare da sé* acquista il senso economicistico di un addestramento che – abilitando tutti ad assumersi responsabilità e iniziative – serve ad affermarsi con competenza sul mercato e a non dover dipendere come *falliti* dall'*assistenza sociale*». ⁷¹ Habermas cita un brano tratto da *La terza via* di Giddens in cui emerge la peculiarità della cultura riformista del "nuovo centro" o *new labour* che lo distingue dai "vecchi socialisti": «*I socialdemocratici devono modificare dall'interno la relazione rischio/sicurezza che è caratteristica dello stato di welfare. Devono sviluppare una società di individui capaci di assumersi*

⁶⁷ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., pp. 57-58.

⁶⁸ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 62.

⁶⁹ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p. 29.

⁷⁰ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 110.

⁷¹ *Ivi*, p. 113.

responsabilmente rischi nelle sfere della politica, degli affari e del mercato del lavoro. L'eguaglianza deve servire alla diversità, non esserle d'intralcio. Questo è solo un aspetto del nuovo programma, ma ne è tuttavia l'asse portante»⁷².

Dal punto di vista normativo, secondo Habermas, i protagonisti di questa terza via imboccano la strada di un liberalismo che considera l'eguaglianza sociale soltanto dal lato degli *input*, riducendola cioè a "eguaglianza delle opportunità". Egli non condivide affatto gli apprezzamenti rivolti al *new labour* di Blair: «A prescindere da questo impegno morale, tuttavia, la differenza pubblicamente percepibile tra Margaret Thatcher e Tony Blair impallidisce soprattutto in quanto la nuova sinistra si adegua a una visione etica del mondo che è tipica del neoliberalismo. Alludo alla disponibilità ad accettare sul piano etico una *forma di vita orientata al mercato mondiale*, vale a dire ad affidarsi all'*ethos* che pretende di trasformare tutti i cittadini in *impresari del proprio capitale umano*».⁷³

La variante liberale della terza via rinuncia alla "società della piena occupazione"⁷⁴ come cardine della strategia politica ripiegando su misure di redistribuzione del reddito e incentivi all'imprenditorialità diffusa. Si cerca di trovare il difficile equilibrio tra le pretese di giustizia sociale, le esigue risorse statali e la logica di mercato.⁷⁵ Secondo Habermas, questa strategia difensiva della "concorrenza di posizione" – articolata in politiche di riduzione del gettito fiscale, dei trasferimenti agli enti locali e delle spese statali e in misure volte ad aumentare la produttività e la flessibilità del lavoro – nel lungo periodo si sta rivelando insufficiente a fronteggiare la concorrenza delle merci e dei servizi dei nuovi mercati, la fuga dei capitali e la dislocazione all'estero di intere fasi della produzione industriale (*outsourcing*) e di una quota crescente di servizi (*offshoring*). Un fenomeno in espansione, connesso allo sviluppo delle telecomunicazioni, che riguarda i *call center*, le rilevazioni e le analisi di dati, la gestione di reti informatiche e del personale, le transazioni finanziarie e che ha già cominciato a interessare le ricerche scientifiche e tecnologiche. La delocalizzazione di lavori specializzati in paesi come l'India, la Cina, Israele, l'Est europeo, etc. che possono contare su personale competente a bassi costi confuta l'idea condivisa anche dalla cosiddetta sinistra riformista che la globalizzazione può essere governata da una divisione internazionale del lavoro tra il Primo mondo post-industriale che si riserva le attività ad alta qualifica e a valore aggiunto maggiore e il "secondo mondo" che lavora, per così dire, con le "mani in officina".⁷⁶ Gli stati nazionali cercano di migliorare le posizioni nella gara della competitività internazionale autoriducendo il potere di intervento in materia di stato sociale. Così facendo mettono a repentaglio i presupposti della convivenza democratica perché non riescono a controbilanciare gli "effetti disfunzionali" dell'economia globale. Temendo l'implicita minaccia dell'emigra-

⁷² *Ivi*, p. 113.

⁷³ *Ivi*, p. 114.

⁷⁴ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 71.

⁷⁵ *Ivi*, p. 74.

⁷⁶ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in Id., *PNK*, cit., p. 21.

zione di capitali – gli stati competono abbassando la spesa sociale e deregolamentando il mercato – una gara che assicura alle imprese “guadagni inverecondi” pagati anzitutto dalle “drastiche disuguaglianze di reddito”, dalla crescente disoccupazione, dalla “marginalizzazione sociale di un esercito di poveri”.⁷⁷

Habermas avverte che “chi non se la sente di aderire a questa impostazione” sarà meglio che incominci a prendere sul serio un'altra variante della terza via, quella, per così dire, di “attacco”: «Questa prospettiva si lascia guidare dalla priorità della politica rispetto alla logica di mercato. [...] Una tesi che suona come volontaristica in quanto si presenta, almeno in prima battuta, come un postulato normativo che abbiamo visto essere irrealizzabile all'interno del quadro nazionale. Si tratta tuttavia di un'esigenza che – se non vogliamo lasciarci imprigionare dal dilemma *disarmo* dello stato sociale oppure *riarmo* dello stato nazionale – ci induce a guardare verso unità politiche più grandi e verso regimi transnazionali che sappiano compensare (senza per questo spezzare il vincolo della legittimazione democratica) i *deficit* funzionali dello stato nazionale». ⁷⁸ La seconda versione della terza via vedrebbe nella globalizzazione non già l'inevitabile “fine della politica”, bensì l'opportunità per ricollocare l'orizzonte politico al di sopra dei ristretti confini dello stato nazionale. Senza dover immaginare la creazione di uno “stato mondiale” – la cui genesi è “irrealistica” e comunque neppure auspicabile per la sua potenza e la distanza dai cittadini –, la proposta avanzata da Habermas concerne una nuova “chiusura politica” per le “aperture” generate dall'economia transnazionale – una *global governance* che sappia rispondere alle sfide della costellazione post-nazionale cercando di bilanciare i differenti interessi su scala planetaria. ⁷⁹ Egli individua quindi come strada obbligata la costruzione di una “politica interna mondiale” che nelle Nazioni Unite e nelle alleanze continentali tra i *global players*, come il *Nafta* o l'*Apec* fino ai progetti “più ambiziosi” dell'Unione europea, stabilisca degli accordi vincolanti che regolino e controllino le aperture della globalizzazione, chiudendo politicamente la forbice attualmente aperta tra i ristretti margini d'azione degli stati nazionali e il capitale mondiale.

Habermas nutre grandi aspettative sul ruolo delle aggregazioni continentali, anche se ciascuna di queste forme sovranazionali per essere efficace deve superare le resistenze dei membri e anche se in esse non sono ancora state codificate delle procedure democratiche: «La globalizzazione del commercio e della comunicazione, della produzione economica e dei meccanismi finanziari, del trasferimento dei sistemi tecnologici e d'arma, ma in particolare la globalizzazione dei rischi ecologici e militari, ci pone di fronte a problemi che non sono più risolvibili né entro il quadro dello stato-nazione né attraverso le vie consuete dell'accordo tra gli stati sovrani. Sempre che non si tratti di un processo illusorio, la sovranità degli stati nazionali si ridurrà progressivamente a un guscio

⁷⁷ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 57.

⁷⁸ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 115.

⁷⁹ *Ivi*, p. 123.

vuoto e noi saremo costretti a realizzare e perfezionare quelle capacità d'intervento sul piano sovranazionale di cui già si vedono le prime strutture. In Europa, Nordamerica e Asia stanno infatti nascendo organizzazioni sovranazionali per regimi continentali che potrebbero offrire l'infrastruttura necessaria alla tuttora scarsa efficienza delle Nazioni unite». ⁸⁰ Si tratta di strategie di co-sviluppo o di "sviluppo policentrico" che studiosi come B. Amoroso hanno descritto con l'immagine degli "anelli di solidarietà" finalizzati alla costruzione di mesoregioni corrispondenti a Cina, India, Sud-Est asiatico, Mediterraneo, Nord e Sud America – un livello d'intesa possibile più efficace di quello nazionale.

Tuttavia anche se si trasferissero delle funzioni importanti finora assolve dagli stati a unità politiche capaci di stare al passo di un'economia transnazionale, secondo Habermas, avremmo ancora solo delle alleanze difensive rispetto al resto del mondo. Ad esempio, se l'integrazione europea avesse come unico obiettivo quello di «mettere in campo un altro *global player* della dimensione degli Usa, allora esso resterebbe un progetto particolaristico che si limiterebbe ad aggiungere una dimensione economica a quella *fortezza Europa* in cui cercano riparo i profughi politici. Contro questo particolarismo, il nuovo liberalismo potrebbe perfino fare appello a una morale che è intrinseca al mercato, ossia all'imparziale giudizio di un mercato mondiale che ha consentito ai paesi in via di sviluppo prima di sfruttare il vantaggio dei loro costi inferiori e poi di recuperare da soli lo svantaggio che una generosa politica di aiuti non aveva saputo colmare». ⁸¹ Per tale ragione, Habermas ritiene che i *global players* debbano fare un "secondo passo".

Per rimettersi al passo dei mercati, fuori controllo per gli stati, la "politica interna mondiale" deve trovare gli strumenti regolativi sul piano internazionale. ⁸² A partire dalle istituzioni multilaterali come la Banca mondiale, il Fondo monetario internazionale, l'Organizzazione per il commercio mondiale, etc. il cui mandato riguarda aspetti rilevanti della politica globale: «Sul piano regionale, internazionale e globale sono nati *regimi* che rendono possibile, per dirla con Michael Zürn, *governare al di là dei confini*. Tali regimi, almeno in alcuni settori funzionali, compensano la diminuita capacità d'azione degli stati. Ciò è vero, nel settore economico, per il Fondo monetario internazionale o la Banca mondiale (1944), non meno che per l'organizzazione del commercio mondiale nata dagli accordi *Gatt* (1948), così come, in altri settori, per l'Organizzazione mondiale della sanità (1946), l'Agenzia atomica internazionale (1957) oppure le *special agencies* dell'Onu (ad esempio, quella che coordina globalmente il traffico aereo civile). La prassi di una politica a scatole cinesi che, articolandosi a più livelli, si dispiega in via parallela e subordinata rispetto all'Onu può colmare – quanto meno sotto certi aspetti – i vuoti di efficienza generati dalla diminuita indipendenza dello stato nazio-

⁸⁰ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 68.

⁸¹ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 122.

⁸² J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *PNK*, cit., p. 185.

nale (anche se non riesce ancora a soddisfare, come vedremo, gli aspetti realmente importanti di una coordinazione positiva nelle politiche sociali ed economiche». ⁸³

Habermas riconosce che sul piano internazionale si stringono accordi intergovernativi che abbattano barriere commerciali e aprono nuovi mercati. Ma si tratta di politiche che percorrono i binari di un'“integrazione negativa” senza affrontare il nodo dell'armonizzazione delle politiche fiscali, sociali ed economiche tra gli stati nazionali. Ad esempio, malgrado gli annunci, non è stata adottata neppure la tassa sulle speculazioni finanziarie – la *Tobin Tax* – il simbolo di un inizio, seppur inefficace per i centri *off-shore*. ⁸⁴ Queste istituzioni multilaterali, per un verso, non sono in grado di svolgere, oggi, le funzioni di regolazione dell'economia transnazionale, per altro verso, dispongono di una legittimità politica debole che l'inclusione delle organizzazioni non governative, espressione della società civile mondiale non colma: «Lo spostamento di competenze dal piano nazionale al piano sopranazionale produce tuttavia vuoti di legittimità.

Accanto alle numerose organizzazioni internazionali di tipo governativo e alle permanenti conferenze tra governi, hanno acquistato influenza anche organizzazioni non governative come il *Worldwide Fund for Nature*, *Greenpeace* oppure *Amnesty International*: anch'esse devono essere incluse nella rete delle istanze regolative informali. Sennonché le nuove forme di *collaborazione internazionale* sono prive di una *legittimazione* anche solo lontanamente paragonabile a quella delle procedure istituzionalizzate dallo stato nazionale». ⁸⁵ E tuttavia, secondo Habermas, i “destinatari primi” del progetto di *global governance* non sono i governi ma i cittadini attivi di una società civile oltrepasante le frontiere nazionali. ⁸⁶ La vera sfida di oggi è sapere se, nei rapporti interni tra società civile e stato nazionale e nei rapporti tra le istituzioni sovranazionali e l'opinione pubblica mondiale, potrà formarsi una “solidarietà cosmopolitica”: «Solo se una diversa consapevolezza dei cittadini spingerà efficacemente in questa direzione sul piano della politica interna, allora anche l'*autocomprensione* propria degli *attori globali* potrà progressivamente trasformarsi nell'auto-comprensione propria di membri di una comunità internazionale che si vedono costretti a cooperare e a rispettare reciprocamente i propri interessi». ⁸⁷ Questo è l'internazionalismo della sinistra che non vota no sulla Costituzione europea. ⁸⁸

⁸³ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 45.

⁸⁴ *Ivi*, p. 57.

⁸⁵ *Ivi*, p. 46.

⁸⁶ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 18.

⁸⁷ *Ivi*, p. 26.

⁸⁸ J. Habermas, *Le illusioni della sinistra che vota no sull'Europa*, in «*La Repubblica*», 25.5.2005.

Capitolo decimo

CRISI ECOLOGICA E ASIMMETRIE TRA NORD E SUD DEL MONDO

di Massimo Ampola

1. Squilibri ecologici e inadempienze politiche

La capacità di produrre ricchezza della società industriale è la più alta nella storia dell'uomo ma direttamente proporzionale alla messa in crisi dell'equilibrio eco-sistemico, se si considera che per tutto il Novecento le società avanzate hanno consumato in modo irreparabile buona parte del mondo naturale.¹ È comprensibile la preoccupazione con cui Habermas considera l'attuale situazione ecologica.

Fin dal saggio sulle *Tendenze di crisi del capitalismo maturo* (1973) egli aveva compreso gli "squilibri ecologici" della crescita capitalista nell'insieme dei fattori di crisi che minacciano l'esistenza del mondo. L'equilibrio ecologico segna il limite assoluto di un'economia di mercato che genera uno sviluppo allargato su scala planetaria, non sottovalutando, peraltro, la stagnazione o le recessioni in taluni paesi del terzo mondo. Raccogliendo, allora, le conclusioni allarmanti del rapporto *I limiti dello sviluppo* (1972) condotto dal *System Dynamic Group* del MIT per il progetto del Club di Roma, egli avvertiva che lo sfruttamento incontrollato delle risorse e l'aumento della popolazione (che le stime degli esperti prevedevano nel 2030 a circa 10 miliardi)² pongono degli *ultimatum* inderogabili: «al fabbisogno economico di una popolazione in aumento e al crescente sfruttamento produttivo della natura stanno di fronte come grandezze limite materiali: da una parte, le risorse limitate (la superficie coltivabile e abitabile e che l'acqua e i mezzi di sussistenza; inoltre le materie prime che non si rigenerano: i minerali, i combustibili, etc.): dall'altra, i sistemi ecologici non sostituibili, che assorbono sostanze dannose quali le scorie radioattive, l'anidride carbonica o il calore di scarico».³

Il rapporto tra l'uomo ed il suo ambiente vitale è definito attorno alle tecniche, cioè ai modi ed agli strumenti attraverso i quali gli uomini ricavano dalla natura ciò di cui hanno bisogno, utilizzano questi beni e, alla fine, riconsegnano alla natura i propri scarti. Questo bilancio tra "il dare e l'avere", che Habermas paragona ad un ricambio fisiologico, a seguito di un progresso tecnologico asservito alla logica del mercato capitalistico è stato sempre più decisamente connotato e pilotato dagli interessi dell'uomo moderno e sempre meno dalla natura, tanto che l'attuale strategia di questo ricambio è quella dell'"usa e getta".

Nello scritto *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve* (1997)

¹ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 103.

² J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in Id., *PNK*, cit., p. 6.

³ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 46.

egli ripete, a trent'anni di distanza, le medesime preoccupate riflessioni: «i processi di globalizzazione, che in realtà non sono esclusivamente di tipo economico, ci abituanano poco alla volta a un'ottica di tipo diverso, nella quale diventano sempre più chiari i limiti delle prospettive sociali, l'indivisibilità dei rischi e la connessione dei destini collettivi. Mentre per l'accelerarsi e l'addensarsi del traffico e della comunicazione si riducono le distanze spazio-temporali, l'espansione dei mercati si scontra con i confini del pianeta e lo sfruttamento delle risorse con i limiti della natura. Il restringersi dell'orizzonte non consente più, già nel medio periodo, di scaricare all'esterno le conseguenze di azione. Diventa sempre meno possibile rovesciare impunemente costi e rischi sugli altri: su altri settori sociali, su regioni lontane, su culture estranee, su generazioni future».⁴

La globalizzazione ci abitua a un'ottica in cui diventano chiari l'indivisibilità dei rischi e la connessione dei destini comuni ma tale consapevolezza si scontra con l'esautoramento del controllo degli stati che non possono proteggersi dagli effetti a catena di processi ingenerati oltre i loro confini.⁵ Il complesso tra limiti delle politiche nazionali e assenza di progetti internazionali credibili fa ritenere che l'umanità sia in fase terminale: la globalizzazione economica incide, infatti, sull'efficienza dello stato amministrativo in quanto il "controllo del territorio", uno dei fondamenti della sovranità nazionale, non è più possibile: «dall'alterazione dei cicli ecologici e dall'insicurezza degli impianti macrotecnologici sono nati pericoli nuovi, in grado di scavalcare le frontiere. Termini come Černobyl, buco dell'ozono, piogge acide, etc. segnalano incidenti o modificazioni ambientali che, per intensità e ampiezza, non sono più governabili all'interno del quadro nazionale e quindi sovraccaricano la capacità organizzativa dei singoli stati».⁶

Le stime allarmanti che si susseguono sui limiti dello sviluppo, con lo sfruttamento e l'inquinamento delle risorse, sono soggette a forti cambiamenti ed empiricamente ancora molto deboli, ma gli indicatori esistenti disegnano un quadro minaccioso sul futuro dell'intero pianeta, su cui incombe lo spettro del riscaldamento della temperatura a seguito del crescente consumo energetico: «i meccanismi dello sviluppo demografico sono altrettanto poco noti quanto i limiti massimi di capacità di assorbimento della terra anche solo per le principali sostanze inquinanti. Non siamo inoltre in grado di prevedere lo sviluppo tecnologico al punto di sapere quali materie prime in futuro potranno essere sostituite e tecnicamente essere reimpiegate. Anche nel caso di ipotesi ottimistiche si può tuttavia indicare un limite assoluto dello sviluppo sebbene per il momento non lo si possa determinare con precisione, e cioè il limite del carico termico ambientale in dipendenza dal consumo energetico. Se lo sviluppo economico è necessariamente connesso con un crescente consumo di energia, e se tutta l'energia naturale trasformata in energia economicamente utilizzabile – il suo

⁴ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in Id., *PNK*, cit., p. 25.

⁵ J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., p. 107.

⁶ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 42.

contenuto energetico globale, non solo la parte che si perde all'atto del trasporto e della trasformazione – in un'ultima istanza è liberata come calore, allora il crescente consumo di energia alla lunga deve dar luogo a un riscaldamento globale. Anche in questo caso la determinazione empirica non è semplice».⁷

Il pericolo di avvicinarci ai limiti della sopportazione dell'ambiente è reso ancora più concreto dall'assenza o l'inefficacia di politiche mondiali, come mostrano il trattato internazionale di Rio sulla riduzione dell'inquinamento. Solo una modifica radicale in senso sovranazionale potrebbe istruire il passaggio dallo sviluppo industriale spontaneo a una pianificazione della produzione in base a criteri di calcolo, che tengano conto di indicatori di compatibilità ambientale, mettendo alla prova le forze economiche con l'orizzonte di uno sviluppo qualitativo.⁸

Nonostante questo scenario, Habermas non esamina a fondo le conseguenze del consumo crescente di idrocarburi e trascura la sfida della promozione della politica energetica dell'era post-carbonio, a partire dalle cosiddette energie rinnovabili, preferendo volgere la sua attenzione alla crescita delle disuguaglianze sociali nel mondo come aspetto e rischio dell'attuale livello di globalizzazione.

2. L'interdipendenza asimmetrica tra nord e sud del mondo

Oramai sono numerose le ricerche che confermano come nell'ultimo quarto di secolo i divari nella qualità della vita tra il "Nord" e il "Sud" del mondo siano progressivamente aumentati, parallelamente alle differenziazioni tra le classi sociali nelle "società opulente".⁹ Lo *Human Development Report* del 1999 indicava che il 20% più ricco del pianeta detiene l'87,5% del prodotto lordo mondiale mentre il 20% più povero soltanto l'1,1%. Il rapporto tra redditi pro-capite dei paesi più ricchi e quello dei paesi più poveri, misurati a cambi correnti, è passato da 30 a 1 nel 1960, a 60 a 1 nel 1990 e a 74 a 1 nel 1997. L'accesso privilegiato alle risorse riguarda non solo la ricchezza ma anche il potere e il sapere, e rende decisive le conseguenze nei paesi poveri ad alta crescita demografica.¹⁰

Una contraddizione dell'età moderna è lo scarto tra il benessere crescente del "Primo mondo" e la storia di sofferenze del "Terzo mondo"; una sperequazione funzionale alle politiche di sviluppo delle società a economia avanzata a danno delle società arretrate politicamente deboli. Da un punto di vista globale, l'economia segue una spirale che rende le nazioni ricche sempre più ricche e le nazioni povere sempre più povere, accentuando la "forbice" tra paesi perdenti e paesi vincitori.¹¹

⁷ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 47-48.

⁸ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 140.

⁹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 179.

¹⁰ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 133.

¹¹ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 37.

Questa “globalizzazione della povertà” (M. Chossudovsky) raggiunta alla fine del XX secolo, non ha precedenti nella storia: è una forma di povertà che non è conseguenza diretta della scarsità di risorse del pianeta, deriva da politiche economiche finalizzate a tenere alta la disoccupazione e a minimizzare il costo del lavoro in tutto il mondo. Soprattutto le politiche di bilancio, imposte dagli organismi economici internazionali ai paesi poveri e in via di sviluppo, riducendo la capacità di consumo, hanno ostacolato l’espansione del capitale e ottenuto risultati disfunzionali, accrescendo l’indebitamento ed i suoi effetti speculativi.

Sembra giustificata la provocatoria affermazione di J. Seabrook per cui la povertà non può essere curata perché non è un sintomo della “malattia del capitalismo” ma la prova della sua tempra. Il dislivello mondiale costituisce una sfida per l’autocomprensione normativa di una cultura democratica che non può accettare come un dato di fatto irremovibile i livelli di povertà, ingiustizia e mortalità.¹² In mancanza di un forte potenziale di intimidazione, a parte la minaccia delle ondate migratorie, i cosiddetti “dannati della terra” possono affidarsi solo su una “moralizzazione della politica” delle potenze che controllano l’agenda dei temi globali, e sul diffondersi nell’opinione pubblica della percezione degli interessi generali: «questo modello di impotenza favorisce la latenza dei problemi la cui pressione si accumula nel lungo periodo, e anche il rinvio della soluzione dei problemi a quando potrà essere ormai troppo tardi. Questi problemi possono essere acuitizzati solo attraverso una moralizzazione dei temi, attraverso una generalizzazione degli interessi, portata avanti in forma più o meno discorsiva in sfere pubbliche, non legate al potere, che si richiamano a culture politiche liberali. [...] La percezione dell’intreccio di interessi propri con gli interessi degli altri è utile. Il punto di vista morale o etico acuisce, inoltre, la vista per quei legami più ampi e allo stesso tempo più fragili e meno appariscenti che connettono il destino di ciascuno con quello di tutti gli altri, e che ancora ci congiungono con la persona più lontana».¹³

L’interdipendenza asimmetrica che caratterizza (all’interno di una società mondiale stratificata) i paesi sviluppati, i paesi di nuova industrializzazione e i paesi sottosviluppati, sembra, invece, confermare un sistema di interessi tra loro inconciliabili. L’Africa è l’esempio più visibile: abbandonata alla fame e alla sete, alle malattie, alle guerre civili e alle *lobbies* occidentali dell’industria e del commercio di materie prime, che, prive di controllo interno e internazionale, prosperano sul disastro del continente. Habermas non avanza delle concrete proposte operative di *global governance* per risolvere l’impasse in cui versano le politiche per la lotta alla povertà, alle malattie, etc. limitandosi a rilanciare l’idea di una “politica interna mondiale”, che riguadagni terreno sui mercati fa-

¹² J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 30.

¹³ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 199.

ciendo fronte ai problemi della diseguaglianza tra Nord e Sud del mondo, bilanciando i diversi interessi particolari nel quadro istituzionale delle Nazioni Unite.¹⁴

L'attuale livello di integrazione della società mondiale rende inefficaci le soluzioni che si collocano nel ristretto quadro territoriale di una politica statale esautorata dei mezzi adeguati per rispondere agli effetti di processi che oltrepassano i confini nazionali. Soltanto degli attori in grado di intervenire sul piano internazionale con quella forza che è indispensabile a istituire assetti, procedure e condizionamenti politici non più dilazionabili sul piano della politica interna mondiale delle Nazioni Unite, possono intervenire in controtendenza. Ma anche in questo campo le attuali azioni di politica interna mondiale, abbandonate alla regolazione esclusiva della Banca mondiale e del Fondo monetario, rimangono inefficaci nei confronti delle disuguaglianze crescenti del mercato globale.¹⁵

Le enormi difficoltà a concordare la cancellazione del debito contratto e le scarse risorse fino ad oggi stanziare per lo sviluppo dei paesi arretrati rivelano il difficile compimento di una volontà di progettazione dell'ordinamento economico mondiale, che introduca elementi di politica unitaria ed attenui gli effetti sociali indesiderati della globalizzazione: «a livello sovranazionale manca un coordinamento politico che possa guidare su binari accettabili (tutelando gli standard sociali) il commercio transnazionale regolato dai mercati. Certo, i 191 stati sovrani esistenti risultano legati tra loro, anche al di sotto delle Nazioni Unite, da una fitta rete di istituzioni. Circa 350 organizzazioni governative, fondate per la maggior parte dopo il 1960, svolgono funzioni economiche, sociali e di mantenimento della pace. Ma naturalmente non sono capaci di produrre una coordinazione positiva né di svolgere funzioni di regolamentazione in quei settori della politica economica, sociale e occupazionale che avrebbero rilevanti effetti redistributivi».¹⁶

¹⁴ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in Id., *PNK*, cit., p. 25.

¹⁵ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 140.

¹⁶ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in *PNK*, cit., p. 17.

Capitolo undicesimo

LE POLITICHE DI IMMIGRAZIONE

di Luca Corchia

Le migrazioni rappresentano un fenomeno estremamente rilevante la cui considerazione è fondamentale per interpretare la riproduzione materiale e simbolica delle società passate e presenti. Oggetto di indagine socio-demografica e autentica sfida politica, purtroppo, rientrano nell'orbita di interesse di Habermas solo occasionalmente, riguardo al problema delle quote d'ingresso negli stati europei e al modello di accoglienza moralmente più giusto tra il "coinvolgimento politico" o l'"assimilazione culturale". Per il resto, il tema rimane sullo sfondo.

1. I flussi migratori e le quote d'ingresso

I fenomeni migratori sono una costante nella storia e nella memoria del continente europeo fin da quando le migrazioni indoeuropee, arabe, turche tracciarono i confini e la fisionomia multiforme del "crogiolo" di individui, società e culture dell'odierna Europa. Dalla metà del XIX secolo le migrazioni ebbero un'accelerazione in seguito ai processi di industrializzazione e di urbanizzazione della popolazione contadina che trasformarono l'immagine di un ambiente naturale e sociale disegnato politicamente dal reticolato degli stati nazionali. La globalizzazione e il "richiamo dell'Occidente" alimenta oggi dei flussi di persone dal Sud e dall'Est del mondo che scorrono impercettibili per poi riemergere nei paesi di destinazione modificando lentamente la composizione delle comunità locali. Si tenga presente che l'emigrazione dalle regioni sottosviluppate o in via di sviluppo riguarda ogni anno almeno 70 milioni di persone, la metà della quali sono donne.¹ Inoltre, le politiche di cooperazione e aiuto dei paesi ricchi del mondo, peraltro ancora limitate, non producono a breve termine un calo ma un incremento nelle emigrazioni.² La rilevanza del problema della loro integrazione "all'ordine del giorno" nelle istituzioni comunitarie e nei governi nazionali si comprende anche per le proporzioni dei flussi migratori – un fenomeno che investe non solo gli stati del Nord Europa storicamente meglio attrezzati ad affrontarlo ma anche stati del Sud Europa che, rapidamente, sono passati da essere ancora nei primi anni '70 dei paesi a forte emigrazione a paesi di immigrazione.³

Troppo spesso ci dimentichiamo che gli individui non abbandonano la loro

¹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 101-102.

² J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in Id., *VaZ*, cit., p. 130.

³ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 96.

“patria d’origine” senza un’impellente necessità e che il fatto stesso della “fuga” già indica un bisogno d’aiuto.⁴ L’avvio di ogni discussione dovrebbe, quindi, procedere dalla domanda sulle “buone ragioni” che spingono a emigrare.

Tra le tante possibili, Habermas distingue tra la situazione di chi cerca protezione dalle persecuzioni politiche con il problema annesso del diritto di asilo e quella di coloro che “cercano fortuna”, o meglio una “vita degna di essere vissuta”. Non affronto qui la questione giuridico-politica del diritto di asilo ai “rifugiati” che egli ha esaminato all’interno del dibattito sui principi costituzionali dell’ex Germania Ovest⁵ e che oggi è al centro dell’agenda politica italiana, seppur per le sue sistematiche disapplicazioni. È utile ricordare soltanto che, secondo Habermas, il “diritto giuridico individuale all’asilo politico” si desume dalla “Convenzione di Ginevra”. In particolare, l’art. 33 – sui profughi – autorizza «a ricevere asilo chiunque fugga da un paese *in cui la sua vita o la sua libertà sono minacciate per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza a un determinato gruppo sociale, oppure a causa delle sue convinzioni politiche*. Alla luce di fatti recenti bisognerebbe allargare questa definizione, includendovi la tutela delle donne contro gli *stupri di massa*. È anche evidente che per profughi in fuga da una guerra civile c’è il diritto a ricevere asilo temporaneo».⁶

In ogni modo, anche in Europa, a partire dalla scoperta dell’America fino al termine dell’esperienza coloniale attraverso l’incremento demografico dell’800, la gran massa degli emigranti era costituita da persone che cercavano di sottrarsi alla miseria. La storia delle emigrazioni più che i profughi politici riguarda i profughi “in fuga alla povertà”. Habermas ricorda che dai primi del XIX secolo fino al cosiddetto *boom* economico della metà del XX secolo, circa 61 milioni di europei emigrarono verso tutto il mondo; in termini statistici, la percentuale di gran lunga più alta della storia documentata, arrivando a coprire l’ottanta per cento di tutti i movimenti intercontinentali di emigrazione.⁷ Per inciso, si calcola che tra il 1860 e il 1970 siano emigrati oltre 25 milioni di italiani. La consapevolezza di cosa significhi emigrare per cercare condizioni di vita migliori “fuori patria” o “all’interno” è radicata nella memoria collettiva delle popolazioni europee, così come gli “obblighi speciali” derivanti dalla storia della nostra colonizzazione e dallo “sradicamento” dalle culture regionali in seguito alla modernizzazione capitalistica. Ciononostante Habermas non crede che queste tracce – che di per sé non sono una “ragione sufficiente” a riconoscere ai migranti un “diritto all’integrazione” – siano così avvertite da motivare, almeno sul piano morale, l’opinione pubblica e i governi europei a una politica dell’immigrazione di tipo liberale. Una politica che apra le frontiere agli stranieri ma ne controlli l’ingresso nella misura delle capacità di accoglienza disponibili – anche se oggi il “desiderio di emigrare” è maggiore della disponibilità ad accogliere.

⁴ *Ivi*, p. 103.

⁵ *Ivi*, pp. 104-110.

⁶ *Ivi*, p. 105.

⁷ *Ivi*, pp. 102-103.

In materia di immigrazione, gli aspetti significativi che Habermas evidenzia riguardano le politiche di repressione dei singoli stati, l'avvio di politiche di integrazione che quasi mai riescono a influire sugli atteggiamenti di diffidenza e di ostilità dei cittadini e lo scontro di competenza tra istituzioni comunitarie e governi nazionali. Il contrasto tra l'Unione Europea e gli stati membri deriva dalla loro resistenza a trasferire le disposizioni sulle quote di ingresso alla Commissione. Finora vi è solo un accordo sull'istituzione di un'agenzia europea per il controllo delle frontiere che dovrebbe trattare con i paesi di origine e/o di transito dei migranti e che ha incaricato la Germania del controllo delle frontiere terrestri, l'Italia delle frontiere aeree e la Spagna e la Grecia di quelle marittime.

Riguardo alle quote d'ingresso, l'indirizzo prevalente nei paesi europei, con alcune significative eccezioni, è orientato a una rigida vigilanza che nel nostro caso della legge Bossi-Fini suscita numerosi dubbi di incostituzionalità. Habermas ricorda peraltro che anche il governo socialdemocratico tedesco del cancelliere Schroeder e del ministro dell'interno O. Schilly nel marzo 2002 aveva approvato una severa legge sulla restrizione e il controllo dell'immigrazione volta a ridurre complessivamente i permessi di soggiorno, a limitarne il numero in funzione delle esigenze mano a mano riscontrate sul mercato del lavoro e che prevede delle pratiche d'immediata espulsione per chi non ottiene il permesso.⁸

Le restrizioni all'apertura delle frontiere rappresentano un fattore di disuguaglianza tra le popolazioni mondiali che crea una "nuova causa" di esclusione fondata sulla libertà di movimento, permessa ad alcuni e negata ai molti. Tanto più nell'era della globalizzazione in cui la mobilità influisce molto più che in passato sulle opportunità di modificare il proprio *status* nella stratificazione sociale. Ma non vi è alcun dubbio che questa politica incontri il favore delle popolazioni europee e che l'atteggiamento dei tedeschi non si distingue da quello dei francesi o degli italiani. Sono piuttosto i governi che devono ricercare un compromesso tra l'interesse economico ad accogliere e il rigetto e la difesa identitaria di una parte dei cittadini, tentando di contenere il pericolo di uno "sciovinismo del benessere" e di una "diffusa xenofobia".⁹ Un'altra variante della preoccupazione identitaria è rappresentata da coloro che vedono nell'immigrazione il pericolo di contaminarsi con delle culture estranee al nostro faticoso tentativo di realizzare una società rispettosa dei diritti civili, politici, sociale e culturali.

Pur ammettendo che il tema è difficile, Habermas critica le "politiche di sbarramento" degli emigranti in fuga dalla povertà e ne denuncia la "mancanza di ogni rettitudine". Anzitutto, le reazioni di difesa – che si esprimono in *slogans* come "la barca è piena" – non solo indicano l'incapacità di percepire la "prospettiva degli altri", anche quella dei *boat people* che arrivano su "zattere pericolanti"¹⁰, ma "più pragmaticamente" esse non considerano che nello scenario della globalizzazione l'interdipendenza del "sistema-mondo" (I. Wallerstein) è

⁸ *Ivi*, p. 104.

⁹ *Ivi*, p. 96.

¹⁰ *Ivi*, p. 103.

tale che l'Europa rischia di trovarsi in "barricata". Di fronte ai flussi migratori non si può seriamente pensare di tener chiusi dei "confini permeabili".¹¹

Habermas avanza poi due argomenti a favore di politiche immigratorie più aperte. Vi sono, in primo luogo, le evidenti ragioni demografiche ed economico-sociali in relazione agli indici di decremento e di invecchiamento della popolazione europea e al mercato del lavoro; si pensi ai lavori usuranti e faticosi o ai servizi privati di assistenza. Nelle società del benessere "a crescita zero" le possibilità di accoglienza non sono ancora esaurite.¹² Anche se una politica d'ingresso "fondata moralmente in modo liberale" non dovrebbe limitare la misura delle quote d'ingresso degli stranieri solo in ragione dei bisogni lavorativi. Riguardo alla società rispettosa dei diritti civili, politici, sociale e culturali si deve rilevare che di fronte alla difesa militare delle frontiere e alle condizioni di emarginazione in cui sono relegati gli immigrati – come se fossero una specie a parte, a nostro servizio o da compatire, ma comunque antropologicamente diversa – l'immagine dei popoli europei che regolano la convivenza secondo eguaglianza, libertà e fraternità si dissolve.¹³ Proprio le discriminazioni a cui sono soggetti gli extracomunitari, in particolare, se poveri, donne, di colore, non occidentali e ancor più se clandestini, secondo Habermas, deve aprire la discussione sull'autenticità del nostro stato di diritto e sul grado solidaristico di comunità politiche che tollerano un "regime a diritti differenziati". Lo studioso tedesco evidenzia, soprattutto, la situazione di disagio dovuta alla mancanza di diritti sociali degli immigrati assunti "in nero" o con contratti svantaggiosi e fuori dal circuito assistenziale. A livello europeo, occorrerebbe per contro definire le linee di un'adeguata politica di sostegno che affronti il problema delle condizioni di vita precarie.

Siamo di fronte all'«alternativa gravida di conseguenze di permettere il sorgere di una *sottoclasse* e di vivere durevolmente con una *minoranza della popolazione* ghettizzata e impotente – quindi di accettare il modello americano di una società del benessere scissa – oppure di proseguire, con nuove strategie, nello sviluppo dello *stato sociale*». ¹⁴ Il modo in cui in cui gli stati europei stanno determinando le politiche di immigrazione mette in crisi la nostra autocomprensione etica costituzionalmente fondata.¹⁵ Il pericolo maggiore per il nostro futuro proviene "dall'interno" nella misura in cui lo sfondo culturale solidaristico e le istituzioni democratico-liberali sono aggrediti dal "cinismo normativo" dei tribunali, della polizia, delle autorità statali e della popolazione. A parte le valutazioni economico-sociali, la minaccia di una "militarizzazione della nostra mentalità" rappresenta, secondo Habermas, un motivo sufficiente per consigliare ai governi l'alternativa "ovvia ma certo difficile" di una politica di maggiore apertura.¹⁶

¹¹ J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in Id., *VaZ*, cit., p. 130.

¹² J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando al "secolo breve"*, in Id., *PDK*, cit., p. 6.

¹³ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 84.

¹⁴ J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in Id., *VaZ*, cit., pp. 130-131.

¹⁵ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 97.

¹⁶ J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in Id., *VaZ*, cit., p. 130.

2. Inclusione: coinvolgere o assimilare?

Un problema cruciale è dato dal riconoscimento della cittadinanza ai residenti. A tale riguardo, si può sollevare la domanda: «a quali condizioni uno stato può *legittimamente rifiutare la cittadinanza* a chi avanza *pretese di naturalizzazione?*».¹⁷

Nelle discussioni pubbliche si avverte un nesso stretto tra l'interrogativo appena proposto e il timore che l'afflusso degli stranieri modifichi la composizione demografica e la maniera di vivere delle "nostre" comunità. La preoccupazione deriva da una constatazione sociologicamente elementare: la riproduzione delle comunità sociali avviene attraverso le reti di appartenenze di persone che convivono su di un determinato spazio territoriale e in un certo tempo storico.¹⁸ Habermas ammette che «con i loro *processi di socializzazione*, gli individui che in un dato momento storico compongono la *nazione* incarnano [*verkörpern*] anche *forme-di-vita culturali* in cui hanno formato la loro *identità* [...] Questi individui – meglio: le *strutture della loro personalità* – rappresentano per così dire i punti nodali di una rete ascrivibile di tradizioni e di culture, cioè di contesti intersoggettivamente condivisi di vita e di esperienza. E questo contesto è anche l'orizzonte al cui interno, volenti o nolenti, i cittadini portano avanti i loro discorsi di *autochiarimento etico-politico*. Se si modifica *l'insieme demografico della cittadinanza*, si modifica anche questo orizzonte, tanto che le stesse questioni finiscono per implicare altri discorsi e conseguire altri risultati».¹⁹ Ma il «diritto di una collettività a conservare integra la sua forma di vita politico-culturale» deve trovare una conciliazione con il «desiderio di insediamento dei nuovi immigranti».

Habermas affronta, quindi, il problema di come indirizzare le politiche di accoglienza a partire dalla scelta se orientarle all'"assimilazione" culturale degli immigrati o al "coinvolgimento" politico. Dopo aver descritto le soluzioni adottate dal modello francese e da quello americano – in ragione delle differenti tradizioni culturali e storie politiche nel primo caso il "soggetto" della sovranità nazionale sarebbe il "popolo" mentre nel secondo sarebbe il "cittadino" – egli ravvisa che le scelte assunte dei paesi storicamente di immigrazione, come gli Stati Uniti, risultano assai "più istruttiva" per affrontare i problemi delle società multiculturali.²⁰ I risultati della politica di immigrazione attuata negli Stati Uniti inducono a favorire un tipo di "interpretazione debole della assimilazione", ovvero un'interpretazione che illumina l'aspettativa alla socializzazione politica: «Lo stato democratico di diritto, dovendo nettamente disgiungere i due *livelli d'integrazione*, può *legittimamente pretendere dagli immigranti solo una socializzazione politica di tipo a)*».²¹

¹⁷ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 98.

¹⁸ *Ivi*, p. 84.

¹⁹ *Ivi*, p. 85.

²⁰ J. Habermas, *Una costituzione per l'Europa? Commento a Dieter Grimm?*, in Id., *EdA*, cit., p. 171.

²¹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 99.

Se in una comunità devono poter convivere (e collaborare) differenti forme-di-vita espresse da diverse comunità sociali, allora la cultura della maggioranza deve sapersi staccare dalla tradizionale funzione di orientamento nella definizione dei valori culturali con una “politica da tutti condivisa”.²² Una visione *post*-convenzionale delle politiche di accoglienza che allarghi a tutti gli individui la legittima pretesa di vedersi riconosciuti i diritti culturali dovrebbe sostenere una “coesistenza su un piano di parità” tra le molteplici forme di vita subculturali.²³ Come già anticipato nell’analisi dei concetti di “patriottismo costituzionale” e di “solidarietà tra estranei”, secondo Habermas, il nesso solidaristico indispensabile all’integrazione di subculture che, pur sentendosi tra loro estranee si vogliono riconoscere e tollerare viene costruito costituzionalmente stabilendo delle procedure di confronto e di decisione accettabili dal punto di vista di tutti: «Assimilazione come approvazione dei principi costituzionali, all’interno dell’orizzonte interpretativo definito volta per volta dalla autocomprensione etico-politica dei cittadini e dalla cultura politica del paese. Il che significa una assimilazione alle modalità con cui la società accogliente istituzionalizza l’autonomia civica e pratica, ciò che Rawls definisce *l’uso pubblico della ragione*».²⁴

La politica comunitaria di immigrazione deve tenere sotto controllo “reazioni di angoscia e di difesa” e, al contempo, estendere la consapevolezza che non esiste alcuna alternativa agli orientamenti culturali che promuovono i valori universalistici. Questo sarebbe il senso culturale che riveste ancora una politica universalistica dei diritti: «Che cosa significa universalismo? Che la propria forma di esistenza è resa relativa davanti alle legittime pretese di altre forme di vita, che sono proprie dello straniero e dell’altro, con tutte le loro idiosincrasie, i loro tratti incomprensibili e gli stessi diritti; che non ci si deve irrigidire sulla pretesa che la propria identità sia modello per tutti, e che appunto per questo il *Diverso* non va emarginato, e che gli ambiti di tolleranza devono diventare sempre più ampi di quanto oggi lo siano – *universalismo morale significa tutto questo*».²⁵

In definitiva, Habermas critica la scelta di optare per il modello dell’assimilazione che impone come grado ulteriore d’accoglienza la disponibilità all’acculturazione, ossia non soltanto di adattarsi “esteriormente” ai principi costituzionali ma di adottare le mentalità e le abitudini della “cultura indigena”.

Ciò implicherebbe un’assimilazione che si spinge al livello dell’integrazione etico-culturale e che incide sulla “identità originaria” degli immigrati in maniera assai più profonda di quanto non richieda la sola socializzazione politica.

²² J. Habermas, *Una costituzione per l’Europa? Commento a Dieter Grimm?*, in Id., *EdA*, cit., p. 172.

²³ J. Habermas, *La guerra del Golfo: occasione per una nuova normalità tedesca?*, in Id., *VaZ*, cit., p. 18.

²⁴ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 98.

²⁵ J. Habermas, *Limiti del neostoricismo (Intervista con Jean Ferry)*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 153.

Capitolo dodicesimo

PROSPETTIVE SUI CONFLITTI DEL MONDO ODIERNO

di Massimo Ampola

1. I conflitti etnico-tribali postcoloniali

La dissoluzione del sistema del colonialismo europeo, divenuto militarmente ed economicamente insostenibile, aveva suscitato entusiasmi ma non ha determinato le condizioni di un ingresso pacifico dei nuovi stati nel consesso delle Nazioni Unite: «la fine dell'*apartheid* in Sudafrica nonché il ritorno di Hong Kong e Macao alla Cina pongono termine a un processo che ha eliminato, quanto meno, la dipendenza formale dei popoli coloniali e ha trasformato gli stati di nuova formazione – ancorché troppo spesso lacerati da guerre civili, conflitti culturali e faide tribali – in membri giuridicamente equiparati dell'Assemblea delle Nazioni Unite». ¹ In assenza di un'identità liberale l'autorità statale è stata riempita dalla nuda violenza di regimi repressivi: «allorché le *ex* colonie si trovarono affrancate per la rinuncia delle potenze coloniali, il problema principale consisteva nel fatto che i loro territori – formati com'è noto in maniere del tutto artificiali – acquistavano sovranità esterna senza ancora disporre di un potere statale effettivo. I nuovi governi, dopo il ritiro delle amministrazioni coloniali, non riuscirono che imperfettamente e lentamente ad affermare la loro sovranità verso l'interno. Né questo problema era risolvibile semplicemente con la statualità (*leggi: repressione*)». ²

La maggior parte dei nuovi stati ha ottenuto il riconoscimento della propria sovranità prima che, all'interno, l'amministrazione statale mettesse radici, come organizzazione legale e come cultura politica capace di superare quelle divisioni etnico-tribali, che si sono cronicizzate in guerre civili, che avrebbero potuto essere evitate dall'Onu, ³ cioè, prima che l'abuso terroristico del potere di stato perpetuasse dei crimini di massa. ⁴ Per contro, le istituzioni internazionali sono rimaste bloccate sia dall'ostilità di molti paesi membri responsabili di violazioni della Carta che dal disinteresse per i diritti umani da parte degli stati democratici, poco disposti a rinunciare ai loro interessi particolaristici o a destinare maggiori di risorse e legittimità alla giurisdizione delle Nazioni Unite. Anche la Commissione sui diritti umani (dopo che è stata completamente screditata dalla presidenza libica e dalla presenza, tra i 53 componenti, di stati illiberali come lo Zimbabwe, il Congo, il Sudan, etc.) fu fortemente criticata dallo stesso segretario generale Kofi Annan per

¹ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il "secolo breve"*, in Id., *PNK*, cit., p.16.

² J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 165.

³ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 120.

⁴ J. Habermas, *Dalla "Machpolitik" verso una società cosmopolita*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 20.

l'incapacità di assumere posizioni chiare e decise contro le numerose violazioni dei diritti umani che si compiono in ogni parte del mondo, soprattutto in Africa, ma anche all'interno di potenze di primo piano come in Cecenia e nel Tibet.⁵

Ripercorrendo le difficoltà degli interventi umanitari, non sostenute dalla forza persuasiva di un'opinione pubblica indifferente ai fallimenti della storia post-coloniale, Habermas si domanda se *La costituzionalizzazione del diritto ha ancora una possibilità?* (2004): «l'Onu dispone di scarse risorse finanziarie. In occasione di molti interventi essa cozza contro le esitazioni di governi maldisposti a cooperare, che continuano a controllare da soli le risorse militari e dipendono da parte loro dal consenso delle loro opinioni pubbliche nazionali. L'intervento nelle contese civili della Somalia è fallito anche perché il governo americano ha ritirato le sue truppe in considerazione dell'atteggiamento negativo della popolazione degli Stati Uniti. Ancora peggiori di simili interventi falliti sono quelli mancati o ritardati, ad esempio nel Kurdistan iracheno, in Angola, nel Congo, in Nigeria, nello Sri Lanka e, per dirla tutta già in Afghanistan. A parte il fatto che membri con diritto di veto del Consiglio di sicurezza, come la Russia e la Cina, possono impedire qualunque intromissione nei loro affari interni, soprattutto il continente nero soffre per la percezione selettiva e la valutazione asimmetrica delle catastrofi umanitarie. Il comandante dei caschi blu dell'Onu di stanza in Ruanda avvertì già ai primi di gennaio del 1994 la sezione competente dell'Onu che era imminente uno sterminio di massa. [...] L'Onu esitò ad autorizzare un intervento militare al quale era tenuta in base alla Convenzione sul genocidio del 1948. La vergogna selettiva dei casi percepiti e trattati dal Consiglio di sicurezza tradisce la preminenza di cui gli interessi nazionali continuano pur sempre a godere rispetto alle obbligazioni globali della comunità internazionale».⁶

2. Il riemergere dei nazionalismi all'interno dell'Europa

La cornice di rischio globale non si esaurisce nel quadro postcolonialista. Negli ultimi decenni, infatti, la disgregazione dell'Unione sovietica ha interrotto un equilibrio governato militarmente, che nei paesi dell'est europeo e nei paesi balcanici aveva impedito il riapparire di conflitti nazionalistici su base etnica, linguistica o religiosa. In *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto* (1996) Habermas indica nel 1991 l'anno in cui, all'interno dell'Europa, è tornato lo scontro tra fazioni etnico-culturali e religiose non più ritenuto possibile e che, invece, nelle popolazioni serba, bosniaca, croata, slovena era rimasto latente: ogni volta che l'unità nazionale si riconosce sullo sfondo di un destino storico che accomuna collettività etnicamente e linguisticamente omogenee⁷, quasi sempre, in

⁵ J. Habermas, *Sulla guerra e la pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 99.

⁶ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 171.

⁷ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 75-76.

condizioni di instabilità politica le tensioni finiscono in bagni di sangue: «come dimostra la storia delle formazioni nazionali, lo stabilire nuovi confini serve soltanto a produrre nuove minoranze. Dunque il problema non scompare se non al prezzo moralmente e politicamente ingiustificabile della pulizia etnica».⁸ Le guerre balcaniche ci riportano indietro al vecchio modello dello stato nazionale (uno stato di popolo etnicamente o culturalmente omogeneo) i cui effetti abbiamo imparato a conoscere nella prima metà del '900 al prezzo insostenibile di due guerre mondiali e di pulizie etniche.⁹ Questa forma di nazionalismo, è vista come ricaduta al “livello pre-politico” degli attributi ascrivibili di una identità regressiva, una “coscienza del noi” che si fonda su una: «immaginaria parentela di sangue oppure su una identità culturale di persone che credono in una origine comune, si identificano reciprocamente come appartenenti alla stessa comunità e si definiscono in tal mondo rispetto all’ambiente circostante».¹⁰

3. Gli indipendentismi nelle società occidentali

Diversa, invece, la situazione di quelle minoranze nazionali come la basca o la catalana in Spagna, la vallona in Belgio, la francofona in Canada, la cattolica nell’Ulster, etc. all’interno di stati che garantiscono formalmente eguali diritti ai cittadini.¹¹ Il problema delle minoranze coinvolge le società occidentali quando una cultura maggioritaria politicamente dominante impone la propria forma di vita, negando l’eguaglianza fattuale alle minoranze, minando la loro identità collettiva e l’orientamento multiculturale necessario nelle democrazie contemporanee.

In questo senso Habermas riafferma che una cultura politica liberale deve alimentare una sfera pubblica e un libero associazionismo in grado di promuovere processi di autochiarimento, volti a estendere la tutela di pari diritti e la coesistenza per i diversi gruppi etnici e per le loro culture nel quadro democratico dei diritti soggettivi. Dal punto di vista normativo l’integrità delle identità sociali non può essere garantita se non sono tutelati quei contesti di vita, intersoggettivamente condivisi, in cui le persone si formano attraverso la socializzazione: «anche se considerati come persone giuridiche, i cittadini non sono mai individui astratti e avulsi dai propri vincoli originari di appartenenza. Nella misura in cui il diritto tocca questioni etico-politiche, esso altera l’integrità delle forme di vita in cui s’inseriscono condotte personali».¹² Quando le tensioni oltrepassano i livelli di guardia, le “minoranze nazionali” sono indotte a pretendere un loro stato o a chiedere di essere riconosciute come *distinctive society*. La soluzione di questi conflitti

⁸ *Ivi*, p. 85.

⁹ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in *Id.*, *NR. KPS VII*, cit., pp. 130-131.

¹⁰ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in *Id.*, *NR. KPS VII*, cit., p. 142.

¹¹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Id.*, *M*, cit., p. 76.

¹² J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in *Id.*, *EdA*, cit., p. 156.

identitari consiste, se ricorrono le condizioni, nel seguire la via del federalismo che preservi l'unità statale: se gli appartenenti a diversi gruppi etnici e mondi culturali sono territorialmente separabili tra loro, una soluzione di tipo federalistico, senza compromettere l'integrità dello Stato, garantisce l'autonomia culturale di una parte della nazione tramite il decentramento delle competenze amministrative; si modificano così gli insiemi demografici dei cittadini partecipanti alle decisioni politiche, ma non i principi democratici, che costituiscono l'energia coesiva capace di raccogliere intorno a una cultura politica tanto più astratta quanto più numerose sono le subculture da essa ricondotte a un denominatore comune.

Il quadro federalista, già ampiamente sperimentato, dovrebbe garantire che la nazione dei cittadini non vada in pezzi: «in generale la discriminazione può essere eliminata non attraverso l'indipendenza nazionale, ma solo attraverso una inclusione che sia sufficientemente sensibile allo sfondo culturale delle differenze individuali e di gruppo. Il problema delle minoranze interne può emergere in ogni società pluralistica e si acutizza nelle società multiculturali. Ma se queste società sono organizzate come stati democratici di diritto, sussistono pur sempre molte strade per raggiungere il difficile obiettivo di un'inclusione sensibile alle differenze. Si pensi, ad esempio, alla divisione federalistica dei poteri, al trasferimento o decentramento funzionalmente specifico di competenze statali. Ma ciò che soprattutto conta sarà assicurare autonomia culturale, diritti relativi a certi gruppi, programmi di equiparazione giuridica, nonché assetti [*Arrangements*] miranti a una tutela effettiva delle minoranze. Verranno così a modificarsi – in determinate aree territoriali o in determinate aree politiche – gli insiemi numerici dei cittadini partecipanti al processo democratico senza che si tocchino i principi di questo processo».¹³

Prescindendo, comunque, dagli esempi di federalismo (che sembrano, oggi, manifestare numerosi sintomi di crisi) Habermas sostiene che le rivendicazioni indipendentiste sono legittime solo se motivate dalla palese discriminazione di una parte minoritaria della popolazione, territorialmente circoscritta, che si vede negare quei diritti soggettivi costitutivi della democrazia: «non togliamo nulla alla tragicità e all'importanza di questi conflitti se li consideriamo delle conseguenze tardive di una formazione statuale-nazionale, che ha finito per produrre mutilazioni e rigetti. Dal punto di vista normativo, appellarsi a quell'ipotetico diritto all'autodeterminazione nazionale che provocò, con tante sciagure, anche il riassetto europeo del dopoguerra, non avrebbe in realtà alcun senso. Certo una secessione è spesso legittimata da ragioni storiche: pensiamo alle conquiste coloniali, oppure ai casi in cui le popolazioni indigene furono forzatamente assimilate a uno stato senza mai essere interpellate. Tuttavia, parlando in generale, le rivendicazioni all'indipendenza nazionale si legittimano solo a partire dalla repressione di minoranze cui i governi centrali neghino diritti eguali (in particolare l'equiparazione giuridica culturale)».¹⁴ Sinteticamente, il diritto alla secessione non si giustifica a partire dai nazionalismi etno-culturali, bensì solo se si afferma

¹³ *Ivi*, pp. 157-158.

¹⁴ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in *Id.*, *PNK*, cit., p. 33.

un'autodeterminazione democratica in un senso repubblicano. Questa interpretazione è stata recepita dalla *Carta* dell'Onu: «Il diritto all'autodeterminazione può immediatamente avere per oggetto soltanto l'imposizione di eguali diritti del cittadino. Abolire la discriminazione delle minoranze non equivale automaticamente a mettere in discussione anche le frontiere esistenti di un regime ingiusto. La pretesa di secessione si giustifica solo se il potere dello stato priva dei suoi diritti una parte di popolazione territorialmente concentrata. In questo caso la richiesta di inclusione può essere fatta passare per la via dell'indipendenza nazionale. [...] Vanno lette in questo senso anche le vigenti deliberazioni dell'Assemblea delle Nazioni unite che, in consonanza con la *Carta* dell'Onu, garantiscono sì a tutti i popoli un diritto all'autodeterminazione, ma non fissano però il concetto di popolo in un senso etnico. Un diritto alla secessione viene espressamente negato nei casi in cui si tratti di una pretesa alla separazione da quegli stati che agiscono in conformità ai principi di eguaglianza giuridica e del diritto all'autodeterminazione dei popoli, e che perciò detengono il potere di rappresentanza di tutto il popolo, senza discriminazioni di razza, fede o sesso».¹⁵ Per contro, le rivendicazioni separatiste quei movimenti che vorrebbero staccare la parte economicamente più ricca dal resto del paese, secondo Habermas, sono solo espressione di processi anti-solidaristici delle società del benessere che non trovano alcun fondamento normativo sul piano del diritto internazionale.¹⁶

4. Le politiche di sicurezza interna e la sfida del terrorismo globale

Habermas circoscrive concettualmente il nuovo “terrorismo globale” svolgendo alcune riflessioni sulla struttura organizzativa, sul fondamentalismo di ispirazione islamica e sul programma politico al Qaeda nel quadro del processo di disgregazione delle forme di vita tradizionali del mondo extra-occidentale. Al contempo, è viva la sua preoccupazione che la “guerra al terrorismo” inaugurata possa generare una “militarizzazione della vita quotidiana”, che intacchi la democrazia e lo stato di diritto oltre a sostenere un conflitto tra culture che, nelle società multiculturali, devono, invece, cercare dei reciproci riconoscimenti.

4.1. Programma politico e retrofondo religioso del terrorismo globale

Nell'intervista, rilasciata a E. Mendieta, *Sulla guerra e sulla pace* (2003) Habermas si interessa di distinguere la rete de terrore di al-Queda dal terrorismo delle organizzazioni politico-militari nazionalistiche, un problema non solo concettuale.

Nella confusione terminologica alcuni stati colgono l'occasione per reprimere

¹⁵ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in Id., *EdA*, cit., pp. 154-155.

¹⁶ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 48.

militarmente le legittime rivendicazioni di autodeterminazione politica, spesso riconosciute dalle Nazioni Unite, per cui lottano delle popolazioni oppresse: «nel terrorismo internazionale, dunque, operante in maniera diffusa in tutto il mondo, ampiamente decentrato e connesso soltanto debolmente, noi abbiamo di fronte un fenomeno nuovo, che non dobbiamo precipitosamente assimilare ad elementi conosciuti. Sharon e Putin possono sentirsi incoraggiati da Bush quando questi fa d'ogni erba un fascio. Come se al-Qaeda non fosse qualcosa di diverso dalla lotta partigiana, legata al territorio, dei movimenti terroristici di indipendenza o di resistenza (come nell'Irlanda del Nord, in Palestina, in Cecenia, etc.). Al-Qaeda è anche diversa dalle guerre terroristiche di bande e di etnie dei signori della guerra corrotti fra le macerie di una decolonizzazione fallita, e anche dalla criminalità governativa degli stati che fanno guerra ai loro popoli con pulizie etniche e genocidi, o di quelli, come il regime talebano, che sostengono il terrorismo mondiale». ¹⁷ Per contro, il terrorismo globale assume il profilo di un'organizzazione criminale anonima che rende difficile comprendere persino chi sia davvero il nemico (lo stesso Osama bin Laden «assume al massimo una funzione vicaria»).

Il raffronto dei nuovi terroristi con i partigiani chiarisce la loro originalità programmatico-organizzativa e l'indeterminatezza del rischio a cui sono soggette le nostre società, così fragili nella complessità di funzionamento, che può esser interrotto senza grande dispendio di mezzi con effetti devastanti: «anche i partigiani combattono spesso in piccole unità decentralizzate che decidono autonomamente. Anche nel caso dei partigiani manca una concentrazione di forze armate o un centro organizzativo che si offra come obiettivo naturale di un attacco. Ciononostante i partigiani combattono su un territorio conosciuto, con finalità dichiarate, per la conquista del potere. Questo li distingue dai terroristi sparsi in tutto il mondo, collegati con metodi da servizi segreti, di cui si può riconoscere tutt'al più la motivazione fondamentalista, ma che non perseguono un programma che vada oltre la distruzione e la produzione di insicurezza. Il terrorismo che noi per il momento associamo al nome di al Qaeda rende impossibile l'identificazione del nemico ed una valutazione realistica del rischio. È questa elusività che gli conferisce un nuovo profilo». ¹⁸ Se sul piano morale non ci sono giustificazioni per il terrorismo, quale che sia la motivazione, sul piano politico, è pur vero che molti terroristi, ascesi al potere con il rovesciamento dei regimi, divengono rappresentanti rispettabili del loro paese. Questo esito sembra estraneo ai fini del terrorismo globale: «questa metamorfosi politica riservata soltanto a quei terroristi che perseguono in modo realistico obiettivi politici comprensibili, vale a dire terroristi in grado di trarre, almeno retrospettivamente, una legittimazione per le loro azioni criminali basata sul superamento di una situazione palesemente ingiusta. Non riesco però a immaginarmi un contesto in cui oggi, il crimine mostruoso dell'11 settembre possa in qualche modo divenire un atto politico sensato e comprensibile». ¹⁹

¹⁷ J. Habermas, *Sulla guerra e la pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 87-88

¹⁸ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 33.

¹⁹ *Ivi*, pp. 38-39.

Va precisato che, discutendo le possibili conseguenze della prima guerra del Golfo (1991), Habermas aveva già prefigurato che, all'ombra di una storia coloniale non ancora del tutto trascorsa, l'intervento alleato, ma soprattutto lo stanziamento ormai permanente delle truppe americane sul suolo sacro dell'Arabia Saudita, era stato percepito dalle masse ispirate religiosamente come una profanazione e una colonizzazione da parte dell'Occidente cristiano.²⁰ Senza trascurare il riferimento a Israele, considerato ancora come occupante.²¹

Dalla ricostruzione delle storie-di-vita dei terroristi di al Qaeda emergono, infatti, motivazioni nazionaliste interne al mondo arabo: molti dei terroristi oggi impegnati nella guerra santa erano nazionalisti laici, delusi dal fallimento e dalla corruzione dei regimi.²² Ma il terrorismo degli integralisti è, soprattutto, la difesa dallo sradicamento di forme di vita tradizionali generato su scala mondiale dai processi di modernizzazione sociale. Contro questa disgregazione, i fondamentalisti della rete del terrore islamica, ma anche i regimi come l'Iran della rivoluzione komeinista, rifiutano la separazione occidentale della religione dallo stato cercando di ripristinare o creare *ex novo* ordinamenti teocratici, l'unica risorsa capace di arginare la colonizzazione del mondo degli stranieri infedeli. In questo *humus* conservatore fermenta il terrorismo di al Qaeda, il cui programma è l'avvio di una crociata contro il "Grande Satana" americano e i suoi alleati e la conquista del potere politico nel mondo musulmano per riaffermare la legge sacra della sciarā.²³

Nell'intervista a G. Borradori, Habermas aveva messo, inoltre, in rilievo la forza simbolica degli obiettivi colpiti, icona dell'immaginario collettivo della nazione americana: le torri gemelle come rappresentazione del potere economico, gli obiettivi mancati (Casa Bianca) o colpiti parzialmente (Pentagono) come rappresentazione del potere politico e militare.²⁴ Gli Stati Uniti sono il "Grande Satana" perché si presentano sotto l'"aspetto irresistibile e provocatoriamente banalizzante di una cultura consumistica basata su un materialismo livellatore". In secondo luogo, essi sono uno stato democratico secolarizzato, che distingue le credenze religiose interiori e le istituzioni pubbliche. Infine, gli Stati Uniti sono la potenza politico-militare mondiale che cagiona un affronto all'orgoglio arabo. Secondo Habermas, «il mondo occidentale nel suo complesso serve da capro espiatorio per le realistiche esperienze di perdita sofferte dalle popolazioni arabe, strappate alle loro tradizioni culturali nel corso di un processo di modernizzazione accelerata».²⁵

Questo irrigidimento rende incapaci coloro che lottano la disgregazione del proprio mondo di "concepirsi in ragionevole disaccordo con altre visioni del mondo".²⁶ In altri termini, i fondamentalismi sono l'opposto del "consenso per

²⁰ J. Habermas, *La guerra del Golfo*, in Id., *VaZ*, cit., p. 12.

²¹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 76.

²² J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 36.

²³ J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., p. 99.

²⁴ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 32.

²⁵ *Ivi*, p. 37.

²⁶ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZU. KPS IX*, cit., p. 131.

intersezione,” che Habermas riprende da J. Rawls: «le visioni del mondo fondamentalistiche sono dogmatiche nel senso che sono incapaci di riflettere sul rapporto che le collega alle altre visioni del mondo. Non capiscono cioè di dover condividere con esse lo stesso universo di discorso e di non poter competere contro le loro pretese alternative di validità se non sulla base di ragioni. I fondamentalismi non ammettono nessuno spazio di *reasonable disagreement*».²⁷

Egli sostiene che, a dispetto dei modelli sociali e delle tradizioni culturali che i terroristi intendono salvaguardare, il fondamentalismo è un fenomeno prettamente della modernità, da cui attinge anche gli strumenti della propria lotta.²⁸

Il contributo dei paesi occidentali a sostenere pacificamente (con “armi di comunicazione di massa”) la riforma democratico-liberale e la laicizzazione della cultura politica araba è percepito nel mondo come nullo. Nell’intervista *Das Bild von einer verstummten* (2002) alla *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, in merito alla sua visita in Iran, Habermas ricorda le parole del Nobel egiziano Nagib Machfus: “L’Ovest è interessato alle nostre teste soltanto quando rotolano”.²⁹ Questa considerazione lascia trasparire l’amarezza presente in molta parte degli stati musulmani verso il mondo occidentale, in particolare nei confronti degli Usa.

In *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?* (2004) egli ritorna sul pericolo di un terrorismo che, attingendo le sue energie dal fondamentalismo religioso e che è tanto più difficile da combattere perché deterritorializzato, ottiene consenso crescente nel mondo arabo che in esso vede una rivalsa sulla superiorità militare ed economica del mondo occidentale: «il successo che dal loro punto di vista i terroristi hanno ottenuto a partire dall’11 settembre 2001 si spiega con molti fattori. Due di questi non dovremmo trascurare: la sproporzionata risonanza che il terrorismo trova in una società altamente complessa e conscia della propria vulnerabilità e la spropositata reazione di una potenza iperarmata, che mette in campo il potere tecnologico delle forze armate dello Stato contro reti non statali. Il calcolo dei terroristi mira a un successo direttamente proporzionale alle prevedibili conseguenze degli attentati in campo militare e in quello della politica estera, nel campo giuridico-politico interno e in quello psicologico». ³⁰ Soltanto agendo sulle ragioni che alimentano la sua diffusione si potrà scardinare la rete terroristica, sottraendole risorse e consenso, alimentata sulle miserie e sulle ingiustizie che la globalizzazione ha reso ancor più profonde; i terroristi strumentalizzano a fini politici questa disperazione ricercando fonti di legittimazione e di coesione interna nel fondamentalismo religioso: l’irrigidimento religioso diviene lo sfondo motivazionale e valoriale per un’azione di contrasto all’estensione mondiale dei processi di modernizzazione. I fondamentalismi sono da intendersi come “tentativo paradossale” di rendere

²⁷ J. Habermas, *Delucidazioni dell’etica del discorso*, in Id., *ED*, cit., p. 212.

²⁸ J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., p. 100.

²⁹ J. Habermas, *The Unrest is Growing*, in «*Iranscope News*», 18.6.2002.

³⁰ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 172.

immune al cambiamento il mondo della vita con mezzi restaurativi: una chiusura delle tradizioni culturali che, per così dire, “cadono vittima dell’entropia”.³¹

4.2. La militarizzazione della vita quotidiana: le campagne di legge e ordine

Habermas considera il rischio che, nelle società occidentali, si determini una “militarizzazione della vita quotidiana” che, in nome della sicurezza interna, minacci i diritti civili e la partecipazione dei cittadini alla formazione dell’opinione e della volontà pubblica. Già presente dalla fine degli anni ’70, con le legislazioni emergenziali e le campagne d’opinione del fronte giustizialista “legge e ordine”, il clima del dopo 11 settembre ha accentuato i poteri di controllo degli stati sui cittadini. Molti governi hanno approfittato della lotta al terrorismo islamico, non solo per reprimere dissensi preesistenti, ma anche per drammatizzare in maniera populistica e per ragioni elettorali, il crescente senso di insicurezza interna di fronte alla criminalità organizzata, al commercio di droga e, soprattutto, a migrazioni che le frontiere nazionali non riescono più a controllare.³²

A fronte di una globalizzazione che si impone senza frontiere, si prospetta il “ritorno del politico” in “vesti hobbesiane”, di uno stato della sicurezza globale nelle dimensioni di esercito, di servizi segreti e di polizia.³³ A queste tendenze si è sovrapposta, a partire dal settembre 2001, la nuova strategia di sicurezza e di lotta al terrorismo mondiale. Habermas definisce l’attacco dell’11 settembre come “sciagurato, orrido, perfido, mostruoso e veramente vile”; eppure, fin dai primi mesi, si era preoccupato, di mettere in guardia gli “amici americani” da rigurgiti patriottici che, nella lotta al terrorismo, avrebbero potuto condurli a scegliere mezzi inappropriati. Questi timori si sono concretizzati, verso l’esterno, in una strategia di difesa che, con l’opzione della guerra preventiva ha ottenuto, finora, dei risultati sproporzionati e inefficaci, e verso l’interno, in una strategia di sicurezza che rischia di militarizzare la vita quotidiana. Habermas ripensa la sua personale esperienza del clima in cui è avvenuta la svolta della politica statunitense, alla “depressione opprimente” che gravava su una città che può essere considerata la capitale del XX secolo, ricordando che, dopo l’attentato, anche a New York un intellettuale europeo “dubbioso” sulle scelte dell’amministrazione Bush, si sentiva più straniero rispetto al passato: «non è stato solo il patriottismo in certo modo caparbio, con lo sventolio di bandiere e il motto *united we stand* ad aver cambiato l’atmosfera, e nemmeno l’insolita esigenza di solidarietà, con la connessa ipersensibilità ad un presunto antiamericanismo. La generosità impressionante degli americani verso gli stranieri, la loro affascinante capacità di accoglierli a braccia aperte (come se, talora, volessero conquistarli), questa mentalità così grandiosamente a-

³¹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 92.

³² J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 42.

³³ J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., p. 100.

perta sembra aver ceduto a una sottile diffidenza. Avremmo forse dovuto schierarci senza riserve dalla loro parte, noi che in quel momento non c'eravamo? Perfino chi, come me, ha su questo punto una reputazione insospettabile tra gli amici americani, doveva andarci piano con le critiche. Dopo l'intervento in Afghanistan, era facile rendersi conto se ci si trovasse a discutere di politica solo tra europei (o anche con israeliani). D'altra parte devo dire che soltanto lì, sul posto, sentii per la prima volta tutto l'impatto dell'evento. [...] In breve, solo a New York ho incominciato a capire meglio il senso di fatalità che ancora riecheggia nella domanda. Anche nella sinistra è largamente diffusa l'impressione che stiamo assistendo a una svolta epocale. Non so se lo stesso governo sia stato colpito da paranoia o semplicemente non abbia voluto assumersi le sue responsabilità. In ogni caso sia gli annunci ripetuti e alquanto generici di nuovi attentati terroristici che gli appelli insensati a stare in guardia hanno ulteriormente fomentato la paura già diffusa e un senso di allarme indeterminato – proprio ciò che volevano i terroristi. A New York la gente sembrava preparata al peggio. Come fosse una mossa quasi naturale, si attribuivano gli attentati all'antrace (o anche la caduta dell'aereo su Queens) alle macchinazioni diaboliche di Osama bin Laden». ³⁴

Rimane il fatto che, qualsiasi sia il primo livello di riflessione nell'interpretare tali eventi, sia gli attentati terroristi che le risposte diplomatiche e militari devono essere esaminate nel quadro dei rischi generali che gravano sulla società mondiale.

Nell'intervista *Sulla guerra, la pace e il ruolo dell'Europa* (2003) Habermas rispondeva al parallelo che l'interlocutore indicava tra le "legislazioni eccezionali" di restrizione delle libertà adottate dagli stati europei (Italia, Germania, Spagna) alla fine degli anni '70 per fronteggiare l'emergenza terroristica (la cui esperienza avrebbe "vaccinato gli europei contro una resa delle libertà civili allo stato di polizia") e il recente *Patriot Act* deliberato dal Congresso degli U.S.A dopo l'11 settembre. Sebbene la specificità della minaccia del terrorismo globale non consenta di fare delle analogie con il terrorismo politico o con quello indipendentista, ancora presenti in alcuni stati europei, anche questi ultimi non sono immuni dal clima emergenziale e allarmistico che, negli Stati Uniti, ha determinato l'adozione di provvedimenti fortemente restrittivi dei diritti civili: «non so cosa sarebbe successo se le Torri Gemelle fossero crollate a Berlino o a Francoforte. Naturalmente, i pacchetti sicurezza confezionati anche da noi dopo l'11 settembre non hanno la stessa soffocante portata e l'estensione anticostituzionale delle terribili norme imposte in America, che il mio amico Ronald Dworkin ha inequivocabilmente analizzato e denunciato. [...] Forse negli Stati Uniti il comprensibilissimo shock dopo l'11 settembre fu effettivamente più forte di quanto sarebbe stato in una nazione europea abituata alla guerra – ma come dimostrarlo? Quel che è certo è che le ondate di patriottismo che tennero dietro allo shock avevano un carattere tipicamente americano. Ma la chiave delle limitazioni ai diritti fondamentali – la violazione della Convenzione di Ginevra a Guantanamo, l'istituzione del *Homeland Security*

³⁴ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., pp. 29-30.

Departement – io la cercherei altrove. La militarizzazione della vita all'interno e all'esterno, la politica bellicista, che si fa contagiare dai metodi dell'avversario, e che riporta sulla scena mondiale lo stato hobbesiano in un momento in cui la globalizzazione sembrava emarginare del tutto l'elemento politico, tutto ciò non sarebbe stato premiato con schiacciante maggioranze dal popolo americano, pur politicamente illuminato, se il governo non avesse sfruttato lo shock dell'11 settembre con l'oppressione, la spudorata propaganda e l'allarmismo mirato».³⁵

Nel saggio più recente *La costituzionalizzazione del diritto internazionale* (2004) viene ancora riconfermato il giudizio critico sulla politica di difesa e di sicurezza adottata dall'amministrazione statunitense, le cui scelte minaccerebbero di abrogare, di fatto, i principi universalistici del diritto internazionale e i fondamenti dello stato di diritto: «la discriminazione degli stati i cui governi offrono ricetto al nuovo terrorismo internazionale o lo appoggiano attivamente, non richiede l'erosione di un diritto di legittima difesa rigidamente definito né l'abrogazione di disposizioni fondamentali della Convenzione di Ginevra. E nemmeno l'efficace lotta al nuovo terrorismo all'interno richiederebbe una limitazione dei diritti fondamentali che si approssima alla loro liquidazione».³⁶

4.3. Le controversie sullo scontro di civiltà

Habermas non condivide le tesi di Huntington (*Lo scontro di civiltà*, 1993) secondo cui la politica mondiale starebbe riconfigurando il conflitto dai piani economici e politici a quelli culturali. Si consideri, inoltre, che di fronte all'esplosione antimodernista del fondamentalismo islamico contro il mondo occidentale c'è una autocritica che l'Occidente deve compiere assumendosi la responsabilità progettuale di un ordine socioeconomico mondiale, che corregga politicamente il processo di globalizzazione con meccanismi adeguati a realizzare una più giusta compensazione delle *chances* di vita: «nel corso di una revisione dell'immagine che abbiamo di noi stessi, l'Occidente dovrebbe capire cosa cambiare nella sua politica per essere percepito come una forza in grado di esercitare una funzione civilizzatrice. Se non si riesce ad addomesticare politicamente un capitalismo che non conosce più confini, non si riuscirà a superare la stratificazione disastrosa della società planetaria. Le disparità create dalla dinamica di un'economia mondiale nelle sue conseguenze più distruttive – penso alla rovina e alla miseria di intere regioni e continenti – dovrebbero essere per lo meno corrette da meccanismi compensatori. La cosiddetta lotta tra culture o scontro di civiltà è spesso solo il velo dietro il quale si nascondono i grandi interessi materiali dell'Occidente (per esempio il

³⁵ J. Habermas, *Sulla guerra e la pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 85-86.

³⁶ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 145.

controllo sui giacimenti di petrolio e la sicurezza dei rifornimenti di energia».³⁷

La sua convinzione di fondo è che nella guerra al terrorismo si esprime, anche, lo “scontro fatalmente silenzioso tra mondi che, al di là della muta violenza dei terroristi o dei missili, devono cercare linguaggi e interessi comuni”. Se le conseguenze di una globalizzazione che è vissuta come un fronte imperialista non sono arginate è probabile che si arrivi davvero allo scontro di civiltà; fin dai primi anni novanta, discutendo sulle possibili conseguenze della prima guerra del golfo, egli avvertiva che, chi è interessato ad evitare una guerra tra le culture, deve avere presente la dialettica incompiuta della secolarizzazione in Occidente, in cui permangono ancora “confessioni ortodosse irrigidite”, e deve ripensare meglio alla responsabilità storica del colonialismo occidentale: «alle spalle del mondo arabo sta una delle culture più antiche; con l’Islam esso può richiamarsi ad una tradizione religiosa di valore pari a quella del cristianesimo. Sui sottili problemi della comprensione interculturale tra religioni e popoli l’Ovest ha molto da imparare».³⁸

Per tale reciproco rispetto è opportuna una “difesa autocritica” delle conquiste della modernità occidentale, che manifesti al contempo “disposizione ad apprendere”. Nei confronti delle ottusità fondamentalistiche straniere e nostrane noi possiamo «chiarire che la legittima critica dell’Occidente mutua i suoi criteri di giudizio dai discorsi di un’autocritica dell’Occidente vecchia di duecento anni».³⁹ Pur contando su questa tradizione è forte la preoccupazione per i toni veterotestamentari, per un “linguaggio della vendetta che fa risuonare nel profondo di una società secolarizzata corde religiose da scontro di civiltà”. Fortunatamente, però, i cittadini americani hanno sì riempito le chiese, le sinagoghe e le moschee (come i luoghi in cui si raccolgono nello spirito della religione civile) ma questa “comunità del lutto”, malgrado l’acceso patriottismo, è riuscita a evitare di assumere un «atteggiamento di simmetrica opposizione di odio ad odio».⁴⁰

Infine, per evitare una “guerra tra le culture” è necessaria una coscienza della dialettica incompiuta del processo di secolarizzazione nel nostro stesso Occidente, cioè delle ortodossie irrigidite ebraiche e cristiane presenti a casa nostra: «solo dopo aver chiarito il significato della secolarizzazione nelle nostre stesse società, noi riusciremo ad affrontare abilmente i rischi di una secolarizzazione che in altri paesi sta deragliando. Con questo intento riprendo il vecchio tema *Fede e sapere*».⁴¹ Un tema, quest’ultimo, ancora aperto e che incrocia in modo significativo ogni forma di ricostruzione della coscienza soggettiva.

³⁷ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 42.

³⁸ J. Habermas, *La guerra del Golfo*, in Id., *VaZ*, cit., pp. 18-19.

³⁹ J. Habermas, *Un’intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 104.

⁴⁰ J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., p. 99.

⁴¹ *Ivi*, p. 101.

Capitolo tredicesimo

TENSIONI TRA SECOLARISMO E CONFESIONI RELIGIOSE IN OCCIDENTE

di Massimo Ampola

Le recenti discussioni a tema religioso che vedono coinvolto Habermas non devono far dimenticare che (anche in assenza di un vero e proprio confronto con la teologia) nella sua formazione è pur presente l'orizzonte religioso appreso dalla riflessione di Benjamin, di Horkheimer nei *Taccuini* e ne *La nostalgia del totalmente altro* e dell'ultimo Adorno, e quindi, ne *L'idealismo tedesco dei filosofi ebrei* (1963) avvicinandosi anche alle correnti progressiste del Cristianesimo. Ma occorre considerare l'interesse di E. Arens, curatore dei *Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo* (1989) e capofila di un notevole dibattito sui risvolti teologici dell'opera filosofica e sociologica dello studioso tedesco. Altri teologi ritengono, invece, che Habermas non colga la proporzione del cambiamento che la religione, in particolare la religione cristiana, ha conosciuto nell'età moderna (F. Schlüssler-Fiorenza).

In *Excursus: trascendenza dall'interno e trascendenza nel mondo* (1988) nato dalla conferenza tenuta alla *Divinity School* dell'Università di Chicago, egli dichiara il motivo per cui non ha replicato subito alle obiezioni avanzate da parte dei teologi alle sue riflessioni sull'esperienza del sacro: «non sono molto pratico della discussione teologica e mi muovo malvolentieri su di un terreno non sufficientemente conosciuto. D'altro canto i teologi mi hanno incluso da decenni nella loro discussione, tanto nella Repubblica Federale quanto negli Stati Uniti. Essi hanno fatto riferimento in generale alla tradizione della Teoria critica e hanno reagito anche ai miei scritti. In questa situazione il silenzio sarebbe un falso modo di comunicare. Chi tace se gli viene rivolta la parola, si ricopre di un'aura di importanza indeterminata e impone il silenzio. M. Heidegger un esempio tra tanti. Per questo carattere autoritario, J.P. Sartre ha giustamente chiamato reazionario il silenzio».¹

Habermas si pone nel ruolo di sociologo che, nella teoria dell'evoluzione sociale interpreta dal punto di vista ricostruttivo la struttura logica, i concetti-chiave delle immagini religiose del mondo, e, dal punto di vista empirico, la funzione di critica o di legittimazione culturale dello *status quo*. La sua analisi si sofferma, innanzitutto, sul sistema di orientamenti introdotto dalle dottrine religiose pre-moderne, un sistema che dischiude alle strutture della coscienza una visione dualista del regno mondano e del regno extra-mondano: muovendo dal mistero dell'origine ridefinisce i contenuti semantici e le categorie formali delle immagini del mondo intorno al centro unificante dell'"Essere Creatore" (l'ordine della creazione) mentre, dal problema della teodicea, reinterpreta la

¹ J. Habermas, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. p. 133.

storia come “storia della salvezza”. Attraverso la comparazione (sia pur sintetica) tra la tradizione cristiana e quelle delle religioni orientali egli dichiara un superiore grado di “razionalità formale” delle immagini religiose rispetto alle visioni mitologiche e contestualizza storicamente la loro genesi, ricostruendo il processo di razionalizzazione cognitiva ed etica dei contenuti di fede e delle pratiche di culto fino agli inizi delle società moderne, definendo, dunque, il ruolo della religione nella formazione delle istituzioni politiche ed economiche (ma trascurando i mutamenti maturati all’interno del Cristianesimo fino ad oggi).

Metodologicamente, è opportuno separare le analisi sulla religione che egli ha svolto nella ricerca sulla teoria dell’evoluzione sociale dalle riflessioni sull’importanza dell’esperienza religiosa nella sua vita privata, o sul ruolo odierno delle Chiese nella formazione dell’opinione e della volontà pubblica, riguardo a temi di stretta attualità quali le sperimentazioni genetiche, o sulle “pretese inaudite della filosofia” (ma non dell’arte) di concorrere con la religione nel rinnovare le promesse di redenzione che la secolarizzazione consuma, rinnovando quel rapporto con l’extra-quotidiano sul quale matura la promessa della grazia dalle contingenze della vita umana. Assumendo, dunque, come criterio di riferimento le tensioni tra secolarismo e confessioni religiose, nelle società occidentali contemporanee, si possono individuare quattro nuclei tematici: a) fino ai primi anni ’70 Habermas riteneva, pur senza analisi specificatamente orientate, che la decadenza della religiosità nelle società secolari fosse quasi compiuta, essendo sufficiente all’integrazione sociale una morale postconvenzionale di tipo discorsivo. In questo sfondo si colloca l’ipotesi che il crescente ateismo delle masse avrebbe spinto la dottrina cristiana a rigenerarsi e, soprattutto, la Chiesa cattolica a ripensarsi come “chiesa policentrica”, nonostante l’emergenza di un “neo-paganesimo ellenico” che rielabora in forme subculturali e surrogatorie i contenuti utopici del messaggio di redenzione proposto dalle religioni universali monoteistiche; b) non aver volto la sua attenzione alle ricerche sociologiche sull’ampiezza e sulla distribuzione dell’atteggiamento definibile come secolarizzato o laico, lo ha costretto a modificare sensibilmente la sua valutazione nel corso del tempo, dovendo prendere atto che la secolarizzazione ha una diffusione più lenta del previsto, e che, comunque, non sembra scalzare dall’orizzonte culturale delle società occidentali i referenti mondani e extramondani dell’esperienza religiosa: le Chiese e Dio. La passata risolutezza nell’accertare il venire meno delle etiche religiose a favore di quelle laiche è stata, non solo, attenuata a partire dalla fine degli anni ’70, ma anche, parzialmente contraddetta dai tentativi delle cosiddette politiche culturali neoconservatrici volte ad ancorare i fermenti sociali della nuova complessità sociale ai valori tradizionalistici; c) di fronte alle tensioni tra società secolare e nuovi fondamentalismi (interni ed esterni alle società occidentali) Habermas riconsidera un concetto di “tolleranza religiosa” adeguato a generare, nelle società multiculturali, atteggiamenti di reciproca accettazione tra le confessioni religiose (senza neutralizzare le loro “pretese di verità”) e a ridefinire una “politica secolare non laicista”,

che salvaguardi la “neutralità religiosa” dello stato e i principi costituzionali, riconoscendo, però, il diritto culturale alle professioni di fede; d) egli sottolinea, infine, che la società secolare dovrebbe accogliere non solo l’opera solidaristica delle chiese a favore dei più bisognosi, ma anche i motivi di riflessione che, pur nascendo da premesse teologiche, sollevano seri problemi morali: in questa opera di “traduzione secolare di motivi religiosi” risiede una nuova occasione di dialogo tra i credenti e la società secolare sui temi etici che riguardano la vita umana.

1. Secolarizzazione, policentrismo confessionale e neopaganesimo

In *Fede e sapere* (2001) è ricordato che il termine “secolarizzazione” indicava, inizialmente, il trasferimento obbligatorio dei beni della Chiesa al potere dello stato. Nel linguaggio sociologico per secolarizzazione intendiamo, invece, il progressivo passaggio da immagini religiose del mondo a valori culturali, norme sociali e bisogni personali che si fondano su ragioni profane. In questo senso, la secolarizzazione è uno degli aspetti costitutivi nella genesi della cultura, della società e della soggettività dell’epoca moderna, strettamente intrecciato a un regime politico di tolleranza delle minoranze religiose in un mondo ancora prevalentemente cristiano. Questo processo di disincanto nei confronti della tradizionali immagini religiose del mondo è definito come riappropriazione da parte della ragione umana delle proprie facoltà critiche e come momento fondativo, in molti stati nazionali, dell’autorità politica di un potere secolare sottratto alla tutela delle chiese.

Habermas afferma che, nelle società occidentali, vi sono, oggi, due valutazioni opposte della secolarizzazione, l’una dello schieramento laicista che comprende il mondo a partire dal pensiero tecnico-scientifico, l’altra di quello clericale che riafferma i poteri frenanti della religione: «a seconda che si metta in primo piano l’addomesticamento riuscito dell’autorità ecclesiastica da parte del potere civile, oppure l’atto illegittimo della confisca. Secondo il primo modo di leggere gli eventi, mentalità e forme di vita religiose vengono sostituite da equivalenti razionali e comunque superiori. Secondo l’altra versione, le forme moderne di pensiero e di vita vengono screditate come se fossero beni illegittimamente frodati. Il modello del superamento induce ad un’interpretazione ottimismo-progressiva della modernità disincantata; il modello dell’usurpazione tende a sottolineare l’aspetto decadente di una modernità che non sa più dove riparare».²

Considerando la secolarizzazione come un “gioco a somma zero,” cioè una competizione per l’egemonia in cui gli schieramenti commettono il medesimo errore, dal momento che nelle pubbliche discussioni (se condotte senza l’imposizione violenta delle proprie convinzioni agli avversari e senza la coercizione morale verso i sostenitori) l’unico vincitore è: «un *common sense* democraticamente illuminato e capace di imporsi, nel brusio di voci levantesi dal *Kulturkampf*, quale

² J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., p. 101.

terzo partito tra scienza e religione. [...] questo lavoro di riflessione trova uno sviluppo in ogni nuovo conflitto che scoppia nei fori della sfera pubblica democratica. Non appena una questione rilevante dal punto di vista esistenziale arriva sull'agenda politica, i cittadini – sia i credenti sia i non credenti – si scaraventano gli uni contro gli altri con le loro convinzioni impregnate delle rispettive visioni del mondo. E mentre si logorano sulle stridenti dissonanze delle opinioni pubblicamente discusse, sperimentano il fatto scandaloso del pluralismo ideologico».³

La neutralità ideologica, con cui gli stati democratici di diritto regolano le tensioni di una società secolare caratterizzata dal pluralismo culturale, consiste nel tollerare un ragionevole dissenso sui valori ultimi, salvaguardando la solidarietà civile e politica, incarnata nella costituzione: «nello scontro tra le esigenze della scienza e quelle della fede, lo stato ideologicamente neutrale non pregiudica in alcun modo le decisioni politiche a vantaggio di una delle due parti. La ragione pluralizzata dei cittadini persegue una dinamica di secolarizzazione solo nella misura in cui, come suo risultato, ci spinge a prendere egualmente le distanze sia dalle tradizioni consolidate sia dai contenuti delle visioni del mondo. Tuttavia essa rimane disponibile ad imparare e a tenersi osmoticamente aperta, senza per questo sacrificare la propria autonomia, su tutti e due questi fronti».⁴ Nel quadro di un pluralismo tollerante, il senso comune valuta gli argomenti ragionevoli.

Negli ultimi decenni Habermas ha mostrato la tesi che, sociologicamente (almeno nel mondo occidentale) va prevista la persistenza delle comunità religiose entro un orizzonte più secolarizzato mentre nei primi anni '70 egli sottolineava i mutamenti radicali nelle idee, nei costumi e nelle esperienze di vita all'origine dei processi di riconoscimento di giovani e donne verso una società ancora intrisa dei valori tradizionalisti della famiglia, della nazione e della religione; una concezione, allora definita “ateismo militante”, espressa in *A che cosa serve la filosofia?* (1971) in cui osservava: «accade ora per la prima volta alla massa della popolazione di venire sconvolta negli strati fondamentali della sua tutela d'identità, di non poter prescindere da una coscienza quotidiana interamente secolarizzata, di non poter ricorrere a certezze istituzionalizzate o quanto meno profondamente interiorizzate».⁵ Il sopravanzare di forme di agire sociale eticamente orientate, ma laiche, cioè indipendenti dal sostegno dell'esperienza religiosa, aveva sollevato il problema del “destino della religione” nelle società contemporanee, un destino nel quale il “laicismo democratico” distanziava la religione dalla sfera politica.

Va rammentato che l'argomentazione di Habermas ha mantenuto come sfondo l'idea della sostituzione, nelle forme della solidarietà sociale, dell'etica religiosa con la morale del discorso. Alla concezione di Durkheim, (la religione conserva la funzione di garanzia dell'integrazione sociale) egli opponeva la tesi che la funzione integrativa della religione potrebbe diventare superflua in una società che sperimentasse delle procedure discorsive. L'elemento peculiare

³ *Ivi*, pp. 101-102.

⁴ *Ivi*, p. 101.

⁵ J. Habermas, *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in *Id.*, *PPP*, cit., p. 36.

delle moderne società occidentali consiste nel fatto che il potenziale di razionalità dell'agire comunicativo si estende a tutti i campi dell'esistenza umana, in primo luogo nelle sfere di valore culturali con l'elaborazione, di volta in volta specialistica di questioni cognitive, etiche, espressive, ma anche nelle forme di solidarietà sociale tra gruppi di individui, per così dire, "post-convenzionali". Il trapasso delle funzioni di riproduzione culturale, di integrazione sociale e di socializzazione, dall'ambito sacro della fede e del culto all'ambito profano dell'intesa discorsiva, potrebbe trasformare una comunità religiosa in una "nuova comunità comunicativa". Questa tensione si ritrova anche nella stessa analisi delle forme moderne dell'intendersi, nella quale egli afferma che l'etica religiosa della fraternità della tradizione ebraico-cristiana, sfocia, *in nuce*, in un'etica comunicativa sganciata dal fondamento proprio delle religioni di redenzione.

L'aspettativa del passaggio da etiche religiose a etiche laiche è stata, nel tempo, non solo contraddetta dal persistere delle confessioni religiose nelle società secolari, ma, piuttosto, ristrutturata rispetto al contenuto autentico dell'esperienza religiosa, che oltrepassa i confini di comprensione del sapere mondano, cioè il mantenimento delle energie utopiche, il cui esaurimento, per Habermas, indicherebbe non soltanto un pessimismo passeggero, bensì qualcosa di più profondo.⁶ Egli colloca questo "timore" nella riflessione sulla specificità del discorso teologico, anche se il riconoscimento dei punti di vista non deve far dimenticare, da un lato, le discontinuità all'interno delle concezioni e delle pratiche ecclesiali cattoliche, dall'altro, il proliferare di forme differenti di esperienza religiosa nelle società contemporanee. In primo luogo, il manifestarsi di tendenze secolari sarebbe all'origine dei tentativi di riforma post-iconoclastica e post-reazionaria all'interno del Cristianesimo, che sono culminati nelle aperture del Concilio Vaticano II (1963) alle attese mondane della società civile, nella teologia della liberazione e nella ripolitizzazione della tradizione biblica da parte di teologi come Pannenberg, Sölle, Metz, Kühn e Moltmann⁷. In tali riflessioni si trova: «un appianamento della dicotomia aldiquà/aldilà [*che*] non significa ateismo nel senso di una liquidazione radicale dell'idea di Dio (sebbene da questa massa di pensieri critici ben difficilmente si possa coerentemente salvare l'idea del Dio personale). L'idea di Dio è preservata nel concetto di un *logos* che determina la comunità dei credenti e con ciò il reale contesto di vita di una società che si emancipa; Dio diventa il nome di una struttura comunicativa che costringe gli uomini, pena la perdita della loro umanità a trascendere la loro natura empirica accidentale, incontrandosi gli uni con gli altri mediatamente, ossia tramite qualcosa di oggettivo, che con essi non si identifica».⁸ In tal senso, agli albori della modernità europea la razionalizzazione della religione e della Chiesa ha costituito la condizione di partenza per la nascita di una società secolarizzata

⁶ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 808.

⁷ Sul teologo tedesco, Luca Corchia ha recentemente pubblicato lo studio *I cinque cerchi diabolici. Sulla nuova teologia politica di Jürgen Moltmann*, Firenze, Edizioni Le Lettere, 2009.

⁸ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 134.

e una cultura pluralista, i quali hanno, a loro volta, costretto le forme della credenza religiosa e della pratica ecclesiastica a una ristrutturazione cognitiva.⁹

Questo riferimento ai mutamenti che segnano l'introduzione nella religione di taluni aspetti della "critica dell'illuminismo" possono addolcire la dura critica della Schlüssler-Fiorenza, di non aver riconosciuto le trasformazioni della teologia contemporanea: il distacco dalle immagini cosmologiche del mondo, il contenuto etico della fede religiosa, il distanziamento dal privilegiato rapporto con le autorità politiche con il ritorno al soggetto umano, il dialogo interreligioso sui principi comuni alla pluralità di forze di fede, etc. In tema di Chiesa Cattolica, pur non mancando tendenze contrarie all'apertura al multiculturalismo, per Habermas una rinnovata coscienza delle condizioni che rendono accessibile l'annuncio di fede spinge a confrontarsi con le altre religioni, con la massa dei non credenti, ma, soprattutto, con il pluralismo interno di una Chiesa policentrica, che prende coscienza delle restrizioni e del particolarismo delle sue radici occidentali.

Nel saggio *Israele o Atene? A chi appartiene la religione anamnestic* (1993) sulla prospettiva teologica di J.B. Metz, egli aveva indicato il punto di avvio dell'apertura alla modernità che alcune correnti cattoliche promuovono contro le posizioni difensive: «a partire dal Concilio Vaticano II la Chiesa si trova davanti a due problemi. All'interno deve aprirsi alle diverse culture in cui il Cattolicesimo ha oramai messo radici. All'esterno – nel suo rapporto con religioni extra-cristiane – deve impostare un dialogo non elusivo che vada al di là di una mera apologia difensiva. In entrambe le direzioni troviamo la stessa difficoltà: come può la Chiesa cristiana affermare la sua identità nella molteplicità culturale delle sue voci e come può la dottrina cristiana affermare, d'altro canto, il suo autentico impegno alla verità nel confronto discorsivo con visioni del mondo concorrenti?». ¹⁰ Le risposte si trovano nel principio di multiculturalità e nel principio di neutralità delle società contemporanee, anche perché le grandi religioni del Libro e, in nome loro, le chiese universali non detengono più il monopolio della salvezza umana.

Già nella conferenza *La nuova oscurità* (1985) Habermas affermava che, se la laicizzazione delle utopie di fine del XVIII secolo trasferì nella sfera mondana la speranza del paradiso, oggi, due secoli dopo, le aspettative utopiche stanno perdendo il loro carattere secolare e stanno assumendo nuove forme religiose,¹¹ come mostra, ad esempio, l'ascesa della cosiddetta subcultura *new age*, una nuova costellazione di interpretazioni religiose del mondo definibile come *neopaganesimo*: «alcuni indicatori segnalano, come reazione alla massiccia perdita di certezza religiosa nella salvezza, il profilarsi di un nuovo ellenismo, dunque il profilarsi di una ricaduta dietro il livello storico delle grandi religioni monoteistiche, di una regressione dietro l'identità che si era già formata nella comunica-

⁹ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZU. KPS IX*, cit., p. 130.

¹⁰ J. Habermas, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 156.

¹¹ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p. 18.

zione con un solo Dio. Molte piccole religioni subculturali e surrogatorie si formano nei gruppi e nelle sette marginali che si differenziano sul piano geografico, contenutistico e sociale. Si va dagli estremi della meditazione trascendentale all'ideologia radicale di piccoli gruppi azionistici che vogliono cambiare il mondo in senso teologico-politico, anarchico o sessuopolitico, passando attraverso le posizioni intermedie della nuova riattualità delle comuni, dei programmi di *training* pseudoscientifico, degli obiettivi (spesso solo apparentemente) pragmatici delle organizzazioni di autosoccorso». ¹² La secolarizzazione della società non sarebbe, dunque, contraddetta dal manifestarsi di nuove forme di religiosità, per quanto l'interpretazione avanzata sul loro significato culturale sia ambivalente: da un lato, esse esprimono la presenza di un forte bisogno di senso, che trova autonomi percorsi di realizzazione; d'altra parte, in taluni casi, si tratta di un regresso verso identità particolari che: «si insediano nel sistema spontaneo nella società mondiale come i pellerossa nelle riserve dell'America dei nostri giorni». ¹³

Nell'intervista a Mendieta, Habermas riconosce di non avere prestato particolare attenzione all'emergere delle nuove confessioni e pratiche di fede, su cui non esprime, comunque, un giudizio positivo, evitando di esprimersi sul ruolo della comunicazione di massa nel diffondere forme di religiosità non istituzionale e dai contorni vagamente esoterici: «i testi che come osservatore esterno io trovo esposti in libreria sotto l'etichetta esoterismo sembrano indicare sintomaticamente debolezza dell'io e regressione. Sono testi che esprimono un ritorno – per altro impossibile – a quella chiusura del pensiero mitico e magico che le Chiese avevano definitivamente superato sconfiggendo il paganesimo. Certo, la storia insegna anche che le sette possono talora essere innovative. E forse non tutto ciò che c'è sul mercato è paccottiglia californiana o neopaganesimo». ¹⁴ La diffidenza verso il “nuovo ellenismo” si inquadra nell'esperienza tedesca, ossia al timore che si riproduca una caduta in quel paganesimo dei “giovani conservatori”, che agli inizi del secolo scorso, criticando alla radice le forme sociali e culturali della moderna *Zivilisation* in nome del ritorno, ispirato da Hölderlin e Nietzsche, alle fonti arcaiche del pensiero presocratico, preparò il terreno alla mistica nazista degli “uomini futuri”. ¹⁵

2. *Revivals* religiosi nel mondo occidentale: il muro di Jefferson

La ripresa di movimenti che reinterpretano in modo fondamentalistico il contenuto di fede e le pratiche di culto, in opposizione alla società secolare, si è reso evidente con la fine dell'equilibrio Est/Ovest all'inizio degli anni '80, aprendo scenari che fanno supporre che il futuro politico possa appartenere allo

¹² J. Habermas, *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., pp. 30-31.

¹³ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 134.

¹⁴ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZU. KPS IX*, cit., p. 130.

¹⁵ *Ivi*, p. 139.

scontro tra potenze affermanti una supposta purezza originaria, nel senso etno-culturale di una stessa comunità religiosa, piuttosto che il diffondersi di una tollerante apertura e al reciproco riconoscimento tra diversi.¹⁶ Habermas valuta nefaste le conseguenze politiche che derivano dal fondare l'identità delle società d'oggi sugli *ethos* particolaristici richiamati da comunitarismi di ogni sorta.

Riferendosi agli Stati Uniti, accanto alla sfida lanciata dal terrorismo fondamentalista (certamente decisiva nel ridestare un orgoglio nazionale fondato sul modello di una "nuova nazione esemplare") vi sono, peraltro, anche gli effetti della globalizzazione, che incrina l'*american way of life*. La riproposizione di modelli identitari forti sembra il sintomo della crisi di un modello sociale che vede l'impovertimento e la precarizzazione della classe media, custode storica del sogno americano. A loro si presenta di nuovo la riscoperta dei *family values*, minacciati dai matrimoni omosessuali, dall'aborto, dall'eutanasia, dalla ricerca scientifica, tutti temi che ripropongono il nodo irrisolto delle relazioni tra associazioni religiose e governo. Allo stato, una volta sollevato dal peso di compiti e possessi impropri, compete fronteggiare il perdurare delle inevitabili crisi sociali recuperando il valore interclassista delle solide istituzioni: la famiglia, la parrocchia, le piccole e le grandi patrie, nelle quali si compiono i "normali" processi di maturazione della sana educazione bianca e protestante che il calderone del *melting pot* ha incrinato.

L'unione tra il liberismo economico e il conservatorismo religioso sembrano costituire la risposta con cui gli Stati Uniti di oggi intendono uscire fuori dalla crisi di identità apertasi dopo la guerra in Vietnam. Testimoniati dal fiorire delle cosiddette geremiadi (un genere letterario radicato nella letteratura moralistica statunitense, in cui si rinnova la fede deprecando la decadenza degli alti valori spirituali e civili alla base della società americana) dalla metà degli anni '70 si manifestano i sintomi del paradosso che Myers indica, di fame spirituale in un'epoca di abbondanza, di riscoperta delle radici del credo americano, miscuglio di valori tra libertà individuali, eguaglianza delle opportunità, valorizzazione dei meriti, ma anche, patriottismo e religione cristiana. Oggi si vuol abbattere il "muro di Jefferson", divisorio fra chiesa e stato con cui i costituenti avevano affermato il principio di neutralità delle amministrazioni statali verso le confessioni religiose.

Nutrito nella concezione laica della "Costituzione senza Dio", Habermas esprime una forte preoccupazione per questo processo e la recensione al manifesto patriottico di Rorty *Achieving our Country* (1999) è l'occasione per denunciare il *revival* tradizionalistico dei neoconservatori americani (e europei) e proporre l'antidoto del "patriottismo costituzionale" che nella tradizione di un pragmatismo da Peirce a Dewey¹⁷ fino a Rorty equipara l'amor patrio con la passione per lo sviluppo economico, la giustizia sociale e la democrazia e costituisce la spina dorsale intellettuale delle forze progressiste americane: «i neoconservatori hanno sempre puntato sulla nazione, sebbene quasi sempre per motivi di tipo funzionalistico.

¹⁶ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 141.

¹⁷ J. Habermas, *L'infiltrazione della critica della metafisica*, in Id., *PDM*, cit., p. 152.

Nella loro visione del mondo, una sana coscienza nazionale si aggiunge alla religione e alla famiglia come potenza tradizionale capace di compensare a basso prezzo le durezza sociali di una vivace *deregulation* economica. [...] Ma questi populistici di destra non trarranno nessun conforto dal manifesto di Rorty».¹⁸

Non ignorando il fermento della religione civile di matrice cristiana nella storia americana, egli contesta la commistione tra visioni religiose conservatrici e una politica patriottica che alimenta la convinzione che l'America si sia nata per volontà del Dio biblico e dal Dio biblico sia benedetta e protetta, solo se rimane fedele alla sua identità cristiana. Questo tema, vedremo, si incrocia col dibattito europeo sulle radici culturali dell'Unione. Ad Habermas non sembra che, pur in presenza dei rischi di estremizzazione, la storia secolare del mondo occidentale favorisca un atteggiamento religioso intransigente che, rifiutando il pluralismo ideologico delle società secolarizzate, cerchi di imporre le proprie dottrine religiose, convinzioni etiche, decaloghi comportamentali, tramite il controllo delle istituzioni politiche: «l'ortodossia diventa fondamentalista solo nel momento in cui i guardiani e i rappresentanti di quella che considerano la vera fede ignorano la situazione epistemica di una società pluralistica in cui convivono diverse concezioni del mondo, e insistono – persino con la forza – sul carattere universalmente vincolante della loro dottrina che, in quanto tale, si presta ad essere imposta a livello politico».¹⁹

3. Il problema della tolleranza religiosa, oggi: la doppia relativizzazione

Nella conferenza alla *Europa-Universität Viadrina* (Francoforte sull'Oder, 9.2002) – *La tolleranza religiosa. Il Pacemaker dei diritti culturali*²⁰ –, Habermas ha esposto un'interpretazione articolata del significato di “tolleranza religiosa”, a partire dalla storia che tale concetto ha maturato dalla prima modernità di fronte al sorgere del pluralismo delle visioni del mondo fino al problema della sua ridefinizione negli stati democratici. Nella storiografia e nella sociologia della religione si trovano numerose riflessioni sulla frammentazione dell'unità cattolica medioevale e la moltiplicazione delle confessioni religiose che, nella prima modernità europea, si risolse nel porre un limite invalicabile al potere politico verso la libertà di coscienza e di professione di fede dei credenti, e nell'iniziale separazione tra il potere temporale dello stato e il potere spirituale delle chiese. Adesso, la condizione minima affinché una società pluralista, come comunità politica, non sia smembrata dai conflitti delle opposte visioni religiose del mondo (cioè conflitti di “dottrine comprensive” secondo Rawls, che non solo affermano i propri contenuti di fede, ma ambiscono a riorganizzare le forme di vita a partire dai propri comandamenti) consiste nella tolleranza religiosa intesa,

¹⁸ J. Habermas, *Richard Rorty: Achieving our Country*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 115.

¹⁹ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 35.

²⁰ J. Habermas, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «*Micromega*», V, 2003, pp. 311-328.

da parte delle differenti confessioni, come mutua assunzione di prospettive e reciproco riconoscimento di rispetto, rendendo inoffensiva la riprovazione dei contenuti di fede e delle pratiche di culto, pur non abbandonando la pretesa del valore universale del proprio messaggio salvifico. Per altro verso, anche la cultura politica dovrebbe ridefinire quel laicismo che aveva portato lo stato secolare di diritto a escludere dalla sfera pubblica le espressioni delle differenti forme di religiosità.

Sul concetto di tolleranza religiosa, Habermas ne specifica uno culturale e uno giuridico: «la sfida consiste nel fatto che, per un verso, la reciproca riprovazione di convinzioni e pratiche è assolutamente comprensibile dal punto di vista delle buone ragioni, mentre, per altro verso, non esiste nessuna prospettiva ragionevole di risolvere il dissenso sul piano cognitivo. Si tratta, quindi, di sganciare dal piano sociale questo perdurante dissenso che contrappone tra loro credenti, eterodossi e miscredenti, affinché le loro interazioni possano continuare a svilupparsi senza disturbo come tra cittadini di una stessa comunità. A tal fine occorre tuttavia che sia accettata da tutti una base di ragioni imparziali le quali da un lato, non neutralizzino le buone ragioni della riprovazione, dall'altro lato però prevalgano (*übertrumpfen*) su di esse. Infine, per essere vincolante, la normativa giuridica chiede che si tracci un confine tra ciò che dev'essere tollerato e ciò che non può più esserlo. Abbiamo visto come l'imparzialità delle contrapposte ragioni di accettazione e di rigetto sia assicurata da un inclusorio procedimento di formazione deliberativa della volontà, il quale obbliga gli interessati al rispetto reciproco e alla mutua assunzione di prospettiva. A ciò corrisponde un imperativo di neutralità rivolto allo stato, imperativo che fornisce la base normativa per generalizzare i diritti religiosi in diritti culturali».²¹

È centrale il passaggio dalla “riprovazione” alla “accettazione” delle reciproche pretese di tolleranza, un presupposto che rende possibile un dialogo interreligioso che relativizzi i punti di vista delle visioni del mondo concorrenti ma che non neghi affatto i loro contenuti di fede, in un universo discorsivo limitato dal sapere profano delle scienze e del senso comune. La trasposizione sul piano politico del concetto di tolleranza, inoltre, tra le credenze culturali, le istituzioni sociali e le identità personali, richiede ai credenti e ai non credenti la condivisione di un comune spazio democratico in cui incontrarsi. Infine, va osservato che le lotte per il riconoscimento dei diritti culturali mettono a dura prova il laicismo intransigente dello stato liberale riproponendo la necessità di un multiculturalismo correttamente inteso, che tuteli la coesistenza e l'equiparazione giuridica delle diverse forme religiose, senza venir meno alla neutralità ideologica delle istituzioni salvaguardando i principi costituzionali che rendono pacifico il confronto.

Habermas espone il quadro d'insieme delle condizioni post-ideologiche che, nelle società occidentali contemporanee, ridefiniscono il complesso rapporto tra le confessioni religiose, le società secolari e le istituzioni statali, creando (se sono frenate le spinte fondamentaliste) una cultura politica tollerante e pluralista che

²¹ *Ivi*, pp. 316-317.

valorizza l'esistenza di dissonanze cognitive tra le molteplici visioni del mondo. Questo processo di secolarizzazione chiede alle religioni di riconoscere che la modernità non consente più di rappresentare per intero gli orizzonti cognitivi: «l'universalismo degli antichi imperi, dal cui centro la periferia sembrava svanire nell'infinito, offre uno sfondo prospettico consono alla pretesa esclusiva di validità delle religioni universali. Il problema è che, in condizioni di accelerata complessità, quali sono le condizioni imposte dalla modernità, non si può più avanzare acriticamente una pretesa di verità di questo tipo. In Europa, lo scisma confessionale e la secolarizzazione della società hanno costretto la fede religiosa a riflettere sulla propria posizione non esclusiva all'interno di un universo chiuso nei suoi confini dal sapere profano creato dalle scienze e condiviso con altre religioni. La sottintesa consapevolezza di una doppia relativizzazione della propria posizione non può ovviamente comportare la relativizzazione delle verità della propria fede. Questo processo riflessivo, grazie al quale la religione ha imparato a vedersi con gli occhi degli altri, ha avuto importanti implicazioni politiche. I credenti sono ora in grado di comprendere perché debbano rinunciare alla forza, e a maggior ragione alla forza istituzionalizzata dello stato. Solo questo progresso cognitivo ha reso possibile la tolleranza e la separazione della religione da un potere statale che si propone come neutrale nei confronti di concezioni del mondo potenzialmente diverse. [...] Questo atteggiamento genera dissonanze cognitive perché le condizioni complesse di vita delle società pluralistiche sono ormai compatibili solo con un tipo rigoroso di universalismo, che consiste nell'eguale rispetto per ciascuno, cattolico o protestante, musulmano o ebreo, indù o buddista, credente o agnostico».²²

3.1. Il discorso religioso: aperture e limiti

Nelle società moderne una chiesa universale policentrica rimane una delle diverse confessioni religiose che, in concorrenza tra loro, professano particolari concezioni del regno divino, della salvezza, della santità, ma anche della giustizia, della libertà, etc. Oltre al pluralismo interno, ogni annuncio di fede si confronta con la concorrenza di altre credenze religiose e con lo scetticismo del sapere profano, che riscuote un largo seguito nelle società secolari: «la dogmatica e la coscienza del credente devono mettere d'accordo il senso illocutivo del discorso religioso (la credenza in un certo assunto) con entrambi questi dati di fatto. Ogni confessione religiosa deve mettersi in rapporto con gli enunciati concorrenziali delle altre religioni non meno che con le pretese avanzate dalla scienza e da un senso comune secolarizzato e semiscientificizzato».²³ Attraverso la distinzione tra ragioni soggettive di riprovazione e meri pregiudizi, Habermas chiarisce la specificità della richiesta di tolleranza religiosa per ciò che si pensa

²² J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 36.

²³ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZU. KPS IX*, cit., p. 130.

o per ciò che si fa, rispetto alla domanda di non essere discriminati per ciò che si è, introducendo la considerazione che il problema della tolleranza comincia soltanto nel momento in cui ci siamo lasciati alle spalle la discriminazione: «solo dopo aver superato tutti i pregiudizi emergono – agli occhi dell’illuminato cristiano, musulmano ed ebreo – quelle differenze di fede che sono capaci di fornire buone ragioni per una riprovazione delle altrui convinzioni e pratiche. Per converso, una volta superati questi pregiudizi verso persone di colore, omosessuali e donne, non ci resterebbe più nessuna componente, nella persona altra e diversa a cui riferire una riprovazione giustificata e generalmente riconosciuta come legittima».²⁴

La tolleranza religiosa (tutt’altro che indifferenza) stenta ad affermarsi nella coscienza dei fedeli di confessioni antagoniste non solo perché vi sono ragioni soggettive che spingono un credente praticante a riprovare le dottrine e le pratiche religiose concorrenti alla propria. Non vi sono neppure ragionevoli prospettive che i fedeli possano risolvere un eventuale scontro tra religioni con argomenti, ossia tramite la composizione razionale, come accade, invece, nello scontro tra le teorie scientifiche e/o filosofiche. Rispetto all’atteggiamento critico va osservato come, in ogni conflitto tra religioni, si confrontino tradizioni di fede trasmesse nella veste dogmatica (di dottrina teologica) che prescrivono la salvaguardia di condotte di vita virtuose, e che, nel caso delle religioni di redenzione, coinvolgono la promessa di salvezza divina ed eterna. C’è, poi, il doppio onere richiesto ai credenti per soddisfare le inaudite pretese di tolleranza, facendo prevalere le ragioni dell’accettazione sulle ragioni di riprovazione, ragioni che sostengono un atteggiamento di apertura alle prospettive delle dottrine e delle comunità religiose antagoniste, che rigetti i tentativi di imposizione senza rinunciare alle proprie verità di fede: «per un verso, il tollerante deve realizzare il proprio *ethos* solo nei limiti di ciò che spetta a tutti in egual misura. Per altro verso, egli deve altresì rispettare entro questi limiti l’*ethos* degli altri. Non si tratta di accettare le condizioni che abbiamo riprovato o le pretese di validità concorrenti: le nostre pretese di verità e le nostre certezze restano integre. L’onere non nasce da una relativizzazione delle proprie convinzioni, ma da una limitazione della loro efficacia pratica. Ciò che la tolleranza pretende da noi è di subordinare la possibilità di praticare la condotta di vita prescritta dalla nostra religione, o l’*ethos* implicito alla nostra visione del mondo, alla condizione che chiunque goda degli stessi diritti».²⁵

Anche per la convivenza delle comunità religiose vale il processo interlocutorio di reciprocità che costituisce il presupposto di ogni riconoscimento tra estranei e che ci può insegnare a relativizzare i punti di vista e a vedersi, anche, con gli occhi degli altri. Tuttavia, in quanto le religioni sono portatrici di verità di fede non suscettibili di profonde revisioni, la riprovazione tra confessioni è ragionevolmente destinata a durare, anche se pacificamente, lungo quella strada del dialogo ecumenico intrapresa dal cristianesimo.

²⁴ J. Habermas, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «*Micromega*», cit., p. 318.

²⁵ *Ivi*, p. 322.

Proprio valutando i recenti tentativi di decentramento di prospettive interno al cristianesimo, Habermas precisa la tensione che coglie, oggi, le religioni universali, strette tra la consapevolezza critica della loro non esclusività e la necessità di non relativizzare gli specifici contenuti di fede: «solo oggi l'ecumenismo può perdere i suoi tratti paternalistici in quanto la Chiesa diventa una Chiesa mondiale policentrica (è il tema su cui lavora, tra gli altri, il mio amico Johann Baptist Metz). Soltanto oggi, l'universalismo della religione mondiale diventa universalistico in senso propriamente interculturale, solo oggi l'etica cristiana si allarga in un'etica mondiale davvero inclusoria (è il progetto che vede impegnato Hans Küng). Sennonché la sua domanda va al di là di questo. [...] Nelle società moderne le dottrine religiose devono inevitabilmente sopportare la concorrenza di altre potenze di fede e pretese universali: occorre sottolineare come il Cristianesimo non possa aspettarsi un riconoscimento universale delle sue concezioni eticamente impregnate di storia salvifica e di ordine creaturale nello stesso senso in cui può aspettarselo una teoria giuridica e morale impostata in termini procedurali, la quale pretendesse di fondare i diritti umani e i principi dello stato di diritto facendo appello a un concetto procedurale di giustizia. [...] nella disputa dialogica tra le visioni del mondo religiose o metafisiche manca una concezione comune del bene che serva da equivalente sostitutivo per questa base giuridico-morale comune. Tanto che questa disputa dev'essere condotta avanti dagli interessati con la consapevolezza riflessiva a) di muoversi in uno stesso universo di discorso, b) di rispettarsi come partecipanti che cooperano alla ricerca di una verità etico-esistenziale. Per questo fine c'è appunto bisogno di quella cultura del riconoscimento che trae i suoi principi dal mondo secolarizzato dell'universalismo morale e giusrazionale».²⁶

3.2. Le virtù secolari del riconoscimento

Habermas traduce l'invito di Metz, rivolto a tutti, credenti e non credenti, a valutare l'universalità dell'offerta salvifica del cristianesimo, nell'invito a ricercare nella politica della cittadinanza il terreno sul quale esercitare quella sensibilità per il diverso che infonde nuova linfa solidale al funzionamento delle istituzioni democratiche: solo se ciascuno rispetta nell'altro il concittadino, pur ritenendo falsa la sua fede o cattiva la sua condotta, si può affermare la virtù politica della tolleranza: «il concetto di tolleranza sarebbe troppo vago se lo si applicasse al solo atteggiamento indulgente di una sopportazione degli altri o degli estranei. Esso significa piuttosto la virtù politica dei cittadini (una virtù che il diritto non può loro imporre con la forza) nell'avere relazioni con altri cittadini coltivanti convinzioni disapprovate. Nell'altra persona noi dobbiamo continuare a rispettare il concittadino anche quando riteniamo falsa la sua fede e il suo pen-

²⁶ J. Habermas, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnesticca*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 157-158.

siero oppure riteniamo cattiva la sua condotta di vita». ²⁷ In questo senso è indispensabile che all'interno della visione religiosa del mondo sia recepita la differenziazione tra i ruoli di membro della comunità di fede e della comunità sociale, così da evitare continui i conflitti di lealtà: «affinché si possa parlare di armonizzazione reciproca tra socializzazione religiosa e socializzazione secolare, occorre che le corrispondenti norme e valori – anche nella prospettiva interna dei partecipanti – lungi dal limitarsi a differenziarsi estrinsecamente tra loro, si pongano in rapporto armonioso di mutua derivazione. Se vogliamo che la differenziazione tra le due appartenenze vada al di là di un mero *modus vivendi*, allora occorre che il cambiamento non si riduca a un adeguamento, cognitivamente irrilevante ed estrinseco, dell'*ethos* religioso a leggi imposte dalla società secolare». ²⁸

Va riconosciuto, tuttavia, che i disagi causati dalla tolleranza ai credenti e ai cittadini secolarizzati (i non credenti) sono distribuiti in maniera asimmetrica: «per la coscienza secolarizzata non è così difficile riconoscere che un *ethos* estraneo ha per l'altro la stessa autenticità e la stessa precedenza che il proprio riveste agli occhi propri. Sennonché, chi fa discendere la propria autocomprensione etica da verità di fede che reclamano validità universale non può trarre questa conseguenza. Per il credente, o per un viaggiatore con bagaglio metafisico ingombrante, esiste una priorità epistemica del buono sul giusto. In questa prospettiva, la validità dell'*ethos* dipende dalla verità della visione del mondo che forma il suo contesto. Le esclusive pretese di validità delle sottese visioni del mondo si attaccano così a diversi orientamenti e norme di vita concorrenti [...] Non appena la propria concezione di vita buona si orienta a idee religiose di salvezza o a concezione metafisiche del bene, nasce una prospettiva divina (una *view from nowhere*) nella quale gli altri modi di vita si presentano non solo come diversi, ma anche come sbagliati. Quando, lungi dall'essere questione di valutazione relativa, l'*ethos* estraneo diventa un problema di verità o non verità, allora la richiesta di nutrire lo stesso rispetto per ogni cittadino, a prescindere dalla sua comprensione etica e dalla sua condotta di vita, diventa una pretesa inaudita». ²⁹ Peraltro anche il non credente si trova di fronte a una difficile pretesa di tolleranza, accettando l'idea che coi credenti permanga uno spazio di perdurante dissenso e che nelle credenze e nei precetti delle *reasonable comprehensive doctrines* possano trovarsi, una volta tradotti, contenuti di fede ragionevoli: «l'idea di tolleranza implicita alle società liberali e pluraliste non si limita a pretendere dai credenti ch'essi, nel loro rapporto con credenti di altre fedi, abbiano l'intelligenza di mettere ragionevolmente in conto il perdurare del dissenso. La stessa intelligenza viene pretesa anche dai non credenti nel loro rapporto con i credenti. Per la coscienza secolare ciò significa l'obbligo di determinare in maniera autocritica il rapporto di fede e conoscenza. Infatti, chi giudica durevole il disaccordo tra sapere

²⁷ *Ivi*, p. 317.

²⁸ *Ivi*, p. 321.

²⁹ *Ivi*, pp. 321-322.

mondano razionale e tradizione religiosa potrà considerare ragionevole questa divergenza solo a patto che il sapere secolare sia disposto a concedere alle convinzioni religiose uno statuto epistemico non del tutto irrazionale». ³⁰ Vanno definiti, dunque, i limiti del laicismo militante alle prese con le libertà religiose.

3.3. Il secolarismo ed i problemi di riconoscimento delle libertà religiose

Dopo le ragioni di “riprovazione” e di “accettazione”, Habermas affronta il terzo aspetto della tolleranza che chiama in causa la concezione giuridica dello stato sulle libertà religiose: «nelle ragioni per cui dobbiamo rigettare un comportamento intollerante è possibile verificare se lo stato rispetta l'imperativo di neutralità e se la legislazione e giurisprudenza istituzionalizzano correttamente la tolleranza». ³¹

Egli introduce il tema del “riconoscimento dei diritti culturali” a partire dall'esame di noti casi di attualità (i crocifissi nelle istituzioni pubbliche bavaresi e l'*affaire* dei *foullards* in Francia); discussioni che hanno coinvolto l'opinione pubblica, richiamando a quella simultaneità del diacronico (o contemporaneità delle diverse epoche) con cui ci scontriamo nelle odierne società multiculturali. Da esse si comprende come la libertà religiosa metta a prova la neutralità dello stato come è stato assunto dalle visioni liberali. Lo stato secolare assicura il reciproco rispetto sia tra i membri delle diverse confessioni tra di loro che tra queste e i cittadini che non professano alcun credo; a questo scopo è suo compito creare le condizioni affinché nella sfera pubblica possa svilupparsi un pluralismo ideologico senza regole sostanzialmente pregiudizievoli: «la sostanza morale dei principi costituzionali è infatti garantita da procedure che traggono la loro forza legittimante dalla imparzialità e dalla considerazione eguale degli interessi. Questa forza legittimante viene meno quando concezioni ispirate a un'etica sostanziale si insinuano nell'esegesi e nella pratica delle prescrizioni formali. In tal caso, l'imperativo della neutralità può essere compromesso sia dal partito laico sia dal partito cattolico». ³²

Sono distinte due fattispecie che mettono a repentaglio la neutralità dello stato: per un verso, la minaccia proviene dalle minoranze religiose, spesso straniere, i cui costumi, forme di vita, credenze si scontrano con una concezione politica laicista; se tali comunità si chiudono a riccio nel tentativo di tutelare l'integrità delle loro tradizioni, lo stato secolare proibisce, nelle istituzioni pubbliche, le professioni dottrinali, le pratiche di culto e la manifestazione, anche simbolica, di contenuti religiosi, riconoscendo, invece, nella società civile, le libertà di associazione, di opinione, etc. Per altro verso, la minaccia deriva, quasi sempre, dall'egemonia della maggioranza della popolazione che, a partire dalla storia delle tradizioni, dei costumi e delle identità religiose, stabilisce che cosa

³⁰ *Ivi*, p. 322.

³¹ *Ivi*, p. 323.

³² *Ivi*, p. 324.

sia universalmente vincolante nella sfera pubblica, finendo per tendere alla realizzazione di uno stato confessionale ed a generare meccanismi esclusori. Nel primo caso, esemplificato dal divieto alle studentesse francesi di fede islamica di portare in una scuola pubblica il foulard, viene messa in questione la libertà positiva di religione, nel secondo caso, esemplificato dalla reazione del governo bavarese alla sentenza che vietava l'esposizione del Crocifisso in una scuola pubblica, solleva, invece, il riconoscimento della libertà negativa di religione: «nel primo caso, il preside di un liceo francese vieta a studentesse islamiche di portare il loro copricapo tradizionale. Nel secondo caso, il governo di un Lander tedesco non accetta la sentenza della Corte Costituzionale federale, dopo che questa aveva dato corso alla querela di genitori antroposofici contro il Crocifisso nell'aula della figlia. Là viene messa in questione la libertà positiva di religione, qui la libertà negativa. I contestatori cattolici della sentenza sul Crocifisso difendono il simbolo religioso della Croce quale espressione dei valori dell'Occidente, e, dunque, quale parte condivisa da tutti i cittadini. Questo è il caso classico di una ipergeneralizzazione di una pratica religiosa predominante sul piano religioso, che si riflette nell'ordinamento scolastico bavarese del 1983. In Francia, invece, si proibisce alle studentesse musulmane di indossare il *foulard* in base alla giustificazione laicista secondo cui la religione dovrebbe valere come una faccenda privata, ben separata dalla sfera pubblica. Questo è il caso di una concezione secolarista della Costituzione, concezione la quale dovrebbe porsi seriamente il problema se la tradizionale interpretazione repubblicana vigente in Francia non finisca per compromettere, per eccesso di rigidità, la doverosa neutralità dello stato di fronte alla legittima pretesa di autorappresentazione e pubblico riconoscimento avanzata da una minoranza religiosa».³³ Assunto lo stato di diritto, accordare la libertà positiva di religione alle confessioni riconosciute significa aprire la strada alle pretese delle minoranze religiose di non essere più discriminate e, anzi, incluse nella sfera dei diritti: «l'inclusione di minoranze religiose nella comunità politica risveglia e incrementa la sensibilità per le pretese di altri gruppi discriminati. Il riconoscimento del pluralismo religioso intanto può assumere questo ruolo esemplare in quanto fa prendere coscienza in maniera esemplare della pretesa delle minoranze a essere incluse [...] dal punto di vista della eguale inclusione di tutti i cittadini, la discriminazione religiosa rientra a pieno titolo nella categoria della discriminazione culturale, linguistica, etnica o razziale, sessuale o fisica».³⁴

Habermas non si pronuncia, peraltro, sull'opportunità del riconoscimento delle confessioni religiose sul piano legislativo e/o costituzionale, o se ritiene sufficiente il sistema dei diritti soggettivi degli ordinamenti liberali; anche se, nella disputa con Ch. Taylor, egli afferma di rifiutare interventi diretti da parte delle istituzioni pubbliche a tutela di particolari o generali religioni in ragione del riconoscimento politico di presunti diritti collettivi: «i diritti culturali oggi tematizzati sotto il se-

³³ *Ivi*, p. 324.

³⁴ *Ivi*, p. 325.

gno della politica del riconoscimento non possono essere aprioristicamente concepiti in termini di diritti collettivi. Si tratta piuttosto, secondo il modello della libertà religiosa, di diritti soggettivi che servono a tutelare un'inclusione completa. A tutti i cittadini, tali diritti garantiscono l'eguale accesso a contesti culturali, rapporti interpersonali e tradizioni, nella misura in cui questi contesti e rapporti risultino essenziali alla formazione e alla tutela dell'identità personale».³⁵

Habermas ravvisa, peraltro, che in Occidente, sia nella cultura politica che nella dottrina e nella pratica giurisprudenziali, la lotta per l'equiparazione delle comunità religiose fornisce argomenti all'idea allargata di cittadinanza multiculturale, che trova alimento nel senso civico del patriottismo costituzionale e nell'etica della solidarietà tra estranei: «un multiculturalismo bene inteso, infatti non è una strada a senso unico a partire dalla quale gruppi dotati di identità antagonistiche cercano di autoaffermarsi culturalmente. Una coesistenza giuridicamente equiparata non deve condurre alla segmentazione. Essa richiede l'integrazione dei cittadini – e il riconoscimento reciproco delle loro appartenenze subculturali – nel quadro di una cultura politica condivisa. I membri della società saranno autorizzati a sviluppare la loro specificità culturale solo a partire dal presupposto che si comprendano tutti, al di là dei limiti subculturali, quali concittadini di una stessa comunità politica. Diritti e autorizzazioni culturali trovano il loro limite negli stessi fondamenti normativi della Costituzione da cui traggono legittimità».³⁶

Le confessioni religiose, oggi, devono compiere una spinta alla riflessione che permetta ai fedeli di risolvere tre problemi della loro posizione all'interno di società pluralistiche: «la coscienza religiosa deve, in primo luogo, elaborare l'incontro cognitivamente dissonante con altre confessioni e altre religioni. Deve, in secondo, luogo, fare i conti con l'autorità delle scienze, che detengono il monopolio sociale del sapere. Infine, deve affidarsi a quelle premesse dello stato di diritto che si fondano su una morale profana. Se viene meno questa spinta alla riflessione, nelle società che sono state modernizzate in maniera sconsiderata i monoteismi finiscono per sviluppare un potenziale distruttivo».³⁷

La legittimazione profana delle istituzioni politiche, che assicurano la stessa libertà religiosa tramite la pacificazione del pluralismo delle visioni del mondo comporta, però, come rovescio della medaglia, una ripartizione diseguale dei benefici della secolarizzazione, che costringe Habermas a rivedere l'"ateismo militante" che preclude alle religioni lo spazio pubblico (come mostra il dibattito sulla bioetica): «per ora, infatti, lo stato liberale pretende soltanto da coloro che fra i suoi cittadini sono credenti di suddividere la propria identità, per così dire, in quote pubbliche e quote private. Sono loro che devono tradurre le proprie convinzioni religiose in un linguaggio secolare, prima che i loro argomenti abbiano la prospettiva di trovare l'approvazione delle maggioranze. È quanto fanno oggi i

³⁵ *Ivi*, p. 327.

³⁶ *Ivi*, p. 328.

³⁷ J. Habermas, *Fede e sapere*, in *Id.*, *ZMN*, cit., p. 102.

cattolici e i protestanti quando reclamano per l'ovulo fecondato al di fuori del corpo materno lo status di detentore di diritti fondamentali, nel tentativo (forse un pò precipitoso) di tradurre nel linguaggio secolare della Costituzione l'idea di una creatura umana fatta a immagine e somiglianza di Dio. La ricerca di ragioni miranti alla generale plausibilità potrà però evitare di condurre a una scorretta esclusione della religione dalla sfera pubblica (esito che priverebbe la società secolare d'importanti risorse nella fondazione del senso) solo se anche la componente secolare riuscirà a mantenersi sensibile alla forza di articolazione dei linguaggi religiosi. Il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è in ogni caso fluido». ³⁸ In sostanza, una società secolare non può relegare all'esterno il contributo che il linguaggio religioso può apportare, se tradotto, a una sfera pubblica polifonica e, dunque, non può escludere il dialogo con le religioni che, se rinunciano a imporre le proprie verità dogmatiche e se non si ritirano nella appagante promessa del regno ultramondano della giustizia divina, sono una risorsa civile.

4. Il contributo delle religioni alla vita civile

Il processo di razionalizzazione culturale determina, infatti, in ogni sfera del mondo vitale, l'impronta della razionalità comunicativa e tale sviluppo culturale richiede un dispendio maggiore di prestazioni comunicative, che non possono essere surrogate dai media sistemici: il linguaggio come mezzo di coordinamento può essere sostituito da valori strumentali generalizzati, come denaro e potere, solo in ambiti nei quali è richiesto funzionalmente un coordinamento delle azioni per la risoluzione problemi sistemici. ³⁹ Il problema, dunque, del "sovraccarico dell'infrastruttura comunicativa", può essere affrontato rivolgendosi a quelle forme di religiosità moderna che forniscono l'impulso a progetti sociali svincolati da logiche di mercato e a molte iniziative di partecipazione civica che promuovono la cultura della giustizia e della pace. Nell'intervista a Mendieta, Habermas arriva a dire che, di fronte alle sfide della costellazione postnazionale, non disponiamo di opzioni alternative e continuiamo ad alimentarci alla sorgente egualitaria dell'universalismo dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore. ⁴⁰

Già in *Motivi del pensiero post-metafisico* (1988) Habermas aveva concluso le considerazioni sulle relazioni tra filosofia e religioni dichiarandosi convinto che il discorso religioso custodisce ancora in maniera quasi esclusiva i contenuti esplosivi dell'esperienza dell'extraquotidiano. ⁴¹ Oggi egli afferma, anche, che le religioni contengono potenziali semantici irrinunciabili che non sono stati sfrut-

³⁸ *Ivi*, pp. 106-107.

³⁹ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in *Id.*, *TKH*, cit., p. 988.

⁴⁰ J. Habermas, *Dialogo su Dio e mondo*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 128-129.

⁴¹ J. Habermas, *Motivi del pensiero post-metafisico*, in *Id.*, *NMD*, cit., p. 55.

tati dalla filosofia, tramite una traduzione nel linguaggio secolare delle ragioni pubbliche presuntivamente capaci di persuadere chiunque, nella sfera intramondana delle questioni etiche che coinvolgono le scelte individuali e comunitarie: «io ho cercato di segnalare questo *deficit*, questo arrancare, diciamo così, dei tentativi di traduzione filosofica dietro l'intuizione teologica. La mia sensazione è che i concetti fondamentali dell'etica filosofica non abbiano ancora catturato tutte le intuizioni che nel discorso biblico sono già esposte in maniera assai differenziata e che noi, da parte nostra, apprendiamo solo attraverso processi semi-religiosi di socializzazione. Consapevole di questa mancanza, l'etica del discorso cerca per esempio di tradurre l'imperativo categorico kantiano in un linguaggio più adeguato a certe intuizioni (ad esempio, al senso di solidarietà che lega tra loro gli appartenenti alla comunità)».⁴²

Allo stesso modo, nella prolusione tenuta alla fiera del libro di Francoforte (2001) egli sostiene che il fondamentalismo va interpretato come un effetto reattivo di una modernizzazione che non ha saputo offrire una contropartita alla distruzione di forme di vita tradizionali, recidendo i legami con le tradizioni religiose e che, quindi, il rapporto tra religioni e società post-secolari deve essere sciolto in chiave di "traduzione": i contenuti religiosi tramandati devono essere tradotti in valori fondativi per il mondo secolare. Nella sua ultima lunga riflessione, egli arriva quasi ad ammettere che i "principi normativi del Moderno" non sono più in grado da soli di costituire motori di integrazione sociale e di coinvolgimento collettivo: «non lo direi in questo modo. Io difendo l'auto-comprensione normativa del Moderno come sempre, per esempio contro persone che vorrebbero utilizzare la congiuntura di una rivitalizzazione politica del religioso, osservabile a livello mondiale, per spezzare la separazione tra Stato e Chiesa. Tendenze fondamentalistiche non si trovano solo nel mondo islamico, ma anche nelle comunità evangeliche degli Stati Uniti. La costituzione statale secolare, che ha reso per la prima volta possibile il pluralismo religioso, è una conquista della Modernità dietro la quale non ci possiamo permettere di ricadere. Ma ciò non ha niente a che vedere con un secolarismo avverso alla religione, che nega alle comunità religiose un ascolto di pari diritto nella sfera pubblica. Questa riserva può unirsi al dubbio, se il Moderno, utilizzando le proprie riserve, sia in grado di mobilitare forze sufficienti contro una mutilazione economicistica e uno straniamento scienziato della nostra autocomprensione normativa. Fondamenti normativi contano per noi fino a quando ci comprendiamo come persone che agiscono in modo responsabile. Questa era un'ovvietà culturale, ma rimarrà tale? Abbiamo perciò buoni motivi per trattare con cura tutte le risorse normative. [...] Io sono contro un secolarismo che nega fin dall'inizio ogni contenuto cognitivo alle tradizioni religiose. Anche cittadini secolari non dovrebbero escludere che, nei dibattiti su questioni di rilevanza pubblica, potrebbero imparare qualcosa dai contributi religiosi dei loro concittadini. Anche queste voci dovreb-

⁴² J. Habermas, *Dialogo su Dio e mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 142.

bero trovare ascolto nella sfera pubblica politica. Si dovrebbe esser chiari sul fatto però che i potenziali semantici incapsulati nel linguaggio religioso hanno bisogno di una traduzione prima di poter guadagnare influenza politica. Poiché in una comune essenza liberale tutte le leggi sanzionate attraverso il potere dello stato, tutti i giudizi di tribunale, le prescrizioni, i provvedimenti, devono non soltanto poter essere formulate ma anche giustificate in un linguaggio accessibile paritariamente a tutti i cittadini». ⁴³

In quanto comunità interpretative del potenziale normativo della tradizione religiosa, le chiese sono uno dei luoghi in cui affrontare pubblicamente i problemi morali e la teologia sarebbe promotrice dell'intesa comunicativa, aiutandoci a comprendere, prima di ciò che è giusto per tutti, che cosa sia, per noi, la vita buona: «Schüssler-Fiorenza lo dice con le parole di Rawls: la domanda sulla propria identità – chi siamo e chi vogliamo essere – esige un concetto forte di bene. Così ogni parte deve portare nell'argomentazione morale le sue idee sulla vita buona, degna di priorità, per riuscire poi a trovare con le altre parti ciò che tutte possono volere. Egli parla di una dialettica esistente tra principi di giustizia universalizzabili ed ermeneutica ricostruttiva di una tradizione normativa». ⁴⁴

Questa convinzione è sostenuta dal ricordo del contributo della Chiesa tedesca nel rifondare l'identità collettiva e indirizzare la formazione di Habermas; un'esperienza concreta di collaborazione tra tradizioni laiche e religiose: «quando ero studente erano soprattutto teologi come Gollwitzer e Iwand che davano risposte moralmente scrupolose alle incalzanti domande politiche del dopoguerra. Era la Chiesa confessante [*Bekennende Kirche*] che, allora, perlomeno cercava un nuovo inizio mediante la confessione della colpa. In entrambe le confessioni si formarono gruppi di sinistra, tra i laici come tra i teologi, che volevano liberare la Chiesa dal suo comodo legame con l'autorità statale e con i rapporti sociali esistenti e promuovere il rinnovamento anziché la restaurazione, facendo valere criteri universalistici di valutazione nella sfera dell'opinione pubblica politica. Con questo mutamento di mentalità, che fu testimoniato esemplarmente e che agì diffusamente, sorse l'immagine di un impegno politico che rompe con il convenzionalismo e l'interiorità di una confessione solo privata. Con una comprensione non dogmatica della trascendenza e della fede, questo impegno prese sul serio i fini mondani dell'emancipazione sociale e della dignità umana e si collegò in un'arena a più voci con altre forze che spingevano verso una democratizzazione radicale. Sullo sfondo di una prassi cui nessuno negherà il proprio rispetto, incontriamo una teologia critica che interpreta l'auto-comprensione di questa prassi così da permettere di dare espressione alle nostre migliori intuizioni morali senza tagliare i ponti con linguaggi e culture laiche». ⁴⁵

⁴³ J. Habermas, *Governare al di là dello Stato nazionale*, in «*Il giornale di filosofia*», 7.2.2005.

⁴⁴ J. Habermas, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. p. 137.

⁴⁵ *Ivi*, p. 135.

L'idea della "traduzione" di questioni religiose in problematiche morali era alla base del confronto filosofico fra le correnti della teologia. Già nell'articolo su Metz, Habermas esplorava i parallelismi a partire dalla "dialettica dell'illuminismo": «sono affascinato dal pensiero di Johann Baptist Metz, anche perché, tra l'altro, vi ritrovo intenzioni comuni al di là delle rispettive posizioni. È sorprendente che io mi scontri, da una prospettiva di ateismo metodico, con questioni analoghe a quelle trattate dal collega teologo. Ma cosa ancor più sorprendente è il parallelismo delle risposte. [...] Metz si è sempre opposto a ogni posizione meramente difensiva della Chiesa cattolica rispetto alla modernità e ha sempre appoggiato una partecipazione produttiva ai processi dell'illuminismo borghese e post-borghese. Se la visione biblica della salvezza non significa solo redenzione da colpe individuali, ma anche liberazione collettiva da situazioni di miseria e di oppressione (affidando, dunque, elementi politici a elementi mistici) allora la marcia escatologica verso la salvezza, intrapresa da tutti coloro che soffrono ingiustamente, entra in contatto con gli impulsi della storia di libertà caratteristica della modernità europea. Nei confronti di questa storia di libertà, dimenticare la dialettica dell'illuminismo sarebbe naturalmente altrettanto ingiustificabile quanto l'insensibilità verso i suoi potenziali di progresso».⁴⁶ Il ruolo delle religioni nella sfera pubblica, nonostante i pericoli connessi al riemergere di fondamentalismi clericali, costituisce, quindi, un contributo utile e sensato: «concezioni politiche che su un problema controverso vengano presentate in linguaggio religioso, così come contributi che muovano da visioni del mondo determinate, possono sempre avere l'effetto di fare aprire gli occhi ad altri cittadini su aspetti prima trascurati e, quindi, di influenzare la formazione della maggioranza. Anche se poi, alla fine, lo stesso problema controverso dovrà essere deciso a partire da una descrizione ideologicamente neutrale».⁴⁷

È sul comune interesse politico e morale che si sviluppa la cooperazione fra teoria comunicativa e teologia: dall'etica del discorso di Habermas i teologi possono trarre una rinnovata consapevolezza delle condizioni che rendono accettabile, oggi, l'annuncio di fede; la teologia, che non può rinunciare alla sua propria pretesa di verità, dovrebbe però presentarsi come una comunicazione universale (comunicazione per tutti e con tutti) cioè una comunità libera dal dominio che (scrive la Arens) sia capace di essere riferimento concreto per l'intera società nel dare un'idea di che cosa siano la pace e la giustizia. La traduzione secolare e i parallelismi tra discorso teologico e morale trovano, però, un limite in ciò che costituisce il fondamento dell'esperienza religiosa, ossia in quel rapporto di fede con il Dio creatore e redentore, nella cui grazia si compiono la promessa della teodicea e l'evento della salvezza⁴⁸ e che si concretizza nelle pratiche comunita-

⁴⁶ J. Habermas, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 149.

⁴⁷ J. Habermas, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «*Micromega*», cit., pp. 322-323.

⁴⁸ J. Habermas, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. pp. 141-142.

rie di preghiera, confessione, etc. Se non si rimuove dalla riflessione il nucleo dogmatico della religione si capisce perché una filosofia che: «oltrepassa i limiti dell'ateismo metodologico non può che perdere la sua serietà filosofica. [...] Sarebbe puro intellettualismo aspettarsi che la filosofia, attraverso i suoi metodi di traduzione, possa impadronirsi, più o meno integralmente, delle esperienze-base custodite nel linguaggio religioso». ⁴⁹ Rimane aperta, in Habermas, l'idea di una sperequazione tra la consistenza della ragione "illuminista" e quello della ragione teologica nel loro dialogo; c'è, comunque, nel rapporto tra religione e filosofia un effettivo spostamento di interessi dalla teoria sociale al recupero del senso filosofico, nella linea del pensiero dialettico della tradizione tedesca – quasi un'applicazione analitica della "dialettizzazione dei contrasti" espressa da Marx – che da Böhme, attraverso Schelling, Hegel e Marx, giunge fino a Bloch, Benjamin e Adorno: nella "filosofia del non-identico" dei francofortesi Habermas aveva individuato la ricerca di una verità postmetafisica che (alla luce di una vita offesa da un'epoca che vissuto l'esperienza indicibile dell'olocausto) trovasse le parole sensate per: «elaborare il dogma dell'umanizzazione di Dio, riflettendo seriamente sulla non condizionabilità del dovere morale di fronte alla radicalità del male, sulla finitudine della libertà umana, sulla fallibilità dello spirito e caducità della vita individuale. La dialettica prende sul serio il problema della teodicea: la sofferenza legata alla negatività di un mondo capovolto». ⁵⁰

⁴⁹ J. Habermas, *Dialogo su Dio e mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 140, 144.

⁵⁰ *Ivi*, p. 137.

Capitolo quattordicesimo

FUTURO DELLA NATURA UMANA: I RISCHI DI UNA GENETICA LIBERALE

di Luca Corchia

Le riflessioni sulla bioetica sono esposte ne *I rischi di una genetica liberale* (2001)¹ – una “versione elaborata” della *Christian Wolff-Vorlesung* tenuta all’Università di Marburgo (28-06-2001) e nel *Poscritto* (2001)² in cui Habermas risponde alle obiezioni di R. Dworkin, Th. Nagel, R. Spaemann, L. Siep e altri – “illustrando ulteriormente”, pur “non rivedendo”, le proprie tesi. Il confronto seguito alla pubblicazione del libro *Il futuro della natura umana* si è poi allargato dalla Germania agli Stati Uniti e, di ritorno, all’Europa, Italia compresa, senza che il secondo *thought* sulla cosiddetta ingegneria genetica, scrive Habermas, raggiungesse una sufficiente profondità filosofica e lasciando molto da chiarire: «La mia impressione è che non si sia ancora riflettuto abbastanza. Ciò che soprattutto ha bisogno di analisi più approfondita è il rapporto esistente tra l’indisponibilità di un contingente inizio della storia di vita e la libertà di un progetto etico di vita».³ Per inciso, sarebbero necessari anche approfondimenti scientifici, visto che egli ha ammesso in diverse occasioni di essere “impreparato”⁴ – un difetto di competenze che i numerosi critici presenti sul versante scientifico non hanno mancato di rilevare. Qui si trovano dei giudizi sugli sviluppi delle conoscenze e delle applicazioni bio-mediche non inferiori a quelli elaborati dagli aspiranti tutori, che si muovono sul versante della bioetica, cioè nel campo di riflessione filosofica sui fenomeni della vita organica, del corpo, della nascita, della maturità, della vecchiaia, della salute, della malattia e della morte. D’altra parte, come vedremo, in virtù della linea discorsiva scelta da Habermas, egli non rischia di constatare degli stati di fatto falsi ma semplicemente di svolgere dei discorsi logicamente incoerenti in cui si affermano dei giudizi morali non condivisibili, e per certi versi, poco pertinenti rispetto alle questioni concrete su cui si discute oggi ma chiaramente volti ad avvertire dei possibili rischi nello “strumentalizzare la vita umana”.

Nel frattempo il dibattito sulle implicazioni della ricerca scientifica si è trasferito dai convegni e dalle riviste filosofiche alle aule dei parlamenti nazionali e nell’opinione pubblica, determinando fronti contrapposti che non riescono a trovare un comune terreno di mediazione. La medesima frattura si assiste tra gli stati presso l’Assemblea generale dell’Onu, tra coloro che sono contrari e coloro che sono favorevoli alle manipolazioni degli embrioni. A presto si attende una *Dichia-*

¹ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 19-74.

² J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 77-98.

³ *Ivi*, p. 77.

⁴ J. Habermas, *Une “éthique de l’espèce”*, in «*L’Humanité*», 6.1.2003.

razione universale di Bioetica in preparazione all'Unesco ma è prevedibile che la divisione tra "proibizionisti" e "liberali" crei un'*impasse* che permetta alla Gran Bretagna, alla Svezia, alla Spagna, ma anche alla Cina e altri paesi, di proseguire la strada della ricerca sulle linee di cellule staminali embrionali, lasciando aperta la possibilità di cogliere le nuove opportunità economiche e medico-sanitarie.

Habermas ricorda che la restrittiva legge approvata il 30.1.2002 dal *Bundestag* tedesco⁵ ha vietato la diagnosi preimpianto, l'uso sperimentale delle cellule staminali embrionali – fatta salva una deroga temporanea che permette di importare degli embrioni soprannumerari –, la clonazione terapeutica, la maternità per procura e altre fattispecie che avevano creato, dicono i sostenitori della disciplina, un vero e proprio *Far West*. L'opinione che si dovesse porre un limite alla fecondazione assistita e alle manipolazioni eugenetiche impronta anche alcune Carte dei diritti, quali la *Convenzione di Oviedo sui diritti umani e la biomedicina* (1997)⁶ che vieta «qualsiasi forma di discriminazione nei confronti di una persona a causa del suo patrimonio genetico» (art. 11) e la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* adottata a Nizza (2000)⁷ che contiene il «divieto delle pratiche [...] aventi come scopo la selezione delle persone» (art. 3) e il «divieto di qualsiasi discriminazione fondata [...] sulle caratteristiche genetiche» (art. 21).

Questi e altri riferimenti alle normative giuridiche sulle ricerche scientifiche e sulle pratiche terapeutiche che sviluppano e si avvalgono dell'ingegneria genetica non devono trarre in inganno sulla prospettiva filosofica che orienta le considerazioni di Habermas. Egli non intende né fornire un quadro d'insieme delle diverse legislazioni né valutare in maniera compiuta se e come, dal punto di vista giurisprudenziale, esse si accordino con il sistema dei diritti affermati nelle costituzioni democratiche. Con le sue riflessioni, egli ha posto all'attenzione pubblica dei problemi morali ed etici imprescindibili, senza però, a mio avviso, riuscire a dare una risposta convincente che possa indirizzare i legislatori. In particolare, sono trascurati aspetti al centro, ad esempio, delle controversie sulla legge italiana n. 30 del 2004 sottoposta in seguito a *referendum* abrogativo al fine di rimettere alla maggioranza dei cittadini il compito di assumere la decisione di che cosa debba essere considerato legalmente obbligatorio, che cosa vietato e che cosa lecito, attraverso un pubblico e libero confronto delle rispettive convinzioni morali ed etiche. Purtroppo, Habermas non ha mai affrontato il problema delle tensioni interne all'espressione della sovranità popolare tra la volontà dei rappresentanti e quella dei cittadini, forse anche per l'assenza dello strumento referendario nell'ordinamento tedesco, perdendo un'occasione per precisare il concetto di democrazia deliberativa nelle scelte pubbliche.

⁵ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 26.

⁶ J. Habermas, *Sì, voglio una Costituzione per l'Europa federale*, in «*Rivista on-line Caffè Europa*», 112, 2.2000.

⁷ J. Habermas, *Astensione giustificata*, in Id., *ZMN*, cit., p. 17.

Fatta questa premessa, l'esposizione dei suoi interventi filosofico-normativi sulla *liberale Eugenetik* può essere articolata in quattro principali argomenti: 1) la breve descrizione delle recenti acquisizioni scientifiche della ingegneria genetica, sullo sfondo delle prospettive future che, invece, consigliano un "atteggiamento prudente"; 2) l'introduzione dell'assunto controverso che concepisce l'embrione *in vitro* come una "persona futura", il cui stato giuridico non lo vede soggetto di diritti ma oggetto di tutela; 3) la distinzione difficile tra l'"eugenetica positiva" a "fini migliorativi" e l'"eugenetica negativa" a "fini terapeutici", con le proprie valutazioni morali ed etiche sulle pratiche di diagnosi di reimpianto, sull'aborto e sulla sperimentazione sulle cellule staminali embrionali; 4) le conclusioni sulla responsabilità sociale e sui limiti della ricerca scientifica e delle sue applicazioni di fronte alle "frontiere ultime" della biologia genetica e le sue osservazioni sul tessuto culturale liberale o privatistico delle società occidentali.

Occorre considerare, da ultimo, che la riflessione di Habermas sulla "genetica liberale" si interroga su alcuni dei problemi che le innovazioni della medicina e della ricerca biologica pongono nelle scelte e nella determinazione dei diritti morali e dei limiti etici da riconoscere all'autonomia soggettiva. Ma rimangono esclusi temi di bioetica importanti, quali l'eutanasia, il testamento biologico, il diritto a un minimo di cure, le adozioni, la donazione e il trapianto di organi, e le questioni relative al trattamento degli animali non umani e delle altre specie viventi.

1. Situazione di fatto e prospettive future: l'argine che si rompe

Habermas apre il suo intervento ricordando, per grandi tappe, i passi compiuti negli ultimi decenni dalla genetica con gli studi sulla decifrazione e la modifica del genoma umano. Insieme agli studi sulla mente, l'ingegneria genetica rappresenta uno degli ambiti che maggiormente impegnano oggi la ricerca scientifica e i dibattiti interdisciplinari: «Nell'anno 1973 si è riusciti a separare e ricombinare elementi fondamentali di un genoma. A partire da quella artificiale ricombinazione di geni, l'ingegneria genetica ha oggi accelerato sviluppi, soprattutto nella medicina della riproduzione, che avevano preso le mosse sia dai metodi della diagnosi prenatale sia (dopo il 1978) dalla fecondazione artificiale. Il procedimento della fusione *in vitro* di ovuli e spermatozoi rende disponibili alla sperimentazione cellule staminali umane al di fuori del corpo materno. In passato, già la medicina della *procreazione assistita* aveva condotto a pratiche che interferivano in modo spettacolare nel *senso* delle generazioni e nel rapporto prima esistente tra paternità sociale e discendenza biologica. Mi riferisco, per esempio, alla maternità *per procura*, all'anonima donazione di seme, alla donazione di ovulo che consente una gravidanza dopo la menopausa, all'uso – perversamente ritardato nel tempo di ovuli congelati. Ma solo l'incontro tra la medicina della riproduzione, da un lato, con l'ingegneria genetica, dall'altro ha finalmente condotto al metodo della diagnosi preimpianto e aperto la strada alla coltivazione di

organi e agli interventi di modificazione terapeutica del genoma».⁸

La possibilità di intervenire sulla “dotazione organica” apre all’uomo delle alternative nello sfruttamento, in positivo e in negativo, del patrimonio genetico. Ne consegue il quesito se “possiamo noi disporre liberamente della vita umana”. Una questione la cui rilevanza morale, secondo Habermas, «oltrepassa la sostanza della tradizionali questioni politiche» poiché i problemi concernenti la “vita pre-personale” riguarderebbero l’immagine stessa di quell’uomo che è in ogni luogo “identico a sé” sul piano della “universalità antropologia”, sul quale le differenti culture e le “autodescrizioni intuitive” convergono e con cui ci identifichiamo nel nostro essere uomini differenziandoci dagli altri esseri viventi.⁹

Sono le implicazioni sul “futuro della natura umana” che determinano le sue resistenze all’uso sperimentale degli embrioni e alla loro generazione “con riserva”. Anche se nel saggio *Astensione giustificata. Esistono risposte postmetafisiche alla domanda sulla “vita giusta”* (2000) egli aveva concluso invitando la filosofia – senza perdere la “responsabilità verso il presente” – ad astenersi dal fornire risposte vincolanti sulle questioni della condotta di vita personale e collettiva. Una strada su cui procedere soprattutto di fronte agli scenari e ai problemi che le scienze e le tecniche biologiche dischiudono, i cui progressi non estendono solo le familiari possibilità di “allevamento selettivo” ma cancellano il “confine tra natura che noi siamo” e “dotazione organica che noi ci diamo”. Non si tratta di essere pregiudizialmente critici verso gli auspicabili progressi della conoscenza scientifica ma di capire se, ed eventualmente come, le realizzazioni di queste conquiste scientifiche modifichino la “nostra autocomprensione di agenti responsabili”.¹⁰

L’ingegneria genetica costituisce uno degli ambiti della ricerca scientifica che maggiormente suscita gli interessi degli investitori pubblici e degli investitori privati – le cui strategie prescindono dagli interessi generali sui quali occorre riflettere nei “processi di autochiarimento” attivi nelle sfere della politica istituzionale e delle opinioni pubbliche.¹¹ Nonostante i tentativi di arginarla, la ricerca nel campo della genetica si è allagata su scala mondiale per la coincidenza di interessi tra il capitale e la scienza. Ma questa situazione di fatto non deve esimere dalla domanda se sia il caso di “ritornare indietro allo *status quo ante*” per riflettere sulla giustificazione normativa delle pratiche eugenetiche.

Occorre rilevare che, a giudizio di Habermas, nelle discussioni vi è una differenza tra le posizioni al di qua e al di là dell’Atlantico, ossia tra gli europei, che rifacendosi a un “concetto di natura metafisicamente sostanzioso”, discuterebbero – con scetticismo – “se sia il caso di sviluppare la tecnica genetica” e gli americani (e inglesi) che si preoccuperebbero di “come si possa implementare” uno sviluppo che non è messo più in dubbio.¹² Non mi sembra, per inciso, che

⁸ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 19.

⁹ *Ivi*, p. 41.

¹⁰ J. Habermas, *Astensione giustificata*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 14-15.

¹¹ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 20-21.

¹² J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 77-98.

vi sia un diverso modo di accostarsi al problema tra anglosassoni ed europei, basti pensare alle legislazioni nei rispettivi stati, anche se si comprende la funzionalità dell'argomento per il discorso di Habermas sull'*Occidente diviso*.

L'idea che egli condivide con coloro che sono favorevoli a limitare fortemente la ricerca scientifica nel campo della genetica e, comunque, le applicazioni sulla natura umana è il cosiddetto argomento della "china scivolosa" oppure dell'"argine che si rompe", la cui massima afferma che è meglio vietare ciò che potrebbe essere il punto di partenza per un succedersi di eventi che ci faranno scivolare in modo incontrollabile verso una situazione che oggi non siamo ancora disposti ad accettare. Contro la "forza normativa del fattuale", egli ritiene che il propagarsi di "interventi migliorativi" e il "reificante" uso degli embrioni, apra prospettive "non più irrealistiche" sulla clonazione riproduttiva ed evoca l'"eugenetica selettiva della razza di infausta memoria" – ma vi sono differenze tra i modelli autoritari e liberali di eugenetica.¹³ Occorre ricordare che il nostro Autore interviene nel dibattito dopo il grande scandalo suscitato dalle tesi esposte in *Regole per il parco umano* (2001) dal filosofo tedesco P. Sloterdijk, in cui si è voluto vedere un ritorno al proposito nazista di selezionare una specie su misura attraverso la programmazione degli uomini in base a "tecniche zoopolitiche" di scelta prenatale e di modificazione del patrimonio genetico. D'altra parte, Habermas non manca di chiarire che la selezione eugenetica sperimentata dai nazisti fu imposta da uno stato totalitario secondo dei criteri di superiorità razziale.¹⁴

La manipolazione del genoma umano, progressivamente decifrato, e la speranza di alcuni scienziati di dirigere artificialmente il processo evolutivo dell'uomo hanno, comunque, scatenato un allarmismo sugli oscuri pericoli verso cui si avvia l'umanità. Secondo Habermas, un'applicazione metodologica dell'argomento dell'"argine che si rompe" deve servire come uno scossone alla "leggerezza di alcuni lobbisti dell'ingegneria genetica" che accettano come normali certe pratiche e «neutralizzano gli scrupoli morali con una scrollata di spalle sostenendo che è troppo tardi!». Questa massima non drammatizza la situazione ma consiglia di "controllare normativamente" gli sviluppi dell'ingegneria genetica, alla luce di problemi non ancora imminenti che potrebbe un giorno affrontare.¹⁵

Il problema riguarda il rischio che la diagnosi di pre-impianto e la ricerca sulle cellule staminali possano determinare nei loro presupposti ed effetti una ridefinizione dei processi di "autoidentificazione dei soggetti manipolati" e di "auto-comprensione del genere umano", confondendo il confine tra "naturale" e "artificiale": «L'applicazione delle tecniche di preimpianto solleva un problema normativo. Ci chiediamo se sia compatibile con la dignità della vita umana il fatto di essere generato con riserva, di essere giudicato degno di vita e di sviluppo in base all'esito di un test genetico. Possiamo noi disporre liberamente della vita umana per fini di selezione? Lo stesso problema si pone quando vediamo usare embrioni

¹³ J. Habermas, *Premessa*, in Id., *ZMN*, cit., p. 3.

¹⁴ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 50.

¹⁵ *Ivi*, pp. 22-23.

nella vaga speranza di potere un giorno (magari utilizzando cellule del proprio corpo) coltivare e applicare tessuti trapiantabili senza fenomeni di rigetto. Se si accetta come normale la generazione e l'impiego di embrioni ai fini della ricerca medica, si trasforma anche la percezione culturale della vita umana prenatale, con il risultato di rendere sempre meno affilato il sensorio morale che stabilisce i limiti entro cui far valere il calcolo costi-benefici. [...] Entrambi questi temi, la *diagnosi di preimpianto* e la *ricerca sulle cellule staminali*, confluiscono in una medesima prospettiva: quella di una autostrumentalizzazione e auto-ottimizzazione che l'uomo sta per intraprendere a partire dai fondamenti biologici della sua esistenza».¹⁶

2. L'assunto controverso: l'embrione come persona futura

Nella riflessione sull'indisponibilità delle "modalità naturali" con cui la "persona" si incarna nel "corpo" si situa il dibattito sul concetto di "embrione".

I diritti dei genitori a sopprimere l'embrione o a determinare le caratteristiche genetiche del nascituro e i diritti alla salute delle persone che si aspettano dei benefici dalla ricerca sulle cellule staminali embrionali "entrano in collisione" con gli interessi di un altro soggetto solo nel caso in cui l'embrione *in vitro* – oltretutto "non impiantato" – sia già considerato un altro soggetto verso cui prestare una qualche specie di tutela. Questo problema si è palesato anche in Italia dopo l'approvazione parlamentare della legge 40/2004, i decreti attuativi del governo, la campagna referendaria e i pronunciamenti giudiziari. Senza entrare nel merito della normativa italiana è chiaro che il suo architrave concettuale è l'art. 1 con le affermazioni che fin dai primissimi istanti l'ovocita fecondato ha lo statuto ontologico di un "individuo a pieno titolo" e che il rispetto della vita individuale – quindi anche dell'embrione – rappresenta un obbligo giuridico tutelato per legge. Questi sono i principi inderogabili che orientano tutto il resto della nostra legislazione – eccezione fatta per le materie più controverse, quali la fecondazione eterologa.

Habermas non si misura con le dispute costituzionali sullo *status* giuridico degli embrioni avviate dopo che le legislazioni degli stati europei e i trattati internazionali incominciarono a disciplinare le fattispecie create dalle possibilità riproduttive che l'ingegneria genetica rende disponibili. Vi sono poche riflessioni in cui si precisa che le discussioni sui "diritti dell'embrione" non riguardano i diritti soggettivi che una persona può esercitare ma l'ordinamento giuridico, come diritto oggettivo, in cui si esprime un sistema di valori che una comunità sociale intende salvaguardare o promuovere. Si tratta di un quadro normativo che nelle società democratiche di diritto prevede dei principi quali la tutela della vita umana e il libero sviluppo della persona senza alcun tipo di discriminazione, razziale, sociale, politica, culturale e, recentemente, anche genetica.¹⁷

¹⁶ *Ivi*, p. 23.

¹⁷ J. Habermas, *Poscritto*, in *Id.*, *ZMN*, cit., p. 78.

Habermas non si nasconde che una legislazione finalizzata a sottrarre al mero arbitrio dei genitori e dei ricercatori la disponibilità degli embrioni prodotti *in vitro* invocando la “dignità dell’uomo” rischia di trasfigurare il concetto di persona equiparandolo a una forma di vita umana che lo è soltanto “in potenza”. Questo complesso problema, che accende discussioni a volte perniciose, non sembra essere risolvibile in un senso o nell’altro, stante il quadro di una costituzione giuridica che non privilegia alcuna visione del mondo.¹⁸ I fronti contrapposti sono costituiti da coloro che avanzano i “postulati ontologici” del “naturalismo scientifico” e da coloro che oppongono quelli della metafisica e della religione. Ma nell’universo delle etiche di genere dobbiamo ragionevolmente prevedere il perdurare del dissenso, sempre che non si voglia ricorrere a ingannevoli sicurezze.¹⁹

In effetti, il confronto pubblico sullo “statuto ontologico” dell’embrione ha visto fallire i tentativi di giungere, scrive Habermas, a una “descrizione ideologicamente neutrale” – «descrizione che risultasse accettabile a tutti i cittadini di una società secolarizzata» – allargando la frattura fra chi considera l’embrione soltanto una “massa organica, seppur umana”, e chi promuove la sua tutela definendolo un “individuo umano, se non proprio una persona” – nonostante entrambi gli schieramenti riconoscano la continuità potenziale dello sviluppo.

La domanda se l’embrione sia un “mucchietto di cellule” o un individuo umano è indecidibile. Tuttavia, quel “corpo geneticamente individuato”, di sicuro, non è una persona; un concetto che Habermas aveva definito su quattro dimensioni: 1) la persona come “organismo” in quanto corpo localizzato nello spazio e nel tempo e connotato da aspetti fisici; 2) la persona come “soggetto” che definisce le relazioni col mondo, manifestando una capacità di intendere, agire e volere; 3) la persona come “singolo” che si assume la responsabilità della biografia individuale in uno sviluppo ontogenetico che attraversa livelli superiori di autocoscienza, autonomia e autorealizzazione; 4) la persona come individuo situato nei rapporti di reciproco riconoscimento – culturalmente interpretati, normativamente regolati e soggettivamente interiorizzati – che instaura nella sua socializzazione.

A partire da questi presupposti neppure il feto nel corpo materno può essere considerato una persona la cui “individualizzazione” si compie tramite la “socializzazione”: «Ciò che – a partire dalla nascita – trasforma l’organismo umano in una vera e propria persona è l’atto, socialmente individualizzante, della sua accettazione nel *pubblico* nesso interattivo di un mondo-di-vita intersoggettivamente condiviso. Solo dal momento in cui scioglie la sua simbiosi con la madre, il bambino entra a far parte di un mondo di persone che possono – in senso proprio – incontrarlo, interpellarlo, conversare con lui. Il corpo geneticamente individuato nel corpo materno, assunto come esemplare di una comunità di riproduzione, non può essere considerato *già da sempre* in termini di persona».²⁰

Evitando “forti assunti ontologici”, Habermas percorre il tentativo collocare

¹⁸ *Ivi*, p. 79.

¹⁹ *Ivi*, p. 92.

²⁰ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in *Id.*, *ZMN*, cit., p. 37.

il proprio discorso morale all'interno del pensiero post-metafisico, neutralizzando il riemergere di vecchie tensioni tra la scienza ufficiale e le confessioni religiose e il risveglio delle accuse reciproche di "oscurantismo" e di "relativismo".²¹

Pur non riconoscendo all'embrione i diritti fondamentali e la dignità umana, egli avverte l'"insopprimibile comprensione nei confronti del carattere vulnerabile della vita prepersonale" e un "sentimento di ripugnanza" di fronte alla sua "strumentalizzazione".²² In tutti i passaggi della riflessione sull'eugenetica, Habermas assume l'idea che l'embrione pur essendo una "vita pre-personale", vada considerato una "persona futura". Questa persona futura non godrà ancora della dignità dell'uomo riconosciuta giuridicamente a ogni persona ma comunque merita quella dignità morale che spetta a ogni forma di vita umana, una dignità che, se non rende l'embrione "titolare di diritti", rende noi "soggetti di doveri".

Questi giudizi suscitano alcune perplessità. Anzitutto, l'embrione *in vitro* per diventare "persona futura" deve essere con buon esito impiantato *in utero*, cioè nel corpo della donna. Inoltre, il concetto stesso di "persona futura" non è mai veramente chiarito nell'opera di Habermas, il cui sguardo è rivolto solo agli "scenari inquietanti" che l'ingegneria genetica dischiude verso una "strumentalizzazione" del genere umano che avanza a tappe forzate. Infine, sebbene egli affermi che per la nostra coscienza morale non è l'ingegneria genetica in quanto tale a costituire un pericolo ma lo spettro delle sue applicazioni²³, nelle sue riflessioni quel "pluralismo ideologico" richiesto per le società democratiche di diritto non trova modo di esprimersi nel riconoscimento della comune libertà di coscienza e di azione. Habermas afferma che il dibattito sulla natura umana deve prescindere da ogni controverso "postulato ontologico" distinguendo gli enunciati sulla "giusta soluzione normativa" di situazioni di interesse configgenti dagli enunciati su ciò che è "vero" secondo una particolare visione del mondo e "buono" secondo una specifica etica del genere. Tuttavia, non risolvendo i conflitti tra gli interessi divergenti attraverso la verifica del "principio di universalizzazione"²⁴ egli finisce per accettare le prescrizioni di una determinata etica della "vita buona", seppur per l'"intero genere", sostenendo che la valorizzazione della vita umana pre-personale non concerne "un bene come tutti gli altri".²⁵ Tra il diritto alla salute della donna e il diritto alla (speranza di) vita dei malati, da un lato, e la tutela del "corpo geneticamente individuato", dall'altro, egli sceglie la seconda. Questa scelta è giustificata dai rischi che potrebbero discendere da una genetica liberale, ovvero appellandosi a un principio di precauzione che nel dubbio propone l'astensione.

²¹ J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., p. 99.

²² J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 33-34.

²³ *Ivi*, p. 45.

²⁴ «ogni norma valida deve soddisfare la condizione 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 venir accettate da tutti gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)» [J. Habermas, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *MB*, cit., p. 74].

²⁵ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 67.

I suoi argomenti propongono come centrali la distinzione tra l'“eugenetica positiva” a “fini migliorativi” e l'“eugenetica negativa” a “fini terapeutici” e il punto di vista morale universale che consideri gli interessi di tutti. Ma, come vedremo, mano a mano, egli finisce, per un verso, nel riconoscere la liceità degli interventi terapeutici pur criticando la pratica della diagnosi preimpianto e la sperimentazione sulle cellule staminali embrionali in nome della tutela della vita pre-personale, per altro verso, nello spostare il piano della riflessione dalla morale all'etica.

3. Eugenetica positiva ed eugenetica negativa

L'assistenza medica è un caso di applicazione orientata in base al valore del sapere delle scienze naturali. Un servizio razionalizzato nel quadro di una prassi professionale terapeutica orientata in base al contenuto di valore materiale della salute dei pazienti.²⁶ Fino a pochi decenni fa questa immagine della medicina non era quasi mai contestata, nonostante diverse esperienze passate avessero messo in crisi la fiducia nei medici. Gli sviluppi dell'ingegneria genetica hanno introdotto oggi la difficile distinzione tra l'“eugenetica negativa”, finalizzata a modificare o eliminare per ragioni terapeutiche forme di vita prenatale e l'“eugenetica positiva”, volta a interventi migliorativi dei caratteri genetici per ragioni non strettamente mediche, ossia spostando gli indirizzi della ricerca dalla cura di malattie degenerative all'ambito, per così dire, degli “abbellimenti”.²⁷

Secondo Habermas, la maggior parte delle persone quando valuta come legittimo l'uso sanitario dell'ingegneria genetica ma nutre dubbi sull'eugenetica positiva, in realtà non comprende bene quanto sia complicato discernere tra la terapia e i miglioramenti. In seguito ai progressi bio-tecnici l'ambito del lecito è allargato fino a ricomprendere interventi di ingegneria genetica sulle cellule del corpo e sui primi stadi embrionali, ben oltre l'impiego della diagnosi di pre-impianto per prevenire quei pochi casi di tare ereditarie. Questo secondo passo, che discende in maniera naturale e coerente dalla prima decisione, ci costringe a distinguere tra loro una “genetica negativa”, assunta come legittima, e una “genetica positiva” che in un primo momento viene considerata come illegittima. Per motivi concettuali e pratici, il confine sarebbe peraltro più difficilmente tracciabile.

La soglia che divide le due genetiche va cercata nei differenti atteggiamenti verso la vita pre-personale. L'eugenetica negativa si svolge nel quadro di una prassi clinica in cui il terapeuta si comporta verso il paziente – si noti bene è l'embrione – in ragione di un “consenso ragionevolmente presupposto” al fine di guarirlo da gravi malattie ereditarie che ne cagionano il sano sviluppo. L'eugenetica positiva si svolge nel quadro di una prassi migliorativa del patrimonio genetico con cui il *designer* “ottimizza” e “strumentalizza” l'embrione oppure nel quadro di una prassi di ricerca scientifica che “reifica” la vita prepersonale

²⁶ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 339.

²⁷ J. Habermas, *L'humanité et la génétique*, in «*Res Publica*», 33, 5.2003

a “cosa”.²⁸ L’analisi di Habermas intende, quindi, chiarire in quali situazioni siamo in presenza di interventi migliorativi (1) e di interventi terapeutici (2).

3.1. Gli interventi migliorativi

Habermas introduce la riflessione sulle pratiche della “eugenetica positiva” esprimendo come prospettiva l’assunzione del punto di vista della persona futura e come problema l’“autonomia intergenerazionale”. Il suo “esperimento mentale” prefigura la situazione in cui dei genitori, tramite le pratiche migliorative e sulla base di proprie personali preferenze, intervengono per predeterminare i caratteri genetici dei loro figli. L’adozione delle restrizioni giuridiche sugli interventi migliorativi dell’eugenetica positiva si giustificerebbe su di una “morale-di-ragione”, anch’essa interna alla tradizione liberale, che pone in primo piano le probabili conseguenze che potrebbe patire la persona futura che venisse a sapere di esser stato manipolato e la “relazione intergenerazionale” caratterizzata da una “peculiare e irresolubile asimmetria”. La manipolazione operata dal *designer* potrebbe modificare l’“autocomprensione di una persona futura” consapevole di essere stata geneticamente programmata e stabilire una differenza “vertiginosa” tra i genitori e i figli. Se il patrimonio genetico della persona futura è “programmabile da terzi”, la “contingenza finora indisponibile” della fecondazione “esce dall’ombra” come condizione indispensabile sia alla “natura egualitaria delle relazioni personali” che al “poter-essere-sé-stessi” (a).

Habermas non affronta, però, il problema se una tale pratica di eugenetica positiva sia effettivamente mai realizzabile, in considerazione del fatto che i caratteri citati – l’intelligenza, la memoria, la bellezza, il senso musicale, etc. – sono caratteri multifattoriali, non solo poligenici, che si formano nel rapporto tra l’organismo umano e il proprio ambiente naturale, sociale e culturale. La perplessità, derivata dalla sua stessa teoria della personalità pone in dubbio l’ulteriore distinzione tra il “destino di socializzazione” e il “destino di natura” su cui si fonda la critica a coloro che fissano un “parallelo” tra i due processi. Secondo Habermas, invece, tale “semplificazione eccessiva” non considererebbe il nesso tra la “libertà morale” e il “caso genetico”. Sarebbe l’interruzione della “fusione casuale delle serie cromosomiche” a porre un vincolo all’autonomia soggettiva (b).

Il vero nucleo del ragionamento è il concetto di “spontaneità”, per cui la combinazione casuale delle serie cromosomiche realizza una condizione della libertà personale che l’indebolirsi – per opera degli interventi eugenetici – della distinzione tra ciò che è spontaneamente cresciuto e ciò che è tecnicamente prodotto, pone in pericolo. Questa tesi permette di evidenziare un palese spostamento dal piano morale della giusta composizione di interessi divergenti al piano etico dell’autocomprensione del genere; un passaggio che Habermas ammette rispondendo alle

²⁸ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 21-22.

obiezioni di R. Dworkin. Se *a posteriori*, la persona futura accettasse come proprie le “modificazioni genetiche” compiute dal suo *designer* e se un soggetto decidesse di sottoporsi a terapie genetiche o di rimodificare il suo patrimonio, in tali casi l’“argomento della dipendenza” non sarebbe pertinente come “argomento morale”, richiedendo concezioni etiche non particolaristiche che assumano la “prospettiva dell’intera umanità”. Per Habermas, questa “auto-comprensione etica di esseri-di-genere” sarebbe strettamente intrecciata con le idee con cui nella nostra tradizione culturale “noi ci concepiamo quali persone morali” (c).

a) L’argomento della dipendenza

L’argomento della dipendenza deve allertare sulla circostanza che una modifica dei caratteri genetici a “scopi migliorativi” – ossia per soddisfare le preferenze dei genitori, senza ragioni puramente sanitarie – potrebbe trasformare il “rapporto intergenerazionale” e l’“autocomprensione della persona futura.”

Sapendo della “manipolazione”, il ragazzo vedrebbe, anzitutto, compromessa la sua possibilità di sentirsi l’“autore indiviso della propria storia di vita”. Il tema del “poter-essere-sé-stessi” è stato introdotto da Habermas in molteplici contesti discorsivi nei quali rielabora, dal punto di vista della storia delle idee, le riflessioni di Rousseau, Fichte, Schelling, Kierkegaard e Mead. In questi pensatori, infatti, si può rintracciare l’idea di “identificare qualitativamente” l’io come la persona alla quale è imputabile una “biografia non scambiabile” – specificamente come quella determinata persona alla quale attribuire l’“autocoscienza”, l’“autonomia” e l’“autorealizzazione” di una soggettività libera e spontanea.²⁹ Nell’autoriferimento alle esperienze vissute si manifesta l’autocomprensione di persone che oggettivano e interiorizzano gli aspetti costitutivi della loro identità personale e sociale, ricostruendo la sequenza delle loro concezioni del mondo, le azioni e i sentimenti in una biografia narrativamente descrivibile.³⁰

Nel *Postscritto*, Habermas si confronta con la critica di chi contesta la tesi del «nesso causale tra pratiche genetiche migliorative e dipendenza, per quanto indiretta, della persona futura». A tale riguardo, all’obiezione di Th. Nagel, T. McCarthey e D. Birnbacher, secondo i quali sarebbe controintuitivo immaginare che la modifica genetica metta a repentaglio l’eguaglianza del rapporto intergenerazionale, egli risponde sostenendo, che l’argomento della dipendenza non si riferisce a una discriminazione che colpisce l’interessato a partire dall’ambiente ma a una svalutazione di sé che egli maturerebbe riflessivamente.³¹

La conoscenza della programmazione subita sarebbe sufficiente ad alterare l’autoriferimento della persona futura nei confronti della sua esistenza fisica e

²⁹ J. Habermas, *Individuazione tramite socializzazione*, in Id., *NMD*, cit., p. 203.

³⁰ J. Habermas, *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 728.

³¹ J. Habermas, *Postscritto*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 81-82.

mentale, indipendentemente dall'effettiva influenza della manipolazione, passando dalla "prospettiva dello spontaneo essere-organismo" a quella dell'"essere-prodotto". Anche, se nel tempo, egli sottoporrà, in chiave retrospettiva, la propria storia di vita a una valutazione critica giungendo a maturare quella "autoidentificazione socialmente riconosciuta" costitutiva dell'identità dell'io, il soggetto manipolato dovrà sempre fare i conti con la consapevolezza di essere stato geneticamente programmato. Mentre alla struttura del "potere-esser-sé-stessi" sarebbe necessario che il soggetto di imputazione di pensieri, di azioni e di espressioni «si senta coincidente con il proprio corpo esperito ed esperisca il proprio corpo come un sostrato naturale, spontaneo e indisponibile della persona».³²

Habermas ravvisa che se la nascita cessa di essere una "cosa spontanea, naturale e indisponibile" è pregiudicata la possibilità che si crei, con le parole di H. Arendt, non solo un'"altra storia di vita" ma una "nuova storia di vita" – l'"attesa dell'inaspettato".³³ La dipendenza verso un altro "coautore", rispetto al processo naturale di generazione, potrebbe minare l'assunzione da parte della persona futura della responsabilità di quel destino di vita che un principio di precauzione dovrebbe salvaguardare.³⁴ Preminente nel caso di manipolazioni selettive che predispongono taluni caratteri genetici rispetto ad altri, il pericolo permane anche nel caso in cui immaginassimo – e di immaginazione ne serve davvero molta – un "ampliamento generalizzato" di tutte le possibili risorse genetiche – lungo la linea che va dalla programmazione di qualità (colore dei capelli, altezza o bellezza fisica), di inclinazione (mansuetudine, aggressività, forza dell'io), di capacità (abilità atletica, resistenza, predisposizione alla musica), di beni primari (cioè capacità di ordine generale come forza fisica, intelligenza o memoria). Anche in questo caso, secondo Habermas, dobbiamo chiederci se possiamo sapere quando una certa dote allarga effettivamente i margini altrui nella progettazione della sua vita.³⁵

Riconosciuta ai genitori la scelta delle caratteristiche genetiche dei figli, anche quest'ultimi non potranno non considerare che il loro "disporre di un corpo" non è un "fatto spontaneo" ma una relazione unilaterale di "disposizione altrui".³⁶ Se i genitori considerassero "producibile" e "modellabile" il corredo genetico dei loro figli, come se stessero progettando a piacimento un *design*, il potere di disposizione che essi eserciterebbero sui "prodotti geneticamente modificati", penetrerebbe nelle "basi somatiche dell'autoriferimento spontaneo e della libertà etica" raggiungendo limiti che finora sono stati esercitati lecitamente solo sulle cose e mai su persone – seppur future: «Le intenzioni pianificatrici dei genitori, siano essi mossi da ambizione, desiderio di sperimentare o anche solo da ansia protettiva, hanno il peculiare statuto di un'aspettativa unilaterale e incontestabile. Trasformandosi in aspettative interne alla storia-di-vita dell'interessato, queste intenzioni

³² J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 59.

³³ *Ivi*, p. 60.

³⁴ J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 82-83.

³⁵ *Ivi*, pp. 85-86.

³⁶ J. Habermas, *Astensione giustificata*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 16-17.

dei genitori si presentano come un normale elemento costitutivo dell'interazione, e tuttavia non si assoggettano ai prerequisiti di reciprocità dell'intesa comunicativa. I genitori, senza presupporre nessun consenso, hanno semplicemente deciso in base alle loro preferenze, come se potesse arbitrariamente disporre di una cosa». ³⁷

Habermas sostiene che, già senza accettare le tesi del determinismo genetico – i caratteri, le disposizioni e le capacità della persona futura sono predeterminate dal patrimonio genetico molto più di quanto non siamo condizionate dall'ambiente – e una volta esclusa anche l'ipotesi che l'intervento genetico sia dissimulato – tenendo nascosto alla persona futura un fatto così biograficamente importante –, ciò premesso, noi non possiamo escludere ragionevolmente il pericolo che la conoscenza della programmazione eugenetica del patrimonio ereditario incida sulla percezione che il soggetto potrà maturare riguardo al grado della propria autonomia individuale compromettendo le relazioni, idealmente simmetriche, tra persone libere ed eguali. Nel sistema valoriale delle società liberal-democratiche in cui vige il primato dei diritti di libertà individuali, questa condizione equivarrebbe a una negazione della sua dignità personale, nel momento in cui il titolare di diritti civili è colpito dal dubbio relativamente alla coscienza del suo *status*. ³⁸ L'eugenetica positiva lederebbe la comprensione universalistica del diritto e della morale che presuppone controfattualmente che non vi siano impedimenti di principio alla realizzazione di un ordinamento egualitario e liberale dei rapporti interpersonali. ³⁹

L'“affermazione forte” avanzata da Habermas, secondo cui gli interventi eugenetici possono alterare l'esperienza sociale e personale della persona futura presuppone una certa visione del nesso tra la libertà morale e il caso genetico, o meglio tra la «casuale scelta di partner compiuta dai genitori e l'opera spontanea della natura». ⁴⁰ La limitazione dell'“autonomia percepita” è, dunque, ricondotta all'interruzione nella fusione casuale delle serie cromosomiche, ossia alla modifica del confine tra il “naturalmente divenuto” e il “tecnicamente prodotto”. ⁴¹

Habermas giunge, persino, a riconoscere un “diritto naturale all'integrità genetica”, reintroducendo un concetto – quello di diritti naturali – assolutamente estraneo alla propria concezione del diritto in cui egli critica come metafisiche le dottrine che fanno appello alla natura umana. L'affermazione dei diritti naturali risponde al problema di trovare un equivalente in grado di mantenere nel diritto positivo un “momento di indisponibilità” sostituendo un diritto sacrale ormai disincantato e un diritto consuetudinario ormai privato di sostanza. I diritti naturali nella dottrina giusnaturalistica fondano un'idea laica di stato che vincola le norme statuite al rispetto delle norme naturali – universali e indisponibili. Queste sono alla base del principio di sovranità popolare e fondano la teoria del contratto. Questa impostazione era stata criticata da Habermas rigettando. Non si comprende

³⁷ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 52.

³⁸ J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 79-80.

³⁹ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 65.

⁴⁰ *Ivi*, p. 48.

⁴¹ *Ivi*, p. 50.

come tali assunti metafisici si concilino ora con la teoria discorsiva del diritto, secondo cui non vi sono diritti naturali ma diritti civili, politici, sociali e culturali che in una società politicamente costituita e giuridicamente regolata, dei cittadini liberi ed eguali si riconoscono attraverso delle procedure democratiche inclusive.

b) Una distinzione controversa: destino di socializzazione e destino di natura

Habermas distingue tra il “destino di natura” e il “destino di socializzazione” – una separazione “tracciabile con chiarezza” – per contestare le critiche mosse all’argomento della dipendenza da coloro che, nel campo dell’eugenetica liberale, non ritengono che la modificazione delle caratteristiche genetiche incrina l’identità dell’interessato, almeno, non più delle molte scelte discrezionali a cui è sottoposto, soprattutto in famiglia, il bambino nel processo di socializzazione. Per loro, la libertà di migliorare la dotazione genetica dei figli sarebbe un’“estensione” del potere educativo riconosciuto ai genitori, poiché non vi sono delle differenze significative tra le modificazioni genetiche e pedagogiche.⁴²

Questo parallelismo, secondo il filosofo tedesco, sarebbe “discutibile” perché disconosce che l’alterazione del genoma umano è differente dalla modifica delle “condizioni ambientali” in cui avviene la crescita e dalla particolare scelta delle pratiche educative.⁴³ La persona futura potrà concepirsi come l’“autore di azioni responsabili” se accanto alla comprensione riflessiva e revisionista sul proprio destino di socializzazione disporrà della possibilità di ancorare il “vortice” delle concezioni culturali, delle relazioni sociali e dei vissuti interiori – un’esperienza segnata esistenzialmente dalla costellazione storica – all’indisponibilità del suo “essere-organismo” che segue un destino di natura. Ad esempio, rispetto alle fissazioni nevrotiche che segnano i processi di socializzazione patologici – risolvibili tramite un’autoanalisi critica, e in taluni casi guidata da colloqui terapeutici – le “fissazioni genetiche” dei processi di manipolazione contestati sarebbero dei “dati di fatto muti” a cui «non si possono neppure dare risposte in senso proprio».⁴⁴

La scelta di ancorare la tesi della dipendenza all’idea della “crescita spontanea” crea il problema di collocare questo sostrato naturale in una teoria della socializzazione che considera come costanti le variabili biologiche nello sviluppo dell’identità dell’io. Non soltanto negli scritti di Habermas non compaiono mai concetti quali “dote genetica” per spiegare le cognizioni, i comportamenti o le motivazioni sottostanti ad attività complesse come ad esempio quelle sportive o concertistiche.⁴⁵ E, forse, non è neppure troppo sensato introdurre come casi che giustificano le resistenze all’ingegneria genetica, degli interventi migliorativi sugli embrioni che allo stato attuale della conoscenza non sono prevedibili.

⁴² *Ivi*, p. 51.

⁴³ J. Habermas, *Astensione giustificata*, in *Id.*, *ZMN*, cit., p. 17.

⁴⁴ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in *Id.*, *ZMN*, cit., p. 61.

⁴⁵ J. Habermas, *Poscritto*, in *Id.*, *ZMN*, cit., pp. 84-85.

c) La spostamento del discorso verso un'etica del genere

Habermas risponde all'obiezione avanzata da Dworkin, secondo cui la persona futura potrebbe accettare come parte della sua persona, anziché rifiutare *ex post*, le predisposizioni genetiche compiute sull'embrione dal suo *designer* così come identifica e interiorizza le aspettative dei genitori nel tessuto denso della socializzazione familiare. Se la persona programmata geneticamente, raggiunta quella maturità che permette di riflettere retrospettivamente sul proprio vissuto biografico, dovesse avvertire una "consonanza" tra le intenzioni dei genitori e le proprie inclinazioni l'argomento della dipendenza perderebbe, certo, incisività sul piano della percezione della sua storia-di-vita. Non sarebbero, infatti, riscontrabile né degli effetti di "estraniazione" dalla propria esistenza psicofisica né delle limitazioni della libertà etica di condurre una vita autentica.⁴⁶

Secondo Habermas, ciò non significa, peraltro, che la dipendenza della predisposizione dei caratteri genetici da parte delle "scelte preferenziali e unilaterali" dei genitori non sia "irreversibile", a prescindere dall'identità soggettiva maturata retrospettivamente dai figli: «Il programmatore dispone in modo unilaterale – senza presupporre un consenso fondato – delle caratteristiche genetiche di un altro, nella *paternalistica* intenzione di condizionare significativamente la storia di vita di questo dipendente. Questi può, da parte sua, interpretare sì l'intenzione del programmatore, ma non correggerla o renderla *non avvenuta*. Le conseguenze sono irreversibili, in quanto l'intenzione paternalistica si materializza in un disarmante programma genetico, e non in una pratica di socializzazione *comunicativamente mediata*, che come tale sarebbe elaborabile da parte dell'allievo».⁴⁷

Nel caso in cui il soggetto geneticamente manipolato non avvertisse, *a posteriori*, l'intervento migliorativo come una seria "compromissione" dei propri progetti di vita – mettendo, quindi, fuori gioco l'argomento morale della dipendenza –, Habermas sostiene che la valorizzazione della vita umana pre-personale si giustificerebbe anche a partire dalla nostra "autocomprensione etica" di "esseri-di-genere" strettamente intrecciata con le idee con cui nella tradizione culturale delle società occidentali ci concepiamo quali persone morali.⁴⁸

Habermas esamina poi l'altra obiezione di R. Dworkin al suo ragionamento – obiezione su cui, peraltro, egli aveva riflettuto nel saggio *Astensione giustificata*.

L'esperimento mentale che esplicita l'argomento della dipendenza riguarda il caso in cui l'intervento di manipolazione genetica sia compiuto da una terza persona – il *designer* – sulle cellule dell'embrione – la persona futura – pregiudicandone l'autonomia. Ma quali conseguenze avrebbe l'ipotesi – sempre "fantasiosa" – che il soggetto possa egli stesso decidere di sottoporsi a delle terapie genetiche o di rimodificare il patrimonio già predisposto dai genitori?⁴⁹

⁴⁶ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 62.

⁴⁷ *Ivi*, p. 65.

⁴⁸ *Ivi*, p. 68.

⁴⁹ J. Habermas, *Astensione giustificata*, in Id., *ZMN*, cit., p. 17.

Anche in questo caso, secondo Habermas, l'argomento della dipendenza non vale come argomento morale ma rinvia a concezioni etiche "non particolaristiche" che assumano la "prospettiva dell'intera umanità": «La domanda allora è: possiamo considerare l'autocomprensione genetica della specie come un mezzo per accrescere l'autonomia individuale, oppure questa strada metterà a repentaglio l'autocomprensione normativa di persone che conducono la loro vita portandosi mutuo ed eguale rispetto. Se è vera la seconda alternativa, allora noi possiamo ricavare, se non direttamente un argomento irresistibile sul piano morale, almeno un orientamento che ci induce all'attenzione e alla cautela sul piano dell'*etica di genere*». ⁵⁰ Invece di trarre come conseguenza il ridimensionamento di un'argomentazione debole sotto molti aspetti, Habermas finisce, dunque, per ricorrere a un generico "principio di cautela".

Prima di esaminare come il filosofo tedesco affronti il rapporto tra etica e scienza, esaminiamo le riflessioni sui cosiddetti "interventi eugenetici terapeutici".

3.2. Gli interventi terapeutici

Sinora Habermas ha avanzato argomenti a sostegno delle posizioni contrarie agli interventi sulle caratteristiche genetiche che, oltrepassando i confini stabiliti dalla "logica terapeutica" della cura, ripropongono i pericoli dell'eugenetica positiva. Ma, indipendentemente dalle difficoltà di copertura dei casi possibili, l'argomento della dipendenza riguarda solo gli interventi migliorativi e lascia insolte le controversie sulle diagnosi di preimpianto e sulla ricerca sulle cellule staminali embrionali. Le riserve verso tali pratiche, ricomprese negli interventi terapeutici, sono giustificate a partire dall'idea che la valorizzazione della vita umana pre-personale non riguardi un bene come tutti gli altri. La tutela della vita dell'embrione, infatti, dev'essere apprezzata come "prioritaria" rispetto ad altri peraltro "nobili" beni, quali la salute della donna e la speranza di cura dei malati. Ciò perché questi interventi potrebbero farci varcare la soglia di un'eugenetica positiva – di nuovo, qui, il ricorso all'argomento dell'"argine che si rompe".

Nella discussione sulla diagnosi di preimpianto, Habermas sostiene che se si eccettua il caso ipotetico che tale pratica serva ad osservare l'embrione allo "scopo terapeutico" di curarlo da "gravi tare genetiche", la tutela dell'embrione deve essere preminente rispetto al desiderio dei genitori di un figlio sano. Le diagnosi di reimpianto tenderebbero a favorire atteggiamenti volti al miglioramento tramite la "selezione" e la "reificazione" della vita pre-personale per fini diversi da quelli della cura. ⁵¹ Gli interventi terapeutici sono considerati dalla "prospettiva dell'embrione", ribaltando l'ottica clinica assunta normalmente dai medici – quella della tutela della donna e dei genitori. Nel *Poscritto*, egli rinuncia definitivamente

⁵⁰ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 23-24.

⁵¹ J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., p. 96.

alla possibilità che la diagnosi di preimpianto possa essere concepita come un intervento terapeutico, riconfermando il sospetto che dietro la decisione dei genitori di eliminare un embrione geneticamente malato vi sia, come scrive in una nota del saggio principale, l'incapacità di sentirsi all'altezza di affrontare l'esigente responsabilità per un figlio con cui dovranno condividere la loro esistenza⁵² (a).

Le discussioni sugli interventi terapeutici soppressivi dell'embrione che la diagnosi preimpianto, se necessario, rende possibili ha riportato di nuovo al centro dell'agenda pubblica le controversie sull'aborto. Senza buone ragioni, Habermas ritiene che sia uno sbaglio collegare il dibattito sulla diagnosi di preimpianto alle polemiche mai placate sull'interruzione volontaria di gravidanza⁵³ (b).

Infine, la ricerca sulle cellule staminali embrionali volta a scoprire, si spera almeno nel prossimo futuro, delle terapie per le malattie degenerative non dovrebbe essere permessa, neppure sugli embrioni soprannumerari. Habermas, infatti, prova un "sentimento di ripugnanza" all'idea che la ricerca sugli embrioni sacrifichi la vita umana per il progresso scientifico. Contro l'eugenetica liberale dei medici *outsider*, egli agita gli spettri della clonazione umana e della "generazione di creature chimeriche" con incroci tra specie animali, una fuga in avanti che non si interessa alla "normalità" scientifica ma ai casi eccezionali (c).

a) La diagnosi preimpianto

La diagnosi preimpianto è uno strumento diagnostico che permette di accertare, sin dai primi giorni dal concepimento *in vitro*, se l'ovocita fecondato è portatore di malattie genetiche trasmesse dai genitori oppure se vi sono delle complicazioni ulteriori che pregiudichino quegli "standard medici" con cui vengono valutate la "sanità" e la "malattia" nell'uomo. Con questo *test* preventivo, i "futuri genitori", e soprattutto la donna, possono rinunciare all'impianto di un embrione affetto da tare ereditarie e deciderne la soppressione.⁵⁴

L'idea di riconoscere alle pratiche terapeutiche quella liceità normativa che si nega all'eugenetica positiva diretta a interventi migliorativi e non motivata da ragioni sanitarie, ripropone la questione se l'integrità dell'"embrione malato" sia secondaria al diritto dei genitori a non avere un figlio non desiderato e della donna a non incominciare con l'impianto una gravidanza dai molteplici rischi. Sennonché, Habermas finisce per ribaltare la prospettiva degli interventi terapeutici. Lo scopo della diagnosi diviene l'accertamento delle malattie genetiche non per selezionare l'embrione "sano" da impiantare nel corpo della donna ma per curare l'embrione "malato". Anche se egli ammette la possibilità di evitare l'impianto, è l'embrione malato a cui si riconosce l'espressione del "consenso" seppure *a poste-*

⁵² J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., p. 96.

⁵³ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 25.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 19-20.

riori – un consenso che si può ipotizzare ragionevolmente soltanto per la cura di malattie gravi.⁵⁵ Secondo il filosofo tedesco, la diagnosi di impianto deve essere permessa nella misura in cui, è uno strumento terapeutico che consente al medico di “guarire” i genomi malati – si presti attenzione all’uso della parola “paziente” nella citazione in cui Habermas giustifica le manipolazioni sostenendo che, nella cura, l’atteggiamento del medico si trasforma da “agire strategico” (“oggettivazione” e “strumentalizzazione” dell’altro attore – l’embrione – a “cosa”) ad “agire comunicativo”, ossia volto a ricercare la comprensione delle ragioni, in questo caso “esistenziali”, e il consenso dell’interlocutore, in questo caso l’embrione – la persona futura: «Nella misura in cui si considera come un medico curante, il genetista può evitare di rapportarsi all’embrione nell’atteggiamento oggettivante di un tecnico che vede in esso semplicemente una cosa da produrre, riparare, guidare in certe direzioni. Il genetista nell’atteggiamento performativo di un partecipante – presuppone in anticipo che la persona futura dia il suo assenso all’obiettivo (in linea di principio contestabile) del trattamento. Anche qui, vorrei sottolineare, non si tratta di definire statuti ontologici, bensì esclusivamente l’atteggiamento clinico di una prima persona nei confronti di quella controparte virtuale che le si farà incontro nel ruolo di seconda persona. In futuro, nei confronti di questo intervento prenatale, un paziente *guarito* in anticipo potrà comportarsi – una volta diventato persona – in maniera diversa da chi apprende che i propri caratteri sono stati programmati a prescindere, per così dire, dal suo consenso virtuale, esclusivamente in base a preferenze di una terza persona. Soltanto in questo secondo caso l’intervento assume l’aspetto di una *oggettivazione tecnica* della natura umana».⁵⁶

Riguardo alle procedure per decidere su quali malattie genetiche, “indubbiamente”, si possa “dare per scontato il consenso di tutti”, spetta alla comunità sociale, scienziati inclusi, definire nel dibattito pubblico le rispettive opinioni e ai parlamenti deliberare i criteri per distinguere in modo convincente – malgrado un “disenso endemico” – ciò che deve essere considerato sano o malato.⁵⁷

Habermas ammette che è difficile scorgere i confini tra l’eliminazione di predisposizioni genetiche indesiderate e l’ottimizzazione di predisposizioni desiderabili.⁵⁸ Tuttavia, lungi dal lasciare alla responsabilità dei genitori la selezione dei caratteri negli embrioni che, a loro avviso e in ragione delle convinzioni scientifiche prevalenti nella medicina, presentano dei “difetti” genetici, egli ravvisa che il problema concettuale di separare tra loro eugenetica e prevenzione riguardi in ultima istanza la legislazione politica⁵⁹, e quindi immaginiamo anche la magistratura inquirente e giudicante per l’interpretazione dei testi qualora si possano ipotizzare le fattispecie di reato perseguibili giuridicamente.

Di fronte alla circostanza che, finora, dagli accertamenti di embrioni malati

⁵⁵ *Ivi*, p. 45.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 53-54.

⁵⁷ J. Habermas, *Poscritto*, in *Id.*, *ZMN*, cit., p. 90.

⁵⁸ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in *Id.*, *ZMN*, cit., pp. 23-24.

⁵⁹ *Ivi*, p. 24.

consegue la loro eliminazione, Habermas giunge a consigliare di proibire per ragioni precauzionali ogni controllo diagnostico, almeno fino a quanto non vi saranno tecniche di cura che salvino l'embrione: «Ciò che ci trattiene dal legalizzare quella diagnosi non sta solo nella generazione con riserva degli embrioni, ma anche nel tipo di riserva che viene fatta valere. Creare una situazione in cui si possa eventualmente gettare via un embrione malato è cosa altrettanto problematica dell'operare una selezione sulla base di criteri unilaterali (e dunque strumentalizzante) in quanto non è possibile presupporre nessun consenso anticipato, nemmeno in quella forma ipotetica – idealmente verificabile a posteriori – che consentirebbe nella presa di posizione di un paziente in caso di intervento terapeutico sul genoma [...] I fautori di una normativa che consentisse questa procedura diagnostica nei casi – limitati, estremi e unici – di malattie ereditarie monogenetiche potrebbero far valere in prima battuta, contro la tutela della vita, l'interesse (qui rappresentato per delega) dei futuri malati ad evitare una vita insopportabilmente compromessa. Ma, anche così, il fatto che noi operiamo *per altri* una distinzione – tanto gravida di conseguenze – tra ciò che merita vivere e ciò che non lo merita continua ad essere inquietante. [...] La situazione cambierà il giorno in cui sarà possibile far seguire alla diagnosi di una grave malattia ereditaria un intervento di terapia genetica, rendendo superflua ogni selezione».⁶⁰

Secondo Habermas, dunque, non è tollerabile la situazione di genitori che, volendo avere un figlio, decidono con riserva circa il concepimento e dopo aver operato la diagnosi, decidono se impiantare o distruggere l'embrione. Anche se limitassimo l'obiettivo alla prevenzione di gravi malattie ereditarie, nel caso in cui i genitori scelgono nell'"interesse dello stesso nascituro" di volergli risparmiare un'"esistenza insopportabile e tormentosa", chi ci assicura che sotto questi "pretesti altruistici" non si celi l'egocentrismo di un desiderio condizionato dalla riserva che il bambino, per nascere, debba rispondere a determinati *standard* di qualità?⁶¹

b) L'interruzione volontaria di gravidanza: un parallelismo ingannevole?

La maggioranza dei paesi della cosiddetta *Western Legal Tradition*, con l'esclusione dell'Irlanda, prevede l'interruzione volontaria della gravidanza ammettendo, almeno nel primo periodo di gestazione, come una ragione giustificativa la previsione fondata di anomalie del feto dovute a "difetti" del patrimonio genetico o ad altre complicazioni. Anche l'articolo 4 della legge italiana n. 194 del 1978 stabilisce che le previsioni di anomalie o di malformazioni del concepito siano una valida ragione per l'aborto entro i primi 90 giorni di gravidanza. Mentre l'articolo 6 della legge autorizza l'interruzione dopo i 90 giorni se siano accertati gravi pericoli per la salute fisica o psichica della donna.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 69-70.

⁶¹ J. Habermas, *Poscritto*, in *Id.*, *ZMN*, cit., pp. 96-97.

L'aborto permette di evitare la nascita di individui con difetti genetici indesiderati. La diagnosi di reimpianto consente, invece, alla donna, se lo ritiene, di evitare anche quell'interruzione di gravidanza normalmente intrapresa dopo la diagnosi prenatale. Tuttavia se si contesta la diagnosi preimpianto a fini terapeutici, salvaguardando la "potenzialità vitale" dell'embrione, sembra conseguente, come sostengono i movimenti anti-abortisti, rivedere anche la legislazione sull'interruzione volontaria della gravidanza, in quanto, senza avviare irresolubili riflessioni sul momento in cui si forma la vita umana, un feto è quantomeno un embrione impiantato positivamente nel corpo di una donna e per i genitori il loro bambino con cui, in un certo modo, essi comunicano anticipatamente.

Nel saggio *Delucidazioni sull'etica del discorso* (1991) Habermas aveva già precisato che l'aborto è una "questione indecisa" che coinvolge diverse concezioni collettive e personali di tipo etico non conciliabili dal punto di vista universalistico della morale. L'*impasse* ci dovrebbe far a tollerare "leali compromessi" – anche se, secondo il contesto, l'orizzonte della tradizione e l'ideale di vita, vi possono essere differenti risposte.⁶² E anche se, storicamente, questo tema ha finito per spaccare le popolazioni in due campi avversi, con lo scontro tra i sostenitori del partito *pro life* e quelli del partito *pro choice*. Habermas mette in evidenza che il problema della liceità morale e giuridica della diagnosi preimpianto ha determinato, oggi, una frattura nello schieramento liberale che aveva giudicato prioritaria l'autodeterminazione della donna rispetto alla tutela del feto.⁶³ Soprattutto, egli assicura che le due questioni sono "sostanzialmente differenti", anche dal punto normativo.⁶⁴ L'argomento che propone, peraltro, risulta davvero debole.

Habermas ritiene che nell'eliminazione dell'"embrione difettoso" a seguito della diagnosi preimpianto, il figlio era voluto dalla donna, mentre nel caso dell'aborto, il figlio non era desiderato – tralasciando che non tutte le interruzioni volontarie di gravidanza sono espressione del rifiuto pregiudiziale ad avere figli e che esistono l'ecografia e altri metodi per diagnosticare un feto malformato che possono far cambiare idea ai genitori. Egli sostiene, quindi, che, mentre nel caso della diagnosi preimpianto una vita è generata "con riserva" da parte dei genitori, l'aborto esprime un netto rifiuto alla vita del feto: «Il ricorso alla diagnosi di preimpianto – che consente eventualmente di evitare l'aborto tramite *eliminazione* di cellule staminali extracorporee geneticamente compromesse – è cosa per molti aspetti diversa dall'interruzione. Nel rifiuto di una gravidanza indesiderata, il diritto di autodeterminazione della donna entra in conflitto con il bisogno di tutela del feto. Nell'altro caso, la tutela alla vita del nascituro entra in conflitto con il *bilanciamento di beni* operato dai genitori, che desiderano avere un figlio ma rinunciano all'impiantazione nel caso in cui l'embrione non corrisponda a determinati standard di salute. In questo conflitto, inoltre, si dà già per scontata la possibilità della collisione, nel momento stesso in cui decidono di

⁶² J. Habermas, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in Id., *ED*, cit., p. 72.

⁶³ J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., p. 90.

⁶⁴ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 32.

sottoporre a test genetico l’embrione. Questo controllo premeditato sulla qualità mette in gioco un aspetto inedito, la strumentalizzazione di una vita umana – generata con riserva – rispetto alle preferenze e agli orientamenti di valore nutriti da terzi. [...] Per contro, la decisione esistenziale di interrompere la gravidanza ha poco a che vedere con questa strumentalizzazione, con questa cernita operata sulla vita prenatale in vista delle sue caratteristiche, così come essa ha poco a che vedere con l’utilizzazione di questa vita ai fini della ricerca scientifica».⁶⁵

Non si comprende, peraltro, perché il “bilanciamento tra interessi divergenti” – il piano delle discussioni sull’interruzione volontaria di gravidanza – non sia adeguato per affrontare le domande aperte dagli sviluppi dell’ingegneria genetica.

c) La ricerca sulle cellule staminali embrionali

Le ricerche sulle cellule staminali embrionali – come le sperimentazioni sulle cellule staminali presenti nel cordone ombelicale o sulle cellule staminali adulte presenti negli organi delle persone – sono volte a scoprire le terapie per le malattie degenerative del cuore, del cervello, etc. in cui alcune cellule dell’organismo umano, ma anche animale, che muoiono, non sono rigenerate e per le quali, attualmente, non esistono cure efficaci. Habermas non è insensibile agli argomenti che giustificano la ricerca scientifica sulle staminali embrionali poiché in una logica terapeutica perseguono dei “beni nobili” e ricorda, altresì, le pressioni dell’associazione tedesca dei ricercatori – se non di produrre esplicitamente per la sperimentazione degli stadi precoci di vita umana – a disporre, almeno, degli embrioni fecondati *in vitro* in esubero, perché non impiantati – i cosiddetti embrioni soprannumerari – e ora disponibili nei congelatori “a tempo determinato”.⁶⁶

Egli ravvisa, peraltro, che da un punto di vista morale, per questa strumentalizzazione non è rilevante che la ricerca utilizzi embrioni già esistenti oppure ne produca di nuovi. Habermas teme che anche la soluzione compromissoria adottata in Germania, favorevole all’importazione regolamentata di linee di cellule staminali embrionali soprannumerarie dall’estero, non riesca a contrastare il connubio tra ricerca scientifica e interessi del capitale all’origine della dinamica incontrollata che finirà per travolgere l’argine normativo.⁶⁷ Con le parole di M. von Renesse, egli descrive il proprio “sentimento di ripugnanza” all’idea che l’uso sperimentale degli embrioni per la ricerca strumentalizzi la vita prepersonale in funzione della prospettiva di un possibile progresso scientifico e terapeutico: «In questa ripugnanza si esprime nella convinzione per cui *un embrione, anche se generato in vitro, può soltanto essere visto come il bambino futuro di genitori futuri. Nient’altro. Dunque non sta a disposizione di altri scopi* (Margot von Renesse)».⁶⁸

⁶⁵ *Ivi*, p. 33.

⁶⁶ *Ivi*, p. 20.

⁶⁷ *Ivi*, p. 69.

⁶⁸ *Ivi*, p. 70.

Il sentimento etico che non consente di poter strumentalizzare l’embrione per scopi altri e arbitrari – intende la cura dei malati –, trattandolo come una “cosa” o un “mucchietto di cellule” invece che come quella “seconda persona futura”, colloca dal suo punto di vista la ricerca su cellule staminali embrionali nella “prospettiva dell’allevamento selettivo” e della “auto-ottimizzazione”.⁶⁹ Alla richiesta di bilanciamento tra il “bene collettivo di ipotetici e futuri procedimenti-di-cura” e i rischi della “strumentalizzazione della vita umana”, Habermas risponde quindi con la tutela della vita dell’embrione come salvaguardia del genere umano di fronte agli sviluppi incontrollati dell’ingegneria genetica.

Questo argomento – “post-metafisico”, ma proibizionista – gettando lo sguardo sul possibile futuro della natura umana, paventa persino un pericoloso ritorno all’eugenetica razzista: «Supponiamo che l’uso sperimentale degli embrioni generalizzi una prassi per cui la tutela della vita umana prepersonale venga considerata *come secondaria* rispetto ad altri possibili fini (incluso l’auspicabile sviluppo dei nobili *beni collettivi*, per esempio nuovi metodi di cura). La diffusa accettazione di tale prassi renderebbe meno sensibile la nostra visione della natura umana e aprirebbe le porte a una *genetica liberale*. [...] Un uso sperimentale degli embrioni e diagnosi di preimpianto turbano gli animi in quanto esemplificano un pericolo che si collega alla prospettiva di un *allevamento razziale e selettivo dell’uomo*». ⁷⁰

Contro l’eugenetica liberale, Habermas agita, infine, i rischi della clonazione e della generazione di incroci tra esseri umani e altre specie animali. Il programma di clonare un individuo per produrne un altro completamente uguale si colloca tra la scienza e la fantascienza ed è ripudiato dalla maggioranza dei ricercatori. Tuttavia, il filosofo tedesco, vi intravede il proposito, non sottovalutabile, di allentare i “freni sociomorali” del progresso tecnico da parte di un “postumanesimo naturalisticamente declinato” che intende “recitare la parte di Dio”.⁷¹ Questi scenari sulle applicazioni più sfrenate dell’eugenetica – in verità assolutamente marginali rispetto al lavoro scientifico e terapeutico dei ricercatori – così come l’evocazione di mitici animali da bestiari e le immagini fantascientifiche alimentate da una nanotecnologia che potrebbe mirare alla “fusione produttiva di uomo e macchina” assoggettata a pericolose supervisioni – ha così riaperto il dibattito sulla responsabilità sociale e sui limiti delle scienze naturali.

4. Sulla responsabilità sociale e sui limiti della ricerca scientifica

Il tema della responsabilità della conoscenza e delle applicazioni scientifiche rappresenta uno dei temi principali del dibattito pubblico, specialistico e comune.

⁶⁹ J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., p. 97.

⁷⁰ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 71-72.

⁷¹ *Ivi*, p. 24.

Se fino a pochi decenni fa, vi era un largo sentimento di fiducia verso la scienza e la tecnologia, in ragione delle benefiche ricadute pratiche, ora, le “frontiere ultime” – attuali, s’intende – dell’ingegneria genetica sembrano suscitare delle forti aspettative e altrettante preoccupazioni che impongono di ricontrattare il rapporto tra scienza e società. Il problema è quello di come regolamentare una ricerca scientifica – che apre la possibilità tecnica di modificare il patrimonio genetico e creare “artificialmente” la “natura umana” – alla luce degli ordinamenti giuridici, dei principi morali e dell’autocomprensione etica che il genere umano ha di sé – evitando gli atteggiamenti di chi diffida pregiudizievolemente dalle applicazioni tecnologiche in genere e chi che da esse ha attese miracolistiche – ma, soprattutto, anche di coloro che vorrebbero proibire *tout court* la ricerca scientifica e di coloro che la vorrebbe svincolata dal controllo della comunità sociale e politica.

Habermas sottolinea che la possibilità futura di modificare le “predisposizioni genetiche” del nascituro e le “condizioni organiche iniziali della sua futura storia di vita” incrina l’atteggiamento millenario nei confronti della nascita, secondo cui si dava per scontato che almeno questa fosse sottratta alla programmazione da parte di terzi. Anche se tale alterazione non sarebbe ancora avvertita dalla maggioranza della popolazione, la quale – socializzatasi finalmente ai principi della cultura liberale o semplicemente non accettando ingerenze altrui nelle proprie scelte di vita – accoglie acriticamente i risultati della scienza come un allargamento delle possibilità di decisione individuale nell’idea che la salute e la felicità delle “persone esistenti” sia l’aspirazione preminente. Per questo accordo con la cultura liberale, da un punto di vista sociologico, si capisce bene perché il consenso non pare destinato a diminuire, nella misura in cui si riesca a giustificare l’“oggettivazione umana” con l’aspettativa di una vita più sana e longeva, e gli interventi legislativi volti a “moralizzare la natura umana” appaiono come degli “inutili tentativi” di opporsi alla “prevalente tendenza libertaria della modernità sociale”.⁷²

Habermas non ritiene che il discorso sul “naturalmente divenuto” e sul “tecnicamente prodotto” vada censurato come l’“erezione di tabù artificiali” per ripristinare un “nuovo incantamento della natura interna” oramai estranei al senso comune dei cittadini. Tuttavia, nonostante il comune richiamo all’autonomia personale, egli sostiene che, di fronte all’incerta distinzione tra gli interventi terapeutici e gli interventi migliorativi – si tenga presente che la differenziazione tra un individuo normale e un individuo malato avviene lungo un *continuum* per convenzione distinto in stati discreti – le posizioni dei fautori della genetica liberale sarebbero indebolite. La definizione degli interventi correttivi e la decisione di procedere o meno nella manipolazione del genoma umano non possono essere rimesse alle “preferenze individuali degli utenti del mercato”, principalmente ai “genitori” dell’embrione, sino a quando non vi saranno dei criteri condivisi da tutti. Egli sottolinea, infatti, come nella tradizione liberale che risale a J. Locke, la tutela delle libertà individuali viene fatta valere contro le interferenze dello stato. Sennonché, in questo caso, il pericolo di un’il-

⁷² *Ivi*, pp. 27-28.

lecita invadenza del potere politico, farebbe passare in secondo piano l'abuso di potere esercitabile, sul piano orizzontale, dai privati contro altri privati, cioè dai genitori, da un lato, contro l'embrione, la persona futura, dall'altro.⁷³

Secondo Habermas non si possono lasciare alle leggi della domanda e dell'offerta – lo *shopping in the market* – delle scelte che riguardano l'auto-comprensione del genere umano e che, quindi, vanno sottoposte al giudizio dei cittadini e dei legislatori. Non soltanto l'autodisciplina degli ordini professionali è giudicata insufficiente, ma, con l'argomento dell'argine che si rompe, egli ha dato prova di non fidarsi affatto dei medici, i quali in verità hanno avviato da tempo serie riflessioni sulle pratiche bio-mediche. Il filosofo tedesco ritiene che “si potrebbero tranquillamente affidare alla valutazione degli esperiti guidati dall'etica professionale”, previo consenso dei soggetti interessati, le decisioni se e come procedere in materia di “procreazione cooperativa”, nelle “dubbie pratiche” di accertamento della morte o di prelievo di organi, nelle indesiderate conseguenze sociali dell'organizzazione giuridica dell'eutanasia – aspetti sui quali vi sarebbero solo dei “rilievi specifici”.⁷⁴ Ma quando si tratta delle “sfide inedite” dell'ingegneria genetica la situazione è diversa. Queste scoperte rimettono alla nostra o altrui disponibilità la “base fisica che noi siamo per natura”. A differenza di molti ritrovati che, malgrado il “monopolio sociale della scienza”, hanno lasciato fundamentalmente intatto il *common sense* – il quadro delle conoscenze comuni, strettamente legato all'auto-comprensione di tutti coloro che sono in grado di parlare e di agire –, quest'ultime scoperte della scienza “inquietano” maggiormente la nostra auto-comprensione proprio perché riguardano il “nostro corpo” e, in generale, la “posizione dell'essere umano nella storia naturale”.⁷⁵

Habermas rifiuta l'accusa di anti-modernismo affermando che proprio il farsi riflessive della tradizioni culturali, delle forme di vita sociali e delle esperienze individuali costituisce il nucleo del “progetto illuministico della modernità”; un progetto laico volto ad affermare sia le possibilità che i limiti della conoscenza e dell'azione umane.⁷⁶ Se compete al legislatore allargare o restringere la tutela del patrimonio genetico favorendo o limitando la ricerca scientifica e le pratiche terapeutiche, le visioni sulla natura umana devono confrontarsi nella sfera dell'opinione pubblica cercando di influenzare le deliberazioni parlamentari – e, se costituzionalmente previsto, esprimendosi in prima persona con gli strumenti di democrazia diretta e partecipativa. In questa discussione nel fornire risposte migliori sulla “vita giusta” per l'universalità del genere umano, Habermas non rivendica per la filosofia l'“ultima parola”, tanto meno per la religione, ma non se la sente di lasciarla neppure ai biologi e agli ingegneri “entusiasti di fantascienza”.⁷⁷

⁷³ J. Habermas, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 77-98.

⁷⁴ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 30.

⁷⁵ J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., p. 103.

⁷⁶ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 28-29.

⁷⁷ J. Habermas, *Astensione giustificata*, in Id., *ZMN*, cit., p. 18.

Capitolo quindicesimo

PASSATO E FUTURO DELL'UNIONE EUROPEA

di Luca Corchia

Il processo di integrazione europea suscita nei suoi interpreti impressioni ambivalenti sui tempi di realizzazione, rapidissimi in una prospettiva storica e troppo lenti di fronte ai compiti politici che gli europei ma anche gli stati alleati si aspettano dalle istituzioni comunitarie. I risultati raggiunti in poco più di mezzo secolo sono enormi ma il mondo intanto è cambiato e l'Unione Europea non può più evitare di affrontare delle questioni aperte da tempo come il *deficit* di democrazia rispetto agli *standard* politici dei suoi stati membri, l'assenza di politiche sull'immigrazione, il tema dei confini orientali, l'armonizzazione interna dei modelli di stato sociale, una politica di sviluppo economico condivisa e, infine, la necessità strategica di una politica estera comune che riconduca gli Stati Uniti sui binari del multilateralismo e delle Nazioni Unite e trovi nell'Europa un vero *global player*.

L'Europa è un continente di pace, democrazia e diritti con un'economia competitiva, alti livelli di protezione sociale, un'istruzione generalizzata e una qualità della vita eccellente. È sufficiente andare fuori dai porosi confini del continente europeo per accertarsi delle differenze e quanto sia già realizzata l'idea dell'unità europea. Da questo punto di vista, secondo Habermas, nelle discussioni sulla "identità europea" la questione delle radici culturali è un falso problema rispetto all'impegno di mettere in moto una comune volontà politica democratica sulle "cose europee". Finora l'Unione Europea ha funzionato come un sistema intergovernativo eludendo la questione decisiva se essa riuscirà a diventare qualcosa di più che una "lega di stati". Nei suoi scritti Habermas ha sempre affermato di "prendere risolutamente partito" a favore degli eurofederalisti, ossia di coloro che raccogliendo «la sfida di conservare le conquiste dello stato-nazionale superandone i confini»² si esprimono "senza scappatoie" per lo stato federale europeo.³

Il tema dell'orizzonte passato e futuro dell'Unione Europea deve essere svolto esaminando la storia di un processo di integrazione politica ancora frenato dalle resistenze degli stati membri a perseguire i propri interessi nazionali nel quadro degli interessi comunitari e che la *débâcle* del *Trattato costituzionale* ha reso ancor più complicato.⁴ Di fronte alla possibilità di fare un passo in avanti sulla strada dell'integrazione politica, molti stati membri si mostrano ancora riluttanti a ultimare il "completamento verticale" dell'Unione Europea per il timore di perdere

¹ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 26.

² J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 58.

³ J. Habermas, *Pas d'Europe sans constitution commune!*, in «*Le Point*», 1491, 13.4.2001.

⁴ J. Habermas, *Gli Stati-nazione rimangono protagonisti ma devono cambiare la loro immagine*, in «*Corriere della sera*», 25.3.2007, p. 9.

pezzi di sovranità nazionale. Dopo il fallimento del Trattato costituzionale riemerge la possibilità, spesso evocata da Habermas, delle “collaborazioni rafforzate” tra i paesi del cosiddetto “nucleo d’Europa”. Rispetto al sistema istituzionale vigente per tutti gli stati membri, una “Europa di pionieri” alla ricerca dell’unione politico-militare che finora è mancata e che il mondo globale impone. Questa strategia di apparente chiusura potrebbe restituire la “prospettiva” che, agli occhi dei cittadini di tutti gli stati membri, giustifichi il bisogno di una Costituzione europea.⁵

1. Dalla costituzione della Comunità europea al mancato Trattato costituzionale

Habermas ricorda che con la fine della seconda guerra mondiale il cosiddetto “equilibrio delle potenze” su cui, dalla Pace di Westalia (1648) per oltre tre secoli, si fondò il sistema internazionale fu sostituito dal “nuovo equilibrio bipolare” e da uno stato di “Guerra fredda” permanente. La fisionomia della seconda metà del ’900 prese forma dall’antagonismo tra le superpotenze – gli U.S.A. e l’U.R.S.S. –, la cui competizione coinvolse ogni ambito, dai modelli economico-sociali, agli ordinamenti istituzionali, agli apparati tecnologico-militari sino allo scontro per l’egemonia culturale. La distruzione fisica dell’avversario costituì l’*ultima ratio* nella “lotta per la vita e la morte” tra i due sistemi ma lo spettro dell’impiego di armi nucleari che terrorizzò il mondo negli anni ’60 fu temperato dalla consapevolezza che il potenziale accumulato nella “grandiosa quanto estenuante”⁶ corsa agli armamenti avrebbe determinato l’autodistruzione del sistema mondiale: «il folle calcolo di un equilibrio del terrore (*mad* era l’autoironico acrostico per *mutually assured destruction*) evitò comunque lo scoppio di una guerra calda. L’inattesa svolta nell’atteggiamento delle superpotenze – l’intesa fra Reagan e Gorbaciov, che a Reykjavik aprirono la via alla cessazione della corsa agli armamenti – consente retrospettivamente di considerare la *guerra fredda* come un rischioso *processo di autoaddomesticamento* da parte di alleanze dotate di armamento atomico».⁷

Sotto l’“ombrello” dell’equilibrio mondiale e la “tutela americana”, i padri fondatori – K. Adenauer, R. Schuman, A. De Gasperi e J. Monnet – cercarono di sopravvivere ai conflitti tra gli stati europei e di inaridire le “sorgenti del nazionalismo più virulento”: «Non si potevano più tematizzare controversi problemi di confine né i conflitti sociali potevano ancora essere dirottati verso l’esterno: essi andavano piuttosto elaborati nel quadro della politica interna. Furono queste le condizioni in cui la concezione universalistica dello stato democratico di diritto poté in larga misura autonomizzarsi dagli imperativi di una

⁵ J. Habermas, *Soltanto un sogno può salvare l’Europa*, in «*La Repubblica*», 9.6.2005, p. 21.

⁶ J. Habermas, *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 50.

⁷ J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 16.

Machpolitik orientata agli interessi nazionali e motivata geopoliticamente».⁸

Habermas rammenta che la “molla più forte” dell’integrazione europea fu la necessità di porre termine alla sanguinosa storia di guerre fra nazioni integrando la Germania occidentale al tempo economicamente in ripresa ma politicamente instabile.⁹ Da questa prospettiva – ma senza il «sottofondo carolingio della generazione conservatrice dei padri fondatori»¹⁰ (il “richiamo all’Occidente cristiano”) – A. Spinelli, E. Rossi e E. Colorni nel *Manifesto di Ventotene* (1941) e il *Movimento federalista europeo* (1943) ponevano l’attenzione sulla responsabilità degli stati europei nel superare il “nazionalismo”; la *conditio sine qua non* per assicurare all’Europa un pace duratura. La sua realizzazione dovrebbe far misurare le critiche ai ritardi nell’integrazione politica visto che in nessun altra regione del mondo i paesi confinanti vivono così in pace e in accordo. A tale riguardo, Habermas rievoca il saggio programmatico *Una strategia per gli Stati Uniti d’Europa* (1978) di Altiero Spinelli, in cui si sosteneva che la divisione fondamentale sul futuro politico dell’Europa non fosse tra europeisti e antieuropeisti ma tra chi promuove l’integrazione economica nel quadro di una unione di stati nazione e chi avverte la necessità di un “salto di qualità” nella volontà europeistica costituendo uno stato federale europeo – gli “Stati Uniti d’Europa”.¹¹ Il riferimento ai padri fondatori consente allo studioso tedesco di segnalare, altresì, il contrasto tra le aspettative e le proposte degli “europeisti della prima ora” e coloro che devono oggi proseguire il loro progetto: «Ciò che colpisce non è solo la differenza degli accenti retorici ma anche il contrasto delle finalità. Mentre la generazione degli iniziatori parlavano apertamente di *Stati Uniti d’Europa* e non rifuggivano dal confronto aperto con gli Stati Uniti, l’attuale discussione si è invece allontanata da tali modelli. Già il semplice accenno al *federalismo* appare *sconveniente*. [...] resta da chiedersi se questo cambiamento del clima politico esprima soltanto un sano realismo – frutto di un processo d’apprendimento durato decenni – o non nasca piuttosto da un timidezza controproduttiva, se non addirittura da un vero e proprio disfattismo».¹²

Habermas precisa che la “federazione degli stati europei” costituirebbe una “radicale novità” rispetto a ogni esperienza di federazione precedente, quali la tedesca, l’americana e la svizzera; un’innovazione che si inserisce nel miscuglio di tradizioni costituzionali dei paesi europei in cui il termine stesso di federalismo ha significati differenti. Nell’intervista *Pas d’Europe sans constitution commune!*, rilasciata a *Le Point* nel marzo dello stesso anno, egli confermava l’originalità del “progetto federale europeo” ricordando che l’Unione Europea

⁸ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p.132.

⁹ J. Habermas, *Gli Stati-nazione rimangono protagonisti ma devono cambiare la loro immagine*, in «*Corriere della sera*», 25.3.2007, p. 9.

¹⁰ J. Habermas, *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 60.

¹¹ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in Id., *EdA*, cit., p. 164.

¹² J. Habermas, *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 57-58.

non ha mai avuto storicamente la forma dello “stato-nazione”, come ad esempio la Repubblica federale tedesca. Inoltre, essa non è, come gli Usa, una società multiculturale d’immigrazione senza avere le dimensioni che permettono alla Confederazione elvetica di conservare procedure fortemente democratiche.¹³ Non a caso, interrogandosi sulla natura dell’Unione europea, Jacques Delors, il presidente della Commissione dal 1985 sino al 1995, l’aveva definita un “oggetto politico non identificato”. Per altro verso, secondo Habermas, il “futuro dell’Europa” non dipende dalle riflessioni giuridico-filosofiche né dai discorsi di economisti, politologi e sociologi. Senza sottovalutare il valore simbolico del dibattito costituzionale in corso sulle nuove istituzioni, la scommessa riguarda anzitutto la disposizione delle comunità nazionali a ritrovare in quel progetto politico *à la Delors* l’unica strada per rinnovare il modello sociale europeo.¹⁴

Le tappe dell’integrazione vanno dalla nascita della *Cee* (1957) fino all’approvazione del *Trattato costituzionale* (2004) non ratificato da Francia e Olanda; un fallimento che ci ha ricondotto a un “punto morto” da cui si cerca oggi di uscire.¹⁵

L’Unione Europea si costituisce attraverso una serie di trattati internazionali che riguardano un numero limitato di stati e di materie su cui i sottoscrittori si impegnano decidere di comune accordo. La soluzione dei padri fondatori fu di ottenere dagli stati delle minime e graduali cessioni di sovranità in alcuni campi delimitati, facendo leva sui reciproci interessi economici. Un progetto ambizioso da perseguire con una “politica dei piccoli passi” che creando una rete di interdipendenze restringesse lo spazio delle future alternative. L’idea di una “dipendenza dal tracciato” è rimasta l’architrave della politica di integrazione dei cosiddetti “funzionalisti”, ossia di coloro che ritengono che «la creazione, dovuta a una volontà politica, di un’area monetaria ed economica unitaria generi obblighi funzionali la cui intelligente rielaborazione produce per così dire *da sé* una rete sempre più fitta di interdipendenze [...] Stando a questa lettura, le *élites* politiche si vedono spinte addirittura contro voglia in direzione di un’agenda favorevole alla integrazione, perché di fronte a conseguenze non previste esse sono legate alle linee fissate da un modello decisionale accettato in passato e che si va sempre più consolidando».¹⁶

Habermas accenna ai primi atti del lento percorso di unificazione europea. Dapprima, l’*Oece* (1948), un organismo di gestione degli aiuti previsti dal “piano Marshall”; poi, il *Trattato di Parigi* che istituiva la *Ceca* (1952) allo scopo di coordinare la produzione e i prezzi di carbone e acciaio; i *Trattati di Roma* del 25 marzo del 1957 tra Italia, Repubblica federale tedesca, Francia, Belgio, Olanda, Lussemburgo che istituivano l’*Euratom* (1958) – l’agenzia per l’energia atomica e la *Cee* (1958) – un mercato comune europeo in cui si stabiliva una

¹³ J. Habermas, *Pas d’Europe sans constitution commune!*, in «*Le Point*», 1491, 13.4.2001.

¹⁴ J. Habermas, *Le illusioni della sinistra che vota no sull’Europa*, in «*La Repubblica*», 25.5.2005, p. 21.

¹⁵ J. Habermas, *La creazione di un’identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 53.

¹⁶ *Ivi*, pp. 53-54.

maggiore circolazione delle merci, uomini e capitali, l'abbassamento delle tariffe doganali tra i paesi membri e l'adozione di tariffe uniche verso terzi, e altri patti. A questa area hanno aderito la Gran Bretagna, l'Irlanda e la Danimarca (1973), la Grecia (1981) e la Spagna e il Portogallo (1986) – costituendo con i sei paesi fondatori l'“Europa dei dodici” – una comunità che guadagnava sempre di più proprie competenze e istituzioni. Gli stati membri concordarono un sistema monetario europeo (*Sme*) e un'unità di conto (*Ecu*) al fine di superare il disordine nel regime dei cambi e di attenuare la debolezza di talune valute nazionali (1979), una politica agricola comune (1968) e dei progetti per lo sviluppo della ricerca scientifica e tecnologica, tra i quali l'*Esprit* (1984) e l'*Eureka* (1985). Nel Consiglio europeo di Milano (1985) fu approvato l'*Atto Unico europeo* (*Aue*) con cui si definiva, a partire dal 1992, la costituzione di un mercato unico europeo molto più libero dai vincoli nazionali ma con più regole comuni. Il *Trattato di Maastricht* (1992) ratificò l'Unione Europea, il “protocollo di convergenza” che definisce i criteri sulla stabilità dei prezzi, la sostenibilità della finanza pubblica, i margini di fluttuazione dei cambi e la cooperazione giudiziaria in materia penale. Nel 1996 la Commissione europea e l'Istituto monetario europeo (*Ime*) riferirono al Consiglio dei ministri i risultati dei paesi membri nell'attuazione degli obblighi stabiliti da Maastricht, considerando le “speciali eccezioni” che giustificavano il superamento dei parametri. Presa così visione dei risultati sostanzialmente favorevoli all'adozione della moneta unica e sentito il parere del Parlamento europeo, il Consiglio dei ministri decise di procedere verso la “terza fase dell'Unione” coinvolgendo da subito gli stati che al luglio del 1998 avevano i “conti in regola” e accordando una deroga agli stati che li avrebbero raggiunti in un tempo più lungo. A questo periodo risale il dibattito sulla cosiddetta “Europa a due velocità” prevista dall'art. 109 del *Trattato di Maastricht* con la distinzione tra gli “stati con e senza deroga” e la prevista possibilità delle “cooperazioni rafforzate” su cui Habermas ripone da allora la speranza che non si arresti l'integrazione politica europea. In quest'ottica, costituivano “una prima tappa verso la Costituzione” gli accordi di Schengen (1985) resi operativi in seguito dal *Trattato di Amsterdam* (1997) e il *Trattato di Nizza* (2001) con cui si fissavano i termini temporali dell'allargamento a Est avvicinando l'Unione Europea alla “risolutiva definizione” delle sue frontiere, si stabilì il “principio della flessibilità” che rende possibile costituire un “nucleo di stati” per perseguire determinati obiettivi e si segnalò l'urgenza di un compromesso sulla ripartizione delle competenze tra i livelli politici e sulla composizione e sul funzionamento delle istituzioni comunitarie.¹⁷ D'altra parte, e nonostante la *Carta dei diritti* nelle sfere di dignità, libertà, eguaglianza, solidarietà, cittadinanza e giustizia – peraltro priva finora di efficacia giuridica, il vertice di Nizza non esaudì le attese degli europeisti più convinti e preoccupò i più diffidenti.

¹⁷ J. Habermas, *Sì, voglio una Costituzione per l'Europa federale*, in «*Rivista on-line Caffè Europa*», 14.12.2000.

Stesso esito hanno avuto, secondo Habermas, la costituzione della Banca centrale (1998) e l'introduzione in dodici stati della moneta unica (2002). Le aspettative economiche non sono più sufficienti alle attese di integrazione: «Finora sono stati gli imperativi funzionali connessi alla creazione di un'area economica e monetaria comune a portare avanti le riforme. Ma queste forze propulsive sono esaurite».¹⁸ L'Unione Europea si è trovata di nuovo sulla soglia che separa la realizzazione di una "vera e propria democrazia europea" dalla promozione di comuni interessi economici. Nella *Convenzione* si sono riproposte le contrapposizioni tra coloro che con il processo di unificazione europea cercano nelle nuove condizioni di "salvare lo stato-nazione" puntando a congelare lo *status quo* della gestione intergovernativa dell'Unione o al massimo a modificarla con interventi di "cosmesi istituzionale" e coloro che procedono oramai decisi verso la costituzione di un'Europa federale rafforzata dall'allargamento. Il dibattito sulla Costituzione ha riaperto la questione irrisolta delle finalità del progetto.¹⁹

Le ragioni a favore del rafforzamento politico delle istituzioni comunitarie rendono più amaro, secondo Habermas, il giudizio che si deve esprimere sulla Convenzione istituita per redigere il *Trattato che istituisce una Costituzione per l'Europa*. Rispondendo all'impegno preso a Laeken dal Consiglio europeo con la *Dichiarazione sul futuro dell'Unione europea* (2001), dopo due anni di dibattiti condotti nel disinteresse dell'opinione pubblica europea, si è prodotto un testo "illeggibile" che "non può stimolare la fantasia".²⁰ Il testo si compone di quattro parti: la prima contiene le disposizioni che definiscono l'Unione, i suoi obiettivi, le sue competenze, le sue procedure decisionali e le sue istituzioni; la seconda è costituita integralmente dalla *Carta dei diritti fondamentali* di Nizza; la terza è un compendio di trattati che rimangono in vigore; la quarta contiene le disposizioni finali tra cui le procedure di adozione e revisione della Costituzione.

Nonostante i governi abbiano preferito proseguire la "politica gradualista" dei padri fondatori che prevede la strategia dei passi progressivi verso l'integrazione monetaria ed economica come il basilare elemento di stabilità degli assetti dell'Europa occidentale, la bocciatura referendaria francese e olandese (2005) ha bloccato l'entrata in vigore rivelando che l'euroscetticismo, già diffuso invece di diminuire sta crescendo se si considera che tra i ventisette stati altri due paesi, Polonia e Repubblica Ceca, hanno rigettato la ratifica e altri cinque, Gran Bretagna, Irlanda, Danimarca, Svezia, e Portogallo – l'hanno sospesa. Sono stati confermati quindi i timori che Habermas aveva espresso sulla capacità dei governi favorevoli di mobilitare le rispettive opinioni pubbliche nazionali.²¹ Mentre si manifesta la necessità di procedure decisionali semplici, ancorché democratiche, per rispondere rapidamente alle sfide globali, il Consiglio dei ministri rimane alle prese con il

¹⁸ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 22.

¹⁹ J. Habermas, *La creazione di un'identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 58.

²⁰ J. Habermas, *Soltanto un sogno può salvare l'Europa*, in «*La Repubblica*», 9.6.2005, p. 21.

²¹ J. Habermas, *Così Habermas guarda al futuro dell'occidente*, in «*Il Manifesto*», 6.2.2005, p. 14.

problema di raggiungere compromessi sui divergenti interessi nazionali sulla ponderazione dei voti, su quante e su quali materie si voterà a maggioranza.²² Malgrado l'impegno di A. Merkel per la *Berliner Erklärung* (2007) – descritta da molti come una vuota e malinconica liturgia dal valore puramente declamatorio – anche se un nuovo *Trattato costituzionale* entrerà in vigore, l'Unione Europea potrebbe rimanere ancora al nastro di partenza in quelle politiche economiche, sociali e militari di cui necessita da tanti anni. È molto probabile che, con le soluzioni che potrebbero essere adottate da una parte dei paesi membri, l'Unione Europea invece di integrarsi politicamente si spacchi in due blocchi. La scadenza è fissata per il 2009, prima delle elezioni del Parlamento, ma molti dubitano che in quella data si saranno ravvivate le “carenti motivazioni” sia a Ovest che a Est.

Habermas avverte da sempre il pericolo che un'integrazione condotta prevalentemente secondo i “metodi burocratici di Bruxelles”, ovvero sulla base di soli parametri economici faccia sorgere nei cittadini degli stati europei un'indifferenza che pregiudicherebbe seriamente l'integrazione politica: «I risultati auspicati stabilizzano nella migliore delle ipotesi lo *status quo*, e questo anche nel caso in cui volessimo tener conto del valore simbolico e unificatore che l'euro verrà presto ad avere nella quotidianità dei consumatori. Il motivo delle aspettative economiche non basta, di per sé, a mobilitare nella popolazione il necessario sostegno politico al rischioso progetto di un'Unione che meriti questo nome. A questo scopo sono necessari orientamenti comuni sui valori. Certamente la legittimità di un regime dipende anche dalla sua efficienza. Ma innovazioni politiche tipo la costruzione di uno “stato delle nazioni” presuppongono pur sempre una mobilitazione per obiettivi che facciano appello non solo agli interessi ma anche ai sentimenti».²³

2. La sfera pubblica europea e la discussione sulle radici culturali dell'Europa

La creazione di un “sentimento di appartenenza politica” costituisce la sfida su cui si misurerà a lungo termine il successo o il fallimento del processo di integrazione europea ed è il termine di riferimento per avvicinarsi al tema dell'“identità” e delle “radici”. Non a caso gli euroscettici *à la* Böckenförde, sostengono che le istituzioni democratiche finora si sono potute “incarnate” solo al livello degli stati nazionali, in un legame solidaristico assicurato da forti identità collettive e che ha favorito il perseguimento di interessi generali: «Nel rifiutarsi di trasferire a una Costituzione Europea il fondamento legittimante dei trattati internazionali, gli euroscettici fanno ricorso all'argomento per cui non esisterebbe un “popolo europeo”. Ciò che sembra mancare è il soggetto del processo costituente, ossia quel singolare collettivo che – come “popolo” – potrebbe costituire se stesso in nazione di cittadi-

²² J. Habermas, *La creazione di un'identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 55.

²³ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 60-61.

ni». ²⁴ Alla cosiddetta *no demos thesis* Habermas replica che se è vero che nelle rivoluzioni borghesi dell'800 la coscienza nazionale, spesso "pre-politica", svolse un "ruolo catalizzatore" nella realizzazione della democrazia politica, ciò non significa che la solidarietà civica e la coscienza democratica non possano trovare un referente che oltrepassi le frontiere nazionali se all'interno di una sfera pubblica europea si verificherà una convergenza intorno a una cultura politica comune. ²⁵

I cittadini degli stati membri, dunque, devono maturare un'identità politica europea. Una possibilità che, secondo Habermas si potrà realizzare soltanto se verranno soddisfatti almeno tre "presupposti empirici": «Si tratta a) della necessità di una società europea di cittadini; b) della costruzione di una sfera pubblica politica di dimensione europea; e infine c) della creazione di una cultura politica che possa essere condivisa da tutti i cittadini dell'Unione. [...] Questi sviluppi possono venire accelerati, e orientati al loro punto di convergenza, da una Costituzione che produca effetti catalizzatori. L'Europa dovrebbe nuovamente applicare a se stessa la logica di quel processo circolare in cui, nel passato, stato democratico e nazione si portarono reciprocamente a compimento». ²⁶

La solidarietà tra i cittadini di uno stato – "ancor oggi piuttosto astratta" – in futuro dovrà allargarsi a ogni cittadino degli altri stati europei come se egli fosse "uno di loro". ²⁷ Come emerge dal concetto di "patriottismo nazionalistico", su cui non posso qui soffermarmi, nella distanza che separa la "nazione di popolo" e la "nazione di cittadini", secondo Habermas, si riflette la "grande conquista" dello stato democratico di diritto che ha saputo creare nello statuto della cittadinanza civile, politica, sociale e culturale le condizioni giuridiche per far maturare il sentimento di riconoscimento nella costituzione. I governanti europei dovrebbero perseguire il medesimo allargamento dell'appartenenza. Ciò sarà possibile se l'asse dell'intera politica nazionale "piegherà" verso Bruxelles e Strasburgo nelle iniziative dei partiti politici, dei gruppi di interesse e delle associazioni sindacali e imprenditoriali, delle organizzazioni professionali, nelle istituzioni culturali e scientifiche e, in ultima istanza, nella "pressione della piazza" su tutti i temi più rilevanti. ²⁸ I trasferimenti di sovranità degli stati membri alle istituzioni comunitarie si deve accompagnare alla creazione di una società civile europea che, al pari delle società civili nazionali, come una "rete di sensori" svolge le funzioni di "allarme" e "cassa di risonanza". ²⁹ Non vedremo un "fantomatico popolo europeo" ma una complessa società civile europea nascente e un sistema partitico europeo che si muovono in una dimensione comunitaria. ³⁰

²⁴ *Ivi*, p. 69.

²⁵ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l'éducation*», 3.2001.

²⁶ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 71.

²⁷ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in *Id.*, *DgW. KPS X*, cit., p. 23.

²⁸ J. Habermas, *Pas d'Europe sans constitution commune!*, in «*Le Point*», 1491, 13.4.2001.

²⁹ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 71.

³⁰ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in *Id.*, *EdA*, cit., p. 140.

Habermas ammette che queste “arene” in cui si formano l’opinione e la volontà pubbliche finora vi sono solamente all’interno dei singoli stati europei. Peraltro, non si deve immaginare la sfera pubblica come una “proiezione ingrandita” delle sfere nazionali bensì come la loro integrazione: «Essa può infatti originarsi solo a partire dall’apertura *reciproca e spontanea* dei circoli comunicativi delle arene nazionali. L’immagine di un “sovrapporsi” delle sfere pubbliche nazionali ad opera di una “supersfera” europea è fuorviante, in quanto rinvia alla stratificazione (regionale, nazionale, federale) dei livelli in cui si è finora formata l’opinione pubblica. Al contrario, le comunicazioni nazionali dovrebbero tradursi l’una nell’altra e intrecciarsi reciprocamente in modo tale che i contributi rilevanti possano essere osmoticamente assorbiti e importati dalle arene altrui». ³¹ L’identità europea continuerà a essere dunque una “unità nella pluralità delle nazioni”. ³² Ma la sfida è andare avanti verso una compiuta integrazione politica, valorizzando ciò che accomuna gli europei e declinando la nozione di popolo al plurale come indicano le formule d’apertura più volte ripetute nei recenti trattati: “Noi, popoli d’Europa”.

Affinché l’Unione Europea possa divenire una sfera pubblica sono necessari una ridefinizione dei modelli editoriali dei mezzi di comunicazione di massa ³³ – i grandi quotidiani, le riviste, le televisioni e una politica educativa per l’apprendimento di un linguaggio condiviso – ad esempio, l’inglese – che non pregiudichi il multilinguismo ufficiale dell’Unione che Habermas considera «un’espressione irrinunciabile di un riconoscimento reciproco dell’integrità e dell’eguale valore delle differenti culture nazionali». ³⁴ Nella sfera pubblica politica dalle dimensioni europee in cui si ramifica la pluralità delle arene nazionali si deve ricercare una cultura politica condivisa dall’intera Europa – un tema su cui è condotto negli ultimi anni un dibattito “non privo di inquietudini”. ³⁵ La risposta di Habermas ridefinisce la discussione sulla “identità europea” aggirando, in parte, la questione controversa delle esperienze e delle tradizioni culturali condivise.

Nella ricostruzione dello sviluppo delle società occidentali, come già visto, egli ha cercato di individuare le principali credenze culturali, le loro relazioni e il loro contributo alla definizione delle strutture organizzative della vita sociale nella sfera pubblica e nella sfera privata, a partire da quelle esperienze storiche che sono un patrimonio condiviso degli europei. Questa ricerca sociologica trova alimento politico anche nella volontà di delineare una “contro-immagine” all’Europa del mercato comune che riprenda “energicamente” il “sogno” di un’identità europea che assuma in sé l’“eredità del razionalismo occidentale”. ³⁶

³¹ J. Habermas, *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 72.

³² J. Habermas, *Una costituzione per l’Europa? Commento a Dieter Grimm?*, in Id., *EdA*, cit., p. 173.

³³ J. Habermas, *Sì, voglio una Costituzione per l’Europa federale*, in «*Rivista on-line Caffè Europa*», 14.12.2000.

³⁴ J. Habermas, *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 73.

³⁵ *Ivi*, p. 74.

³⁶ J. Habermas, *Il contenuto normativo della modernità*, in Id., *PDM*, cit., p. 365.

Un patrimonio che non si risolve soltanto nelle “più importanti conquiste storiche” che Habermas ha elencato nel manifesto *Il 15 febbraio, ovvero ciò che unisce gli Europei* – il diritto romano, il cristianesimo, la forma di vita civico-urbana, il capitalismo, le scienze e la tecnica, il *Code Napoléon*, la democrazia e i diritti umani, la pace, lo stato sociale, la secolarizzazione dello Stato e della società e il multiculturalismo – la cui storia degli effetti oltrepassa i confini dell’Europa definendo l’“orizzonte spirituale” occidentale.³⁷ Tra le “conquiste” della cultura europea che costituiscono uno sfondo comune, egli richiama l’attenzione su due “esperienze specifiche” che nella dimensione sociale e in quella temporale continuano ad avere in Europa un’“eco rimarchevole”. L’aver imparato a convivere con gli “incessanti ma stabilizzati” conflitti sociali e l’aver assunto un atteggiamento riflessivo verso le proprie tradizioni che ha reso gli europei più sensibili alle ragioni altrui e alle proprie contraddizioni: «*Nella dimensione sociale*, l’Europa moderna ha sviluppato procedure e istituzioni che l’hanno messa in grado riconfrontarsi con conflitti intellettuali, sociali e politici. Nel corso di vicende storiche dolorose la concorrenza tra potere spirituale e secolare, la separazione di scienza e fede, il conflitto endemico delle confessioni, le contraddizioni tra città e campagna, corte e città, *town* e *gown*, infine anche l’ostilità di bellicosi stati nazionali. Siamo riusciti a fare questo non eliminando del tutto questi conflitti, bensì piuttosto riattualizzandoli, stabilizzandoli, trasformandoli in fonte di energie innovative. Tale strategia di soluzione dialettica dei conflitti viene sintetizzata e concettualizzata nel riconoscimento dei *reasonable disagreements*, ossia di disaccordi ragionevolmente prevedibili. [...] *Nella dimensione temporale*, alle fratture, discontinuità e tensioni che caratterizzano tutti i processi della modernizzazione, l’Europa della Rivoluzione francese ha reagito istituendo la competizione ideologica dei partiti politici. Il classico sistema dei partiti garantisce la riproduzione di un’ampia gamma di interpretazioni conservatrici, liberali e socialiste della modernizzazione capitalistica. In seguito all’eroica acquisizione intellettuale di un’eredità ebraica e greca, romana e cristiana incomparabilmente ricca, l’Europa ha imparato come si possa continuamente trovare un approccio sensibile nei confronti di quel Giano bifronte che è la modernità».³⁸

La memoria comune di una società che “più di tutte le altre è stata dilaniata da conflitti”³⁹ è già il segno di un’“identità europea”. Si tratta di esperienze che ci avrebbero insegnato delle forme sempre più astratte di “solidarietà tra estranei” e la sensibilità per scorgere nelle divergenze il “reciproco riconoscimento dell’altro nella sua diversità”.⁴⁰ A questa distanza riflessiva ha contribuito la critica delle patologie psichiche, sociali e culturali del nostro modello di progresso⁴¹ e l’“esperienza del declino” maturata con la perdita dei domini coloniali

³⁷ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 24-25.

³⁸ J. Habermas, *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 74-75.

³⁹ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 164-165.

⁴⁰ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 24-25.

⁴¹ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 28.

attraverso la quale le popolazioni europee avrebbero «imparato a percepire se stesse, dall'angolo visuale dei vinti, che vengono chiamati a render conto della violenza di una modernizzazione e uno sradicamento imposti dall'altro»⁴².

Anche i contrasti con l'amministrazione Bush nel campo della politica ambientale, sugli armamenti, sulla guerra preventiva, sul ruolo dell'Onu, sul liberismo economico potrebbero contribuire, secondo Habermas, al "consolidamento" di un'identità europea.⁴³ Come avrebbero mostrato le manifestazioni del 15 febbraio 2005 contro la politica estera degli Stati Uniti nelle maggiori capitali europee – Londra, Madrid, Roma, Berlino e Parigi.⁴⁴ Ma a renderci cittadini europei sarebbe soprattutto la conservazione di una specifica organizzazione sociale oggi in pericolo: «Ciò che davvero oggi conta agli occhi dei cittadini consiste, io credo, in quelle forme di esistenza in cui – poggiando su sicurezza e benessere – si è differenziata la molteplice ricchezza nazionale di una cultura antica di secoli e validamente rinnovata. [...] La minaccia nei confronti di tale forma di vita – e l'auspicio che essa venga conservata – stimola una visione dell'Europa futura che sappia nuovamente affrontare le sfide attuali con soluzioni innovative. Nel suo grande discorso del 28 maggio 2001, il primo ministro francese Lionel Jospin ha richiamato l'attenzione su una forma "specificamente europea" di vita quale contenuto del progetto politico».⁴⁵ Se vogliamo prendere partito a favore dell'integrazione occorre procedere non tanto dalle "radici del passato" ma "verso il progetto a cui dare forma in comune" – un progetto che si è incardinato attorno a una cultura e a delle istituzioni politiche democratiche, che ha fiducia nella "creatività civilizzatrice" dello stato nel rapporto tra economia e società e che rivendica collettivamente un'etica della lotta per una maggiore giustizia sociale.⁴⁶ Se la cultura politica europea dopo il '45 ha cercato di perfezionare lo stato sociale e le istituzioni democratiche con la costruzione consensuale di una società civile capace di modificare se stessa, secondo Habermas, lo deve anche alle lotte di rivendicazione.⁴⁷

3. Sul *deficit* democratico delle istituzioni comunitarie

Fin dall'articolo *Una costituzione per l'Europa?* (1995) Habermas condivide i giudizi critici espressi da D. Grimm sul *deficit* democratico delle istituzioni comunitarie, tanto dal punto di vista dei principi liberali del bilanciamento dei poteri quanto da quello repubblicano della partecipazione politica diretta e indiretta dei cittadini europei. Il nostro Autore rimarcava gli accresciuti poteri di re-

⁴² *Ivi*, pp. 29-30.

⁴³ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 77.

⁴⁴ J. Habermas, *Intervista sulla guerra e sulla pace*, in *Id.*, *DgW. KPS X*, cit., pp. 77-78.

⁴⁵ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 61.

⁴⁶ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in *Id.*, *DgW. KPS X*, cit., p. 28.

⁴⁷ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in *Id.*, *PNK*, cit., p. 31.

golamentazione che i trattati di diritto internazionale trasferiscono dai singoli stati membri alla Commissione europea, al Consiglio intergovernativo (potere esecutivo) e in misura minore alla Corte di giustizia (potere giudiziario). Un insieme di poteri vincolanti in virtù del principio che nelle materie concorrenti le leggi comunitarie prevalgono sugli ordinamenti nazionali. A fronte di tali attribuzioni l'Unione Europea rimane però un'organizzazione sovranazionale che non possiede la sovranità degli stati democratici, ossia una sovranità che istituzionalizza il primato costituzionale del parlamento – l'architrave del sistema della rappresentanza politica dei cittadini: «Da ciò deriva un *deficit* democratico che è stato ripetutamente lamentato. Le decisioni della commissione e del consiglio dei ministri, così come della corte di giustizia europea, condizionano sempre più profondamente i rapporti interni degli stati membri. Nel quadro dei poteri trasferiti all'Unione, l'esecutivo europeo è in grado di imporre le proprie deliberazioni contro governi nazionali riluttanti. Nello stesso tempo, queste deliberazioni non hanno una diretta legittimazione democratica fino a quando il parlamento disporrà soltanto di competenze ristrette. Gli organi esecutivi comunitari traggono per riflesso la loro legittimità da quella dei governi membri. Essi non sono organi di uno stato costituitosi per atto dei cittadini d'Europa riuniti. Il *passaporto europeo* non implica ancora diritti in grado di fondare una *cittadinanza democratica*».⁴⁸

Sin dal *Trattato di Roma* (1957) al Parlamento furono assegnati compiti limitati alla formulazione di pareri sulle decisioni prese all'unanimità del Consiglio dei ministri. A questa "procedura di consultazione", l'*Atto unico* del 1986 aggiunse la "procedura di cooperazione" tra il Parlamento e il Consiglio per le poche materie per le quali era prevista una maggioranza qualificata, lasciando all'accordo tra i governi l'ultima parola. Il *Trattato di Maastricht* (1992) rafforzò leggermente il ruolo del parlamento precedendo la "procedura di co-decisione" con cui si stabiliva un'eguaglianza giuridica tra i principali atti normativi (regolamenti, direttive, decisioni o raccomandazioni) del parlamento e del consiglio, in alcune materie comunitarie, come il mercato interno, la mobilità dei lavoratori, le reti di trasporto intereuropee, la ricerca scientifica e l'educazione e la sanità. Ma la concentrazione delle competenze necessarie a coordinare il crescente numero di settori regolamentati dalla Commissione di Bruxelles incrementa il *deficit* democratico. Pochi anni dopo Habermas torna a denunciare il *deficit* di legittimazione delle deliberazioni comunitarie la cui distanza dalle opinioni pubbliche nazionali e preminenza sui Parlamenti degli stati membri incominciano a suscitare insofferenza. Nelle materie più numerose che gli competono il diritto comunitario gode di "applicabilità diretta" e di "primato normativo" sull'ordinamento degli stati, costituzioni incluse: i trattati, i regolamenti e in parte anche le direttive creano *eo ipso* obblighi e diritti per gli stati e i cittadini: «Già oggi il *deficit* democratico delle autorità di Bruxelles determina un cre-

⁴⁸ J. Habermas, *Una costituzione per l'Europa? Commento a Dieter Grimm*, in Id., EdA, cit., pp. 167-168.

scente malessere politico in ampi strati della popolazione. Ciò non vale soltanto per gli stati di minori dimensioni, come la Danimarca e l'Irlanda, né soltanto per il momentaneo rifiuto di aderire all'Unione da parte degli svizzeri e dei norvegesi. Finora le decisioni della Commissione e del Consiglio dei ministri vengono legittimate essenzialmente tramite i canali dei tradizionali stati nazionali. Questo livello della legittimazione corrisponde a un potere politico intergoventativo basati su trattati internazionali ed è stato sufficiente fintanto che sono state all'ordine del giorno le politiche atte alla creazione di un mercato unico. [...] oggi l'implementazione delle decisioni di Bruxelles coinvolge, secondo talune valutazioni, il 70% dei processi legislativi, senza però che queste materie vengano mai esposte alla pubblica discussione in quelle arene nazionali in cui i detentori di passaporto europeo potrebbero effettivamente discutere. Ciò che desta sfiducia nella base è la densità delle decisioni europee, l'impenetrabilità delle procedure che portano all'emanazione e la mancanza della possibilità, per i cittadini europei di prender parte ai processi decisionali». ⁴⁹ È questa situazione che, secondo Habermas, crea dei "pericolosi vuoti di legittimazione" che rianimano "reazioni di ritorno" verso la tutela di interessi particolari e di identità localistiche a discapito del consolidamento dei progetti di unificazione politica.

Se si vuole recuperare l'esperienza democratica maturata negli stati di diritto nazionali, il nodo della sovranità europea non può essere sciolto solo *ex parte principis*, trattando le competenze che l'Unione e gli stati si contendono bensì al tempo stesso *ex parte populi*. Habermas descrive nei particolari e senza mezzi termini come uno "scandalo" il *deficit* democratico che ha accompagnato le normative, le direttive e le sentenze dell'Unione europea: «Lo scandalo che, con forza e a buon diritto, i *souverainistes* denunciano concerne il fatto che queste decisioni, che coinvolgono sempre più profondamente la vita sociale delle nostre nazioni, siano prese senza alcuna partecipazione politica dei cittadini, cioè senza essere state dibattute nelle arene delle opinioni pubbliche nazionali». ⁵⁰

Nella misura in cui alle decisioni assunte a livello comunitario non partecipano anche i cittadini, orientando e controllando le politiche adottate in una sfera pubblica estesa all'intera Europa, anche una divisione dei poteri ribilanciata sul parlamento non sarebbe sufficiente a costituire la sostanza di un ordinamento democratico: «Lungi dal compensare il lamentato deficit democratico, ogni approccio meramente statalistico non farebbe che allargare il problema. Di per sé non sarebbero risolutive neppure *istituzioni politiche di tipo nuovo*, le quali attribuissero per esempio normali competenze al parlamento europeo, perfezionassero la commissione in un vero e proprio governo, sostituissero il Consiglio dei ministri con una seconda camera o allargassero le competenze della corte di giustizia. Se non venissero riempite di nuova vita, anche queste istituzioni non farebbero che accre-

⁴⁹ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 68.

⁵⁰ J. Habermas, *Pas d'Europe sans constitution commune!*, in «*Le Point*», 1491, 13.4.2001.

scere la *burocratizzazione* della politica già avvertibile a livello nazionale». ⁵¹

Al pari di J. Fischer, Habermas reputa che il processo costituente potrebbe dare un impulso decisivo alla nascita di una sfera pubblica politica europea ma che senza la partecipazione popolare ogni soluzione di ingegneria costituzionale sarà destinata a fallire. ⁵² Lo studioso tedesco ammonisce, da alcuni anni, che i cittadini degli stati membri potranno considerarsi reciprocamente come dei soggetti di un medesimo corpo politico solo il giorno in cui, attraverso un *referendum*, si saranno dati una Costituzione comune. ⁵³ Questa condizione di “democraticità aggiuntiva” era già stata molto dibattuta in occasione della ratifica degli accordi di Maastricht. I temi principali riguardavano la decisione se sottoporre il trattato al giudizio popolare (e non solo ai parlamenti nazionali) e se procedere o meno a un unico *referendum*. Una volta bocciata l’idea del *referendum* unico a livello europeo, la diversità delle soluzioni adottate dai paesi membri (in Italia il *referendum* non si tenne) fu un indice dei timori che i diversi governi avevano sugli orientamenti degli elettori e sull’eventualità che impiegassero il voto contrario per denunciare il deficit democratico delle istituzioni comunitarie. Dove furono indetti i *referendum* prevalse l’indifferenza. I risultati confermarono lo scarso interesse dei cittadini, peraltro non motivato dai loro governanti, e la divisione del campo in due fronti di pari consistenza.

Nella mancata ratifica del *Trattato costituzionale*, secondo Habermas, le resistenze alla costituzionalizzazione politica dell’Unione Europea non provengono dalle “genti europee” le cui “maggioranze silenziose” sarebbero favorevoli. Sono i contrasti tra gli stati membri e le incertezze della politica comunitaria le ragioni della *débâcle*. L’unica via d’uscita dalla *impasse* è un “*referendum* paneuropeo” in cui si richieda su pochi punti rilevanti l’adesione congiunta di tutti i popoli europei: «I governi – che, dopo tutto hanno il controllo della situazione – devono riconoscere la propria impotenza e, stavolta, “avere il coraggio di usare la democrazia”. Devono andare oltre se stessi e mettere i partiti politici di cui si compongono di fronte alla necessità di lanciarsi in un’aperta battaglia all’ultimo voto a favore – o contro – l’allargamento e approfondimento dell’Ue. [...] Alle elezioni del 2009 dovrebbe essere abbinato un *referendum* paneuropeo su tre questioni: l’Unione, al di là delle effettive procedure decisionali, dovrebbe avere un proprio presidente eletto a suffragio diretto, un ministro degli Esteri e una base finanziaria». ⁵⁴ Se le deliberazioni referendarie – almeno negli stati membri che hanno la consapevolezza dei capisaldi democratici e il coraggio di sottoporre la ratifica della Costituzione a un *referendum* – si svolgeranno negli spazi pubblici nazionali la priorità dei temi di politica interna finirà di nuovo «per distogliere

⁵¹ J. Habermas, *Una costituzione per l’Europa? Commento a Dieter Grimm*, in Id., EdA, cit., p. 168.

⁵² J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l’éducation*», 3.2001.

⁵³ J. Habermas, *Pas d’Europe sans constitution commune!*, in «*Le Point*», 1491, 13.4.2001.

⁵⁴ J. Habermas, *Gli Stati-nazione rimangono protagonisti ma devono cambiare la loro immagine*, in «*Corriere della sera*», 25.3.2007, p. 9.

l'attenzione dai problemi reali che si porrebbero nel caso dell'accettazione o al contrario in quello del rifiuto della Costituzione». ⁵⁵ L'assenza di questi temi dall'agenda delle opinioni pubbliche nazionali segnala il "fallimento degli intellettuali", i quali hanno lasciato la questione europea ai politici invece di interpretare un ruolo antiélitario e stimolare una larga discussione popolare. ⁵⁶ Almeno, questa è la lettura socialdemocratica che Habermas compie del progetto europeo. ⁵⁷

4. Le politiche economiche e sociali: da Maastricht a Lisbona e oltre ...

L'Unione europea è l'unica possibilità che, credibilmente, gli stati membri dispongono per entrare nel "club" dei pochi attori capaci di agire globalmente e, quindi, rappresenta una scelta obbligata al fine di "prenderci una rivincita sulle forze dell'economia mondiale". Secondo Habermas, era convinzione dei padri fondatori che gli accordi nelle materie economiche e finanziarie fossero il "percorso più sicuro" per conseguire il benessere materiale che permette di affrontare con più serenità anche i problemi politici e militari. Sennonché, dopo la realizzazione del *Trattato di Maastricht* non vi è stato quel passo in avanti verso l'armonizzazione delle politiche in materie come quella fiscale e quella sociale. ⁵⁸

Una "integrazione orizzontale", ovvero limitata all'unificazione monetaria e all'istituzione di un mercato comune non sarebbe sufficiente per cogliere le opportunità della globalizzazione, contrastandone gli effetti negativi, e non impedirebbe le divisioni tra i governi nazionali che continuano a subordinare gli interessi generali ai loro interessi particolari. Per superare questa *impasse*, Habermas sollecitava un'integrazione politica ("verticale") che seguisse le prescrizioni espresse da Jacques Delors nel suo *Libro bianco* e che Lionel Jospin aveva rilanciato riguardo all'armonizzazione della tassazione, alla convergenza delle prestazioni statali sugli standard sociali minimi e alla critica dei neocorporativismi. ⁵⁹

Nel recensire il "manifesto patriottico" di R. Rorty – *Achieving our Country* (1999) –, Habermas aveva già esortato l'"autocomprensione politica dei cittadini d'Europa" a tematizzare il nesso tra l'assenza di una politica economica e sociale comune e i ritardi nel processo di integrazione politica. Soltanto delle istituzioni comunitarie democratiche e forti potranno avere il consenso per approvare e realizzare le riforme necessarie per tenere sotto controllo e controbilanciare le conseguenze derivanti dal mercato unico: «i cittadini d'Europa. Questi dovranno mettere in piedi una democrazia dalle dimensioni europee se vorranno

⁵⁵ J. Habermas, *Le illusioni della sinistra che vota no sull'Europa*, in «*La Repubblica*», 25.5.2005, p. 21.

⁵⁶ J. Habermas, *Sì, voglio una Costituzione per l'Europa federale*, in «*Rivista on-line Caffè Europa*», 14.12.2000.

⁵⁷ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 66.

⁵⁸ *Ivi*, p. 67.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 67-68.

canalizzare, tramite *programmi politici comuni*, le esplosive forze sociali scatenate da una *unificazione monetaria e mercantile* certo molto produttiva».⁶⁰

La discrepanza tra l'integrazione economica avanzata e l'integrazione politica in ritardo e la mancanza di una più stretta politica economica e sociale comune nei paesi dell'Unione Europea potrebbero produrre una "spirale fatale di disintegrazione". La responsabilità di evitarla compete anzitutto agli stati economicamente più solidi – la Germania e Francia – che dovrebbero accollarsi almeno una parte dei costi dell'integrazione, al fine di favorire la crescita economica dei "paesi in ritardo" (le "aree di fascia A"), nella prospettiva di benefici maggiori a lungo termine.⁶¹ Tuttavia, il caso esemplare della politica comunitaria per l'agricoltura (*Pac*) mostra quanto sia difficile superare la persistenza dei conflitti di interessi tra aree economiche interne, attenuare le resistenze di posizioni di privilegio dei vecchi e dei nuovi stati membri.⁶² Ma è l'intero bilancio comunitario che deve essere riequilibrato diminuendo l'entità dei finanziamenti alla politica agricola – si tenga presente che la difesa dell'agricoltura impegna la metà delle risorse dell'Unione Europea – a vantaggio degli altri settori produttivi. Habermas ricorda che, a partire dal vertice di Lisbona (2000) i governi nazionali hanno condiviso attraverso accordi informali dei metodi di coordinamento (*peer review, benchmarking, policy learning*) avviando una strategia di medio termine (fino al 2010) perfezionata a Göteborg (2001) che prevede dei progetti comuni non solo sul mercato del lavoro, sulle reti europee di ricerca e sull'istruzione ma anche per le tecnologie, la giustizia civile e penale.⁶³ Innovazione e sostenibilità sono le parole chiave che dovrebbero orientare i processi di ristrutturazione economica e sociale e garantire una maggiore competitività.

Finché si trattava di abolire le limitazioni alla concorrenza i governi dovevano solo "non fare più qualcosa"; ma per avere una politica economica adesso devono "fare qualcosa". In un mondo in cui la competizione per le risorse e la ricchezza riguarda grandi potenze economiche e politiche – il "mondo degli elefanti continentali" descritto da O. Lamy – i governi degli stati europei hanno ristretti margini di manovra per "implementare" politiche anticicliche e programmi di riequilibrio sociale che evitino l'esclusione di strati crescenti di popolazione garantendo un adeguato livello di benessere generale. Come si è scritto in precedenza, secondo Habermas, solo l'integrazione politica permetterà ai paesi europei di fare fronte comune contro le indesiderate conseguenze sociali della globalizzazione economica salvaguardando l'esistenza del *welfare state* – una sfida che minaccia un valore fondante dell'identità europea che trova le proprie radici nei principi di giustizia sociale e di solidarietà umana delle tradizioni della cul-

⁶⁰ J. Habermas, *Richard Rorty: Achieving our Country*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 118.

⁶¹ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l'éducation*», 3.2001.

⁶² J. Habermas, *La creazione di un'identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 56.

⁶³ *Ivi*, p. 57.

tura politica europea come la storia del movimento operaio, la dottrina sociale delle Chiese e il liberalismo sociale: «Nei testi della scienza comparatistica delle tradizioni culturali, all'Europa viene attribuito un modello di valori in grado di combinare esemplarmente l'individualismo privato con il collettivismo pubblico. Göran Therborn rileva per esempio che “la via europea alla modernità, e i suoi percorsi attraverso la modernità, hanno lasciato dietro di sé norme sociali ereditate che riflettono le esperienze europee di classe e di genere”. [...] Nella loro autorappresentazione pubblica, i grandi partiti politici continuano ad affondare le radici in questo substrato. Essi restano fedeli a un concetto materiale di cittadinanza democratica e – anche in tempi di politiche miranti a tutelare il vantaggio di posizione delle varie economie nazionali – non possono evitare di essere giudicati sulla base della loro capacità di conseguire fini politico-sociali di tipo inclusorio».⁶⁴

Nella costellazione post-nazionale, l'Unione Europea costituisce il laboratorio politico in cui gli stati membri possono proteggere i valori di giustizia e solidarietà, ossia i valori che come scrivono M. Telò e P. Mignette incarnano *A Soul for Europe* (2002). Da questa prospettiva, il progetto europeo è il tentativo dei governi nazionali di recuperare a Bruxelles e negli organismi internazionali una parte della capacità d'azione persa “in casa propria”: «Nella misura in cui gli europei intendono bilanciare le conseguenze sociali indesiderate delle crescenti disuguaglianze distributive, intervenendo a favore di una certa qual regolazione dell'economia mondiale, essi devono anche avere interesse all'esistenza di una potenza politica in grado di dare forma a tale intervento, una potenza il cui ruolo, nell'ambito dei global player, potrebbe essere assunto da un'Unione Europea dotata di strumenti politici adeguati. [...] Rispetto al futuro di una società globale altamente stratificata, noi europei abbiamo un legittimo interesse a far sentire la nostra voce in contesto internazionale dominato da una visione completamente diversa».⁶⁵

5. L'allargamento ai paesi dell'Est e la questione dei confini

La storia dell'Unione Europea è contrassegnata dalla ridefinizione continua dei suoi confini territoriali e politici: dal nucleo dei paesi fondatori – Belgio, Francia, Germania federale, Italia, Lussemburgo, Paesi Bassi (1957), essa si allargata gradualmente a Danimarca, Irlanda e Regno Unito (1973), Spagna e Portogallo (1981), Grecia (1986), Austria, Finlandia e Svezia (1995), Cipro, Estonia, Lettonia, Lituania, Malta, Polonia, Repubblica Ceca, Slovacchia, Slovenia e Ungheria (2004), Bulgaria e Romania (2007). Sono in corso le pratiche di ingresso della Turchia e, a breve, di altri stati della regione balcanica.⁶⁶

⁶⁴ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 63.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 65-66.

⁶⁶ J. Habermas, *La creazione di un'identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 59.

Habermas non condivide le critiche alla decisione di procedere all'allargamento a Est avanzate da coloro che ritengono necessario aver prima realizzato le riforme per far funzionare il sistema europeo. Anzi, sin dalle discussioni sulla conferenza di Nizza, egli ritiene le tappe di allargamento sarebbero dovute essere delle "leve" per affrontare finalmente le irrisolte carenze strutturali.⁶⁷

Quando l'impero sovietico implose pacificamente affossato dall'inefficienza di un modo di produzione che aveva perso la competizione con il sistema capitalista ed era delegittimato dalla repressione militare di ogni altra strada al socialismo, i "vecchi appelli nazionalistici" furono sufficienti alla mobilitazione per l'indipendenza negli *ex* stati satelliti.⁶⁸ Habermas era convinto che per agevolare l'evoluzione in senso democratico degli stati dell'est europeo, si dovessero creare le condizioni del loro ingresso nell'Unione europea. Quella scelta si giustificava anche per evitare il riemergere di "identità nazionalistiche regressive" che "come una stampella" riaffiorano sempre a controbilanciare le giustificate preoccupazioni politiche e le insicurezze sociali del nuovo ordine mondiale.⁶⁹

D'altra parte, le "rivoluzioni nazionali" nei paesi centro-orientali (RDT, Polonia, *ex* Cecoslovacchia, Ungheria, Romania, Bulgaria, etc.) e nelle repubbliche baltiche, pur nella diversità, si comprendono come il tentativo di riallacciarsi alle istituzioni politiche, alla tradizione culturale, alla socialità e all'economia del periodo tra le due guerre mondiali, quando la scelta democratica era ancora possibile. In tal senso, Habermas parla di una "rivoluzione recuperante", ossia di una rivoluzione in cui la "mancanza pressoché totale di idee innovatrici e volte al futuro" è compensata dalla volontà di rimuovere ogni vincolo al recupero di sviluppi mancati in campo economico-sociale e politico, cioè dal «desiderio di riallacciarsi, nella sfera costituzionale, all'eredità delle rivoluzioni borghesi e nella sfera politico-sociale, in particolare della Comunità europea. [...] allo tempo stesso una società del benessere di tipo occidentale e una struttura democratica».⁷⁰

Gli eventi dell'Est influenzano da tempo la politica comunitaria. La necessità per l'Unione Europea di diventare un punto di riferimento degli stati dell'*ex* blocco sovietico fu un "fattore di accelerazione" nei negoziati che portarono al *Trattato di Maastricht*. Così come il calendario della Convenzione per il *Trattato costituzionale* non sarebbe stato imposto in tempi stretti e obbligati se l'Unione Europea non avesse già stabilito l'ingresso ai nuovi paesi tanto eterogenei dai punti di vista economico, sociale e politico. Ciò che i governi europei non avevano però previsto è che gli stati dell'Europa centro-orientale aspirano certamente a entrare nell'Unione europea, ma non per questo sono disposti a limitare una sovranità

⁶⁷ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 66-67.

⁶⁸ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 120.

⁶⁹ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., p. 86

⁷⁰ J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 179.

nazionale da poco tempo riconquistata⁷¹: «nell'Europa *centro-orientale*, le società in crisi che chiedono di entrare nella Unione devono risolvere la sfida estrema di una rottura di sistema. Sennonché la loro risposta è stata il ritorno allo stato nazionale. In altri termini, in questi paesi non sussiste alcun entusiasmo per il trasferimento alle istanze europee di diritti di sovranità da poco riconquistati». ⁷² La loro adesione all'Ue è riconducibile all'interesse a partecipare al mercato comune europeo e alla volontà di sottrarsi alle incombenti ambizioni della Russia di Putin. ⁷³

Sin dai giorni delle “sorprendenti trasformazioni” nell'*ex* blocco sovietico, Habermas ha sottolineato la discontinuità tra la “rivoluzione in corso” nell'Europa centro-orientale (baltico compreso) e quella “non trasparente” della Russia alle prese con un tentativo di “riforma dall'alto” in una situazione in cui la “revoca” del regime non poteva contare sull'appoggio di un forte sistema partitico e sulla partecipazione dei cittadini. Durante il *golpe* del 1991, egli esprimeva incertezza sulle conseguenze della capitolazione di un “secondo mondo in autodissoluzione” a tecnologia militare sviluppata alle prese con la “colonizzazione capitalistica” senza avere le istituzioni politiche e la cultura adeguate. ⁷⁴

6. Una politica estera comune per l'Unione

Di fronte alle sfide del mondo attuale, Habermas continua a riproporre in ogni intervento la necessità di un'Unione Europea “capace di parlare con una voce” nelle questioni della politica estera al fine di assicurarsi un potere di influenza maggiore nel Patto Atlantico e nelle Nazioni Unite rispetto a quello esercitabile dai singoli stati membri. Su questo piano, il processo di integrazione europea manifesta subito i suoi limiti. Fin dal fallimento del progetto della Comunità europea di difesa (*Ced*) inizialmente sottoscritto nel 1952 dagli stati fondatori ma non ratificato dai parlamenti nazionali e osteggiato, in particolare della Francia attenta a salvaguardare il potere che gli deriva l'essere un membro permanente del consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite. Quell'insuccesso fu mitigato solamente nel 1954 dall'ingresso della Germania federale e dell'Italia nel Patto atlantico (la Nato). In ogni modo, un giudizio complessivo sulla storia delle politiche estere degli stati membri dalla seconda metà del '900 a oggi non è molto incoraggiante.

L'Ue potrà assumere degli “orientamenti impegnativi” in politica esterna, con una procedura di “deliberazione a maggioranza”, solo quando le relazioni tra gli stati membri potranno fare affidamento su di un “sentimento di appartenenza poli-

⁷¹ J. Habermas, *Nucleo d'Europa potenza antagonistica*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 34.

⁷² J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 61.

⁷³ J. Habermas, *Sì, voglio una Costituzione per l'Europa federale*, in «*Rivista on-line Caffè Europa*», 14.12.2000.

⁷⁴ J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in Id., *VaZ*, cit., p. 124.

tica” e sulla “convincente prospettiva di un futuro comune” che impegni anche le minoranze sconfitte a sostenere le decisioni assunte dalle istituzioni comuni.⁷⁵

Le resistenze alla politica estera comune provocano l’indebolimento di tutti i paesi. In un mondo di grandi potenze, nessuno stato membro, neppure la Francia, la Germania e la Gran Bretagna, può far valere i suoi interessi al di fuori delle istituzioni europee. Una politica estera comune inoltre è la condizione indispensabile per rendere efficace la promozione di una serie di valori culturali, di istituzioni sociali e modi di essere delle democrazie europee a stato di diritto e sociale che sono un modello mondiale: l’esercizio diretto e indiretto della sovranità popolare, gli interventi di giustizia sociale, il riconoscimento dei diritti individuali ai cittadini e ai non cittadini, la tutela ambientale, il dialogo tra le culture e la ricerca della pace nelle istituzioni legittime. In questi ambiti, l’Unione europea rappresenta un “pioniere” rispetto agli altri continenti e per molti è un modello che in un sistema multipolare potrebbe indicare la soluzione dei conflitti con il *soft-power* e la forza delle sue idee. Per ora rimane un gigante economico affetto da nanismo politico. Quanto più è indispensabile che l’Unione Europea agisca unitariamente come *global player* sullo scacchiere mondiale e nelle molteplici organizzazioni internazionali⁷⁶, tanto meno, come mostra la discussione nella Convenzione, essa soddisfa le condizioni necessarie: «La futura costituzione ci darà un ministro degli Esteri europeo. Ma a che cosa serve una nuova carica, se i governi non si uniscono in una politica comune?».⁷⁷

7. La politica delle collaborazioni rafforzate: il nucleo dell’Europa

Habermas non perde occasione per sottolineare che, di fronte ai sovvertimenti indotti dagli imperativi del mercato globalizzato e all’intensificazione planetaria della comunicazione di informazioni e della circolazione di uomini, la sovranità estera degli stati europei è ormai è divenuto un “baluardo anacronistico”. Il processo di integrazione politica del continente europeo procede, infatti, verso la creazione di una forma di governo al di là dello stato nazionale che «potrebbe fare scuola nella costellazione post-nazionale». D’altra parte la reciproca diffidenza e gli interessi nazionali divergenti sembrano segnalare che gli stati membri sono «più che mai lontani dal perseguire un progetto comune».⁷⁸

L’ultima guerra in Iraq è stata il “catalizzatore” di divergenze preesistenti che non trovano composizione per l’assenza di una politica estera comune. Da un lato, vi sarebbero i paesi come la Gran Bretagna che da sempre privile-

⁷⁵ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 23.

⁷⁶ J. Habermas, *Governare al di là dello Stato nazionale*, in «*Il giornale di filosofia*», 7.2.2005.

⁷⁷ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 21.

⁷⁸ J. Habermas, *La creazione di un’identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 53.

giano la *special relationship* con gli Stati Uniti e i paesi che come la Spagna, il Portogallo, la Polonia e in un certo modo l'Italia hanno visto nella "coalizione dei volenterosi" un'occasione per presentarsi sulla ribalta della politica internazionale. Dall'altro lato, vi sarebbero i paesi che come la Francia e la Germania hanno fatto pesare i ruoli di membri permanente e provvisorio all'interno del Consiglio di sicurezza dell'Onu. Sia le strategie favorevoli che quelle contrarie all'intervento sono dunque state perseguite al di là dell'Unione europea.⁷⁹ Tuttavia, secondo Habermas, occorre rimarcare che la Gran Bretagna fin dall'inizio "è sempre stata un problema" e "tale resterà anche nel prossimo futuro": «Se mi è consentito generalizzare, gli Inglesi hanno della futura Unione Europea un'idea del tutto diversa dai Tedeschi o dai Francesi. Questa divergenza di posizione sussiste a prescindere dalla dottrina Bush e dalla guerra in Iraq. A mio avviso, l'Europa sbaglia continuando a ignorare questo conflitto». ⁸⁰ A queste divergenze di vedute si sommano poi, come detto, le resistenze degli stati dell'est.

Habermas prefigura la costituzione di un nucleo d'Europa, previsto dal *Trattato di Nizza* con l'opzione delle "collaborazioni rafforzate" e accolto nel *Trattato costituzionale* sotto la denominazione "cooperazione strutturata".⁸¹ Al momento, questa sarebbe l'unica soluzione per risolvere i contrasti che ostacolano una maggiore integrazione politica. Con quella alternativa, già "realtà" in materia di Forza armate europee, non si intende escludere dall'Unione gli altri stati membri: «Se l'Europa non deve disgregarsi, oggi queste nazioni debbono far uso del meccanismo di "collaborazione rafforzata" stabilito a Nizza a per dare inizio a una politica esterna comune, come a una comune politica della difesa e della sicurezza. Ne scaturirà un effetto di trascinarsi cui gli altri membri – inizialmente nell'area dell'euro – non potranno alla lunga sottrarsi. Nel quadro della futura costituzione europea non può e non deve esserci alcun separatismo. Aprire la strada non significa escludere. Il nucleo avanguardistico dell'Europa non deve coagularsi in una "piccola Europa" ma fungere – come spesso in passato – "locomotiva"». ⁸² Le collaborazioni rafforzate devono arrestare il meccanismo di "accordi al ribasso" che fa sì che sia "il convoglio più lento quello che determina la velocità"⁸³ e mitigare i problemi connessi all'allargamento dal centro alla periferia dell'Europa.⁸⁴

Del nucleo d'Europa dovrebbero far parte inizialmente solo alcuni paesi fondatori – la Germania, la Francia, il Belgio, l'Olanda e il Lussemburgo – e successivamente, su invito, la Spagna e l'Italia mentre la Grecia resterebbe disponibile per delle azioni comuni.⁸⁵ Per inciso, nell'intervista *Così Habermas guarda al futuro dell'Occidente* (2006), rilasciata a D. Di Cesare per *Il Manifesto*,

⁷⁹ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 20-21.

⁸⁰ J. Habermas, *Nucleo d'Europa potenza antagonista*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 35.

⁸¹ J. Habermas, *Intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 79.

⁸² J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 21-22.

⁸³ J. Habermas, *Un referendum per l'Europa*, in «L'Avvenire», 26.3.2006.

⁸⁴ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 79.

⁸⁵ J. Habermas, *Nucleo d'Europa potenza antagonista*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 33-34.

Habermas chiarisce che, nonostante l'“irritante fenomeno Berlusconi” – l'“imprenditore mediatico di successo” –, «l'Italia resta una democrazia e, se la depoliticizzazione di una società sempre più riorientata verso altri valori non sarà andata troppo avanti, possiamo ancora sperare che ci sia presto un governo guidato dall'europeista Prodi. [...] Un nucleo, o un gruppo di paesi, che dovesse costituirsi all'interno dell'Unione Europea non sarebbe concepibile senza l'Italia».⁸⁶

Il nucleo dell'Europa deve intensificare l'integrazione economica, sociale e politica tra gli stati membri. Ma deve, altresì, raccogliere la sfida di portare avanti un ordine cosmopolitico sulla base del diritto internazionale e degli interessi comuni, contro progetti in concorrenti che semplificano la politica fino a ridurla all'alternativa “stupida” e “costosa” tra guerra e pace. L'Unione Europea deve assumere il ruolo di *global player* con cui influire sulla globalizzazione economica e sull'assetto di relazioni mondiali dominate dagli Stati Uniti.: «quanto prima il nucleo dell'Europa risulterà in grado di agire anche verso l'esterno, dimostrando che in una società mondiale complessa non contano soltanto le divisioni, bensì il potere morbido delle agenzie negoziali, delle relazioni e dei vantaggi economici. In questo mondo l'inasprimento della politica nell'alternativa, tanto stupida quanto costosa, della guerra e della pace non vale la candela. L'Europa deve gettare sulla bilancia il suo peso, sul piano internazionale e nell'ambito dell'Onu, per controbilanciare l'unilateralismo egemonico degli Stati Uniti. Nei vertici sull'economia mondiale e nelle istituzioni quali l'Organizzazione del commercio mondiale, la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale, essa dovrebbe far valere il suo influsso nella delineazione di una futura politica interna mondiale».⁸⁷ Solo così, secondo Habermas, si può provare a “domare e civilizzare il capitalismo”.⁸⁸

⁸⁶ J. Habermas, *Così Habermas guarda al futuro dell'occidente*, in «*Il Manifesto*», 6.2.2005, p. 14.

⁸⁷ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 22.

⁸⁸ J. Habermas, *Le illusioni della sinistra che vota no sull'Europa*, in «*La Repubblica*», 25.5.2005, p.

Capitolo sedicesimo LA POLITICA INTERNA MONDIALE

di Massimo Ampola

Nella sua architettura del diritto internazionale contemporaneo, Habermas si riconosce debitore della dottrina del diritto cosmopolitico di Kant (*Per la pace perpetua*, 1795). Sebbene quell'idea sviluppata con categorie giusnaturalistiche e in un orizzonte politico settecentesco vada riformulata in relazione all'attuale situazione delle Nazioni Unite¹, alla luce della “sfida di catastrofi senza eguali” con cui si è misurato il XX secolo, attraversato da una prima guerra mondiale in cui le società europee si trovarono di fronte agli orrori di una guerra territorialmente e tecnologicamente illimitata e da una seconda guerra mondiale con i crimini di massa di una guerra ideologicamente illimitata. Fu la “rottura di civiltà” della guerra totale che fece fare un passo avanti allo “spirito del mondo”.²

Dalla fine della seconda guerra mondiale fino alla caduta del muro di Berlino (1989) l'Alleanza atlantica in riferimento agli Stati Uniti, e il patto di Varsavia in riferimento all'Unione Sovietica, si sono contrapposti in uno stato permanente di confronto. Soltanto con la fine del bipolarismo, quando la superpotenza americana era rimasta in una posizione di assoluta supremazia mondiale, per la prima volta si delineava la possibilità di dare attuazione al processo di “costituzionalizzazione del diritto internazionale” che, pur costruendo organismi e procedure, era stato bloccato per cinquanta anni.³ Tuttavia, nell'ultimo decennio si sono manifestate forti resistenze da parte degli stati nazionali a rinunciare a una porzione della loro politica estera. Soprattutto negli Stati Uniti si manifesta una svolta rispetto alla tradizione politica (“realista ma multilaterale”) verso un “unilateralismo egemone”, che subordina il diritto internazionale a una missione morale.

Nell'intervista a G. Borradori, Habermas riconosce che, dalla fine della seconda guerra mondiale ad oggi, ci troviamo in una lunga e ambivalente transizione tra il diritto internazionale classico e quello cosmopolita, tra il sistema delle potenze e le Nazioni Unite (una “tigre di carta”).⁴ In questo scenario, Habermas rinuncia all'idea di una “repubblica mondiale” ma precisa le direttrici di una riforma istituzionale delle Nazioni Unite, finalizzata a raggiungere un equilibrio funzionale tra l'Assemblea generale, il Consiglio di sicurezza e le Corti di giustizia internazionale. La sua proposta di un “sistema a più livelli”, mondiale, continentale e nazionale, che distribuisca le funzioni militari, politiche ed economiche a soggetti differenti, ridefinisce i nessi cooperativi necessari a una “politica interna mondiale

¹ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., pp. 177-178.

² *Ivi*, p. 190.

³ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 107.

⁴ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 44.

senza governo mondiale”. Nel promuovere la realizzazione di questo progetto politico, egli si appella alla nascente opinione pubblica mondiale che la globalizzazione delle informazioni e delle forme di vita sta costruendo intorno ai grandi temi e che già esercita una certa pressione politica sui governi nazionali. Un comune sentire e una solidarietà fra cittadini del mondo che costituirebbero la ristretta base di legittimazione delle Nazioni Unite riformate, se fossero in grado di assicurare una politica di tutela dei diritti umani e la pace tra stati membri.⁵

In relazione alla sovranità interna statale e le restrizioni normative alla *Ma-chtpolitik*, Habermas affronta i temi scottanti della limitazione della sovranità degli stati membri quando il principio di non-ingerenza contrasta con la necessità di armare interventi che, sotto l’egida dell’Onu, fermino la violazione dei diritti umani ma, soprattutto, si confronta con l’autocritica filosofica dell’Occidente, che equipara l’“umanitarismo” a mero strumento ideologico di politica di potenza imperiale. Si vedano le riflessioni sulla concezione esistenzialistica di Schmitt e dei seguaci della tradizione realista, secondo i quali “il politico” per gli stati nazionali consiste nell’affermazione della loro identità collettiva contro le altre. Questa “ontologizzazione” della relazione amico/nemico suggerisce l’idea che i tentativi di giuridificazione dei rapporti tra stati sovrani (con la maschera universalistica dei diritti umani) servano a nascondere i propri interessi particolari, creando le condizioni per una demonizzazione dell’avversario che giustifica la guerra totale.

Muovendo dall’analisi della legittimità degli interventi umanitari e delle guerre “giuste” – Kosovo (1996), Afganistan (2001) e Iraq (2003) – Habermas nota che il falso universalismo a giustificazione della guerra in Iraq descrive un cambio di paradigma della politica estera americana, passata dal realismo alla Kissinger “all’unilateralismo missionario” dei neoconservatori: una svolta che rischia di distruggere il sistema internazionale del quale gli Stati Uniti sono i principali artefici ed ancora la maggiore potenza; la nuova politica di sicurezza e di difesa è condotta, infatti, nel nome di un *ethos* liberale mondiale che i *neocons* vorrebbero sostituire al diritto internazionale facendo leva sulla posizione di superiorità senza concorrenti nel campo militare, economico e tecnologico dopo che, a partire dalla fine della guerra fredda, è sorto un ordine mondiale unipolare.⁶ Nonostante l’astratta coincidenza degli obiettivi (la diffusione della democrazia e dei diritti umani su scala mondiale) questa visione e questa prassi si distanziano dal progetto kantiano di un ordine cosmopolitico sia riguardo al percorso che conduce a tali obiettivi sia rispetto alla forma concreta in cui gli obiettivi debbono realizzarsi, in quanto in esse si esprimerebbe un disegno fondato sul potere imperiale e sulla preminenza del mercato.⁷ L’unica alternativa percorribile nella transizione attuale rimane il consolidamento delle procedure giuridiche inclusive del diritto internazionale e la riforma delle Nazioni Unite.

⁵ J. Habermas, *La creazione di un’identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 68.

⁶ J. Habermas, *Così Habermas guarda al futuro dell’occidente*, in «*Il Manifesto*», 6.2.2005, p. 14.

⁷ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 186.

1. Le Nazioni Unite: la lenta costituzionalizzazione del diritto internazionale

L'Organizzazione delle Nazioni Unite (Onu) è stata istituita dopo la conferenza di Yalta (4-11.2.1945) nella quale D. Roosevelt, J. Stalin e W. Churchill affrontarono non solo le questioni militari sullo svolgimento del conflitto in corso, ma anche il problema della sistemazione politico-territoriale del mondo dopo la vittoria, raggiungendo un accordo sulla ripartizione di sfere di influenza rispondente a criteri di equilibrio. A lungo preparato da un comitato di studi del Dipartimento di Stato americano sin dal dicembre del 1943, con l'ausilio di funzionari degli stati alleati, ricollegandosi alla Carta atlantica dell'agosto 1941, lo Statuto dell'Onu fu approvato, non senza dissensi, a San Francisco⁸ tra il 25 aprile e il 26 giugno del 1945 e ratificato il 24 ottobre 1945 dalle 50 delegazioni presenti alla conferenza, con l'ambiguo invito a unirsi rivolto alle altre democrazie.

Rispetto alla Società delle Nazioni, concepita come un'avanguardia di stati liberali, le Nazioni Unite sono orientate fin dal principio all'inclusione, salvo l'impegno ad oggi del tutto formale al rispetto dei principi della *Carta* e alle dichiarazioni dei diritti umani.⁹ Malgrado l'ideale dell'Onu come assise dei popoli per la pace, la libertà e la democrazia, in realtà, il criterio effettivo di ammissione fu la forma statale. In *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia* (1998) Habermas evidenziava come le Nazioni Unite siano, appunto, quasi completamente composte da stati nazionali «anche se oggi alcuni stati ricordano ancora i vecchi imperi (Cina), le città stato (Singapore), le teocrazie (Iran) o le organizzazioni tribali (Kenya), e anche se altri stati tradiscono i lineamenti di clan familiari (El Salvador) oppure di imprese multinazionali (Giappone)».¹⁰

Rimane, quindi, una stridente contraddizione tra la presenza di regimi autoritari e dispotici tra i centonovantatré membri delle Nazioni Unite e gli scopi formulati nella *Carta*: art. 1. Mantenere la pace e la sicurezza internazionale, e a questo fine: prendere misure collettive efficaci per la prevenzione e l'allontanamento delle minacce della pace, e per la repressione degli atti di aggressione o di altre violazioni allo stato di pace (c. 1) [...] Sviluppare relazioni amichevoli tra le Nazioni, fondandole sul rispetto del principio di eguaglianza dei diritti e dell'autodeterminazione dei popoli (c. 2) [...] Conseguire la cooperazione internazionale quando si tratti di risolvere i problemi internazionali di carattere economico, sociale, culturale e umanitario e di promuovere e incoraggiare il rispetto per i diritti umani e per le libertà fondamentali di tutti gli uomini senza distinzione di razza, di sesso, di lingua o di religione (c. 3) [...] – secondo i seguenti principi – art. 2. L'organizzazione è fondata sul principio di eguaglianza di sovranità di tutti i suoi membri (c. 1) [...] Tutti i membri risolveranno le loro questioni internazionali con mezzi pacifici in modo tale che la pace e la

⁸ *Ivi*, p. 157.

⁹ *Ivi*, p. 164.

¹⁰ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in *Id.*, *PNK*, cit., p. 34.

sicurezza e la giustizia internazionale non siano messe in pericolo (c.3), [...] Tutti i membri daranno alle Nazioni Unite ogni aiuto in qualsiasi azioni che esse intraprendono in accordo con il presente Statuto, e si asterranno dal dare aiuto a qualsiasi stato contro cui le Nazioni Unite intraprendono una azione preventiva o di coercizione (c. 5), [...] autodefinendosi un centro per armonizzare le azioni delle Nazioni volte al conseguimento di questi fini comuni (art. 4).¹¹

Le Nazioni Unite si definiscono, quindi, come una comunità di stati e cittadini che istituisce un regime inclusivo di pace tra stati e di diritti umani a livello sopranazionale.¹² Questa connessione tra pace mondiale, gli attori statali e i diritti umani dei cittadini trova conferma nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 10 dicembre 1948, ulteriormente specificata nel 1966 dagli accordi internazionali sui diritti civili, politici economici, sociali e culturali e integrata da altre convenzioni anti-discriminatorie.¹³ Per quanto la questione della natura giuridica della *Carta* non sia ancora risolta dalla giurisprudenza (la lettera della *Carta* è aperta come un *rebus* sia alla “lettura convenzionale”, sia a “un’interpretazione in chiave di costituzione”¹⁴) Habermas ne sottolinea le basilari innovazioni e le ambiguità di fondo nell’attuale politica della società mondiale.

Egli riconferma nell’intervista a E. Mendieta¹⁵ il punto di vista normativo per cui la Carta delle Nazioni Unite sancisce la priorità del diritto internazionale sui sistemi giuridici nazionale e sui trattati bi e plurilaterali, riservando all’Onu la possibilità di intervenire, con il Consiglio, nelle questioni di sicurezza mondiale e dei diritti umani: «l’articolo 103 della Carta motiva la preminenza del diritto delle Nazioni Unite su tutti gli altri accordi internazionali. La tendenza alla gerarchizzazione del diritto internazionale è confermata anche dall’articolo 53 della Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati».¹⁶ È vero che, sin dalla guerra di Corea (1950-1953)¹⁷ sotto la minaccia di un conflitto atomico, l’attività dell’Onu si inceppa, anche se non si paralizza del tutto. Non c’era, in effetti, alcun accordo sulla possibilità che le Nazioni Unite dovessero avviare la radicale trasformazione del diritto internazionale in un diritto costituzionale mondiale. Nella seconda metà del XX secolo, permane una “ironica contrapposizione” tra le notevoli innovazioni del diritto internazionale, da una parte, e quelle costellazioni di potenze della guerra fredda che bloccarono l’efficacia di quelle innovazioni, dall’altra.¹⁸

La continua produzione giuridica del diritto internazionale e la graduale definizione del quadro istituzionale delle Nazioni Unite hanno sviluppato una sin-

¹¹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 160.

¹² *Ivi*, p. 129.

¹³ *Ivi*, pp. 160-161.

¹⁴ *Ivi*, pp. 159-160.

¹⁵ J. Habermas, *Sulla guerra e la pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 92.

¹⁶ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 165.

¹⁷ *Ivi*, p. 143.

¹⁸ *Ivi*, p. 157.

golare vita propria rispetto alla politica strategica dei due blocchi che dominava le relazioni internazionali del periodo della guerra fredda, una situazione in cui le concezioni realiste e le concezioni idealiste riuscirono a convivere senza difficoltà grazie alla “spaccatura fra norme e fatti”, dei fatti ai quali le norme non potevano venire applicate. Habermas ricorda che: «né i realisti né gli idealisti avevano motivi per darsi seriamente pensiero di una costituzione politica della società mondiale. Gli uni non vi credevano in nessun caso, mentre per gli altri essa era destinata a realizzarsi in un futuro irraggiungibile». ¹⁹ Fu così che, per quanto la politica mondiale seguisse una visione realista, l’Onu costituì il quadro istituzionale per la produzione di norme innovative di diritto internazionale. ²⁰

Questa situazione si modifica con la dissoluzione dell’impero sovietico tra l’autunno del 1989 e il dicembre del 1991 e l’indipendenza nazionale degli stati satelliti dell’Urss. Sin dall’intervista rilasciata a M. Haller, *Dopo l’utopia*, tra la fine del 1990 e i primi mesi del 1991, Habermas era intervenuto sui problemi legati alla prima guerra del Golfo e alla costruzione di un nuovo ordine internazionale. Aspetti che tornano con maggiore rilievo nelle riflessioni che egli svolge sugli scenari mondiali degli ultimi 15 anni, con le sfide del terrorismo internazionale, le strategie di difesa e di sicurezza degli Usa e i nuovi margini di autonomia degli stati-nazione su di uno scacchiere mondiale che, invece di veder raggiungere accordi intergovernativi nelle sedi dell’Onu, si definisce sempre più come una rete transnazionale intessuta da diverse organizzazioni, conferenze permanenti e inediti *summit* sostenuti a seconda delle circostanze politiche date. ²¹

Tuttavia, nonostante, il lungo stallo dell’epoca bipolare e la recente svolta unilateralista degli Stati Uniti pare che sul piano internazionale si sia aperta la possibile strada per ciò che C.F. Weizsäcker ha definito “politica interna del mondo” [*Weltinnenpolitik*]. ²² Non si rinuncia a pensare che i progressi nella costituzionalizzazione del diritto internazionale abbiano assunto una loro caparbia dinamica normativa, che dagli anni ’90, si era tradotta in una serie di interventi sia politici che militari a difesa dei diritti umani. ²³ Nell’ambito di questa consapevolezza Habermas avanza una proposta, tesa a sviluppare compiutamente le Nazioni Unite in democrazia cosmopolitica, articolata in tre punti che ridefiniscono la struttura e le funzioni degli organi dell’Onu, salva la possibilità che l’implementazione del diritto costituzionale richieda “un di più di fantasia istituzionale”: 1) la trasformazione dell’Assemblea delle Nazioni Unite in parlamento mondiale bicamerale (Camera federale degli stati e Camera dei rappresentanti dei cittadini del mondo) che si avvale dei rapporti sui diritti umani redatti dalle organizzazioni non governative;

¹⁹ *Ivi*, pp. 166-167.

²⁰ J. Habermas, *Sulla guerra e la pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 92-93.

²¹ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l’éducation*», 3.2001.

²² J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 139.

²³ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 144.

2) la modifica del Consiglio di sicurezza, allargato e con procedure di voto che tengano conto dell'attuale scenario geopolitico mondiale, e la sua dotazione di un bilancio adeguato alle crescenti competenze in materia di sicurezza e diritti umani; 3) l'estensione delle competenze delle Corti di Giustizia per la difesa dei diritti umani, allo scopo di verificare le violazioni e comminare sanzioni ai responsabili di guerre di aggressione, di crimini di guerra e di genocidi *tra gli stati e negli stati*. Non è, peraltro, affrontato il ruolo del Segretario Generale, la cui autorità non sembra sufficiente a mobilitare presso gli stati membri le capacità e i mezzi necessari per l'attuazione delle delibere del Consiglio;²⁴ 4) l'integrazione funzionale tra i tre livelli nazionali, transnazionali e internazionali, volta a precisare il quadro generale della politica interna mondiale senza un governo mondiale.

1.1. L'Assemblea generale

L'organizzazione delle Nazioni Unite ha, oggi, le caratteristiche di un congresso permanente di stati. Per poter essere qualcosa di più di una riunione di delegazioni nazionali, l'Assemblea dovrebbe essere composta (secondo il modello federalista) da due rami parlamentari: da un lato, una camera federale degli stati [*Bundesrat*] non dissimile alla forma attuale, dall'altro, una seconda camera di rappresentanti eletti direttamente dai cittadini del mondo (il parlamento dei popoli).²⁵ L'idea di un secondo livello di rappresentanza dei cittadini, accanto ai rappresentanti dei governi nell'Assemblea è, da sempre, uno dei progetti di lungo periodo di Habermas sulla riforma delle Nazioni Unite.²⁶ Peraltro, egli non affronta la circostanza che gli stati democratici sono ancora oggi una minoranza dei membri delle Nazioni Unite, né il problema delle condizioni che favorirebbero la promozione di un ordinamento che fa dei cittadini dei soggetti del diritto.²⁷ Questa riflessione lascia il campo al problema più urgente della limitata capacità di agire dell'Onu costretto a misurarsi ancora col cinismo della *Realpolitik* degli stati nazionali.

Finché prevalgono gli interessi particolari, sulle orme delle peggiori tradizioni della politica europea di potere²⁸, non si potrà seriamente avviare una riforma democratica dei rapporti giuridici internazionali né vedere realizzata la proposta di Habermas di punire i paesi che rifiutassero di lasciar eleggere i loro deputati secondo procedure democratiche e nel rispetto delle minoranze nazionali nominando "provvisoriamente" nella Camera elettiva dell'Assemblea generale esponenti delle organizzazioni non statali (Ong) indicati dal parlamento mondiale come agenzie di rappresentanza per le popolazioni oppresse.²⁹ Questa indicazio-

²⁴ *Ivi*, p. 163.

²⁵ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in *Id.*, *EdA*, cit., p. 199.

²⁶ J. Habermas, *Dalla Machtpolitik verso una società cosmopolitica*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 12, 18.

²⁷ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in *Id.*, *DgW. KPS X*, cit., p. 99.

²⁸ J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in *Id.*, *VaZ*, cit., p. 129.

²⁹ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in *Id.*, *EdA*, cit., p. 200.

ne rivela, in realtà, l'astrattezza di un progetto che deve affidarsi alle decisioni del Consiglio di sicurezza e ai livelli intermedi tra l'Onu e gli stati membri.³⁰

1.2. Il Consiglio di sicurezza

L'Onu non dispone di forze militari proprie impieghiabili sotto il proprio comando, e ancor meno di un effettivo monopolio della forza: l'imposizione delle risoluzioni dipende dalla collaborazione volontaria dei membri forti ed è il Consiglio di sicurezza a svolgere la funzione di compensazione della carenza di potere dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite, vincolandosi alla volontà di un gruppo ristretto di membri permanenti con diritto di veto, le potenze vincitrici dalla seconda guerra mondiale (Usa, Urss, Gran Bretagna, Francia e Cina).³¹

Negli anni della guerra fredda, l'attività del Consiglio rimase a lungo rallentata³² e solo negli anni '90, con la prima guerra in Iraq e, poi, nel periodo 1990-1994, sono stati autorizzati interventi militari, sanzioni economiche e operazioni di *peace-keeping*. Dopo le azioni in Bosnia e in Somalia, pur procedendo con maggiore circospezione, il Consiglio ha condotto interventi in Liberia, Angola, Burundi, Albania, Repubblica centroafricana, Rhodesia, Sudafrica, Iraq settentrionale, Ruanda, Zaire, Sierra Leone, Timor est e Congo allargando l'azione dai conflitti tra stati, ai conflitti all'interno degli stati. Ciononostante, il Consiglio di sicurezza opera in ambiti politici rigorosamente delimitati e, se e quando assume decisioni, esse continuano ad essere selettive e discrezionali, subordinate come sono al volere degli stati più potenti con compiti deliberativi e attuativi.³³

Habermas sottolinea il necessario adeguamento della sua composizione e del diritto di veto ai mutati rapporti di forza del mondo contemporaneo, concedendo dei seggi permanenti alla Germania e al Giappone e a regimi regionali, quali l'Unione Europea, e modificando l'"unanimità coatta" vigente tra i membri permanenti con appropriate regole maggioritarie, sul modello del potere esecutivo del Consiglio dei ministri europeo.³⁴ Solo l'effettivo esercizio di funzioni di polizia da parte delle potenze mondiali con la legittimazione dell'Assemblea generale potrà attuare una politica interna del mondiale.³⁵

Recentemente, Habermas ha ribadito la necessità della riforma da tempo attesa del Consiglio di sicurezza, soprattutto dopo l'*ultimatum* dell'amministrazione statunitense in occasione del secondo intervento militare in Iraq,

³⁰ J. Habermas, *Sulla guerra e la pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 100.

³¹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 163.

³² J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 191.

³³ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 170.

³⁴ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 200.

³⁵ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 45.

pena l'insignificanza delle stesse Nazioni Unite.³⁶ Proprio, il rifiuto di approvare un'azione contraria al diritto internazionale, evitando il riconoscimento *a posteriori* dei fatti compiuti, avrebbe consolidato la loro reputazione.³⁷ Si tratta, ora, di adeguare la composizione, le funzioni e il modi di deliberazione del Consiglio di sicurezza vincolandolo a regole riconosciute e giudizialmente applicabili.³⁸

1.3. Gli Organi di giustizia

Le Nazioni Unite non affidano la tutela dei diritti umani solo ai poteri esecutivi delle singole nazioni, disponendo anche di strumenti propri per verificare le violazioni dei diritti umani e comminare sanzioni nei confronti dei responsabili. Il potere sanzionatorio del Consiglio di sicurezza si estende, infatti, anche all'istituzione di tribunali che perseguono le fattispecie di reato punitive a livello internazionale, le guerre di aggressione, i crimini di guerra, i genocidi, anche nei confronti dei governanti, dei militari, etc. che hanno svolto un ruolo attivo al servizio di un regime criminale.³⁹ I tribunali istituiti hanno riguardato, finora, i crimini commessi nel corso della guerra, sul modello delle corti militari internazionali di Norimberga e di Tokio istituite *ad hoc* e legittimate dal patto Kellog del 1928.⁴⁰ Nel 1993 il Consiglio di sicurezza ha insediato un tribunale di questo tipo all'Aia per perseguire giuridicamente i crimini di guerra e contro l'umanità nell'ex-Jugoslavia.⁴¹ Esistono, dunque, fattispecie precise e giuridicamente sanzionabili che, secondo Habermas, non riguardano solo i crimini di guerra, bensì la ripulsa della guerra.⁴²

È presente la convinzione che, in futuro, sarà possibile perseguire il crimine della guerra e le violazioni dei diritti umani che la Commissione dei diritti umani ha regolato, attraverso organi di controllo e procedimenti di ricorso per la tutela dei diritti umani, anche se il ricorso individuale non è ancora stato riconosciuto da tutti gli stati firmatari. Per contro, Habermas sostiene che proprio al ricorso dei soggetti individuali contro i governi nazionali spetterebbe un'importanza maggiore di quella attribuita al ricorso di uno stato, al fine di percorrere la strada che porta dal diritto degli stati al diritto cosmopolitico.⁴³

Ad oggi, la Corte internazionale dell'Aia ha un valore quasi simbolico, anche se non del tutto insignificante. Fino a quando le grandi potenze mondiali continueranno a giudicare le violazioni del diritto internazionale nelle proprie corti marzia-

³⁶ J. Habermas, *Sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW.KPS X*, cit. p. 93.

³⁷ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 169.

³⁸ *Ivi*, p. 145.

³⁹ *Ivi*, p. 164.

⁴⁰ *Ivi*, p. 166.

⁴¹ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 45.

⁴² J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 190.

⁴³ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 161.

li, anche la funzione giurisdizionale delle Nazioni Unite rimarrà sospesa nel vuoto.⁴⁴ Si tenga presente che la Corte ha una giurisdizione penale limitata alle relazioni tra stati, non comprende né le controversie tra singole persone né quelle tra singoli e i loro governi, si attiva solo su richiesta di parte, non ha competenze per procedure d'accusa, non può vincolare i governi con le sentenze limitandosi a funzioni d'arbitrato.⁴⁵ Ancor oggi, i mezzi più efficaci per influenzare gli stati nazionali restano le politiche di persuasione garantite dalla minaccia di sanzioni economiche o ripercussioni militari (*soft power*).⁴⁶ Per superare questo stallo le competenze della Corte dovrebbero essere allargate secondo le indicazioni di Kelsen.⁴⁷

1.4. Un sistema a più livelli funzionali

Ritornano di continuo i limiti strutturali di un'Organizzazione che deve ricorrere all'appoggio con riserva degli stati membri per rendere esecutive le deliberazioni del Consiglio di sicurezza, una situazione di incertezza che oltrepassa la mancanza del monopolio della forza e la cui insufficiente dotazione finanziaria rende precarie le Agenzie. Nonostante tutto, Habermas sostiene che una costituzionalizzazione del diritto internazionale, che voglia regolare lo stato di natura fra stati, non rimane una prospettiva astratta se riesce a improntare a un idealismo senza illusioni il suo quadro concettuale: l'ambizioso obiettivo ideale di una politica interna mondiale dovrà essere perseguito, anzitutto, rinunciando al modello errato e irrealistico di un governo unitario del mondo.⁴⁸

Sempre nell'intervista a Mendieta (2004) egli avanza la proposta di distinguere tre livelli del sistema internazionale in cui operano differenti soggetti con funzioni diverse: al livello mondiale, alle Nazioni Unite dovrebbero essere riservate soltanto le due funzioni più importanti, la tutela della pace e l'affermazione globale dei diritti umani; al livello transnazionale delle organizzazioni continentali, quali l'Unione Europea, e alle organizzazioni intermedie, quali il WTO, dovrebbero essere demandati il coordinamento delle politiche degli stati nazionali (il terzo livello del sistema) nei campi dell'economia, dell'ambiente, dei traffici, della sanità, etc. attraverso i trattati e i sistemi negoziali.⁴⁹

Fin da *La guerra del Golfo* (1991) Habermas ha affermato che, di fronte allo sviluppo delle armi di distruzione di massa, il controllo dell'anarchia delle potenze non può fare affidamento su nessuna mano invisibile. Le Nazioni Unite non possono più limitarsi ad avallare operazioni belliche senza poteri di comando e con pochi poteri di controllo; si pone, piuttosto, il bisogno di un rafforzamento al fine

⁴⁴ *Ivi*, p. 180.

⁴⁵ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in *Id.*, *EdA*, cit., p. 192.

⁴⁶ *Ivi*, p. 186.

⁴⁷ *Ivi*, p. 200.

⁴⁸ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in *Id.*, *DgW. KPS X*, cit., pp. 97-98.

⁴⁹ J. Habermas, *Sulla guerra e la pace*, in *Id.*, *DgW. KPS X*, cit., p. 100.

di garantire un ordine planetario di pace, sotto la tutela diretta di forze armate neutrali di pronto intervento, al fine di reprimere la violazione del diritto internazionale in materia di sicurezza, pace e diritti umani.⁵⁰ L'Organizzazione delle Nazioni Unite massimamente inclusiva (il cosiddetto "primo livello") dovrebbe, dunque, limitare l'ambito di azione a queste poche funzioni definite.⁵¹ Questa limitazione sposta in secondo piano i compiti di costruzione politica affidata alle istituzioni transnazionali e alle alleanze continentali con il raccordo delle agenzie Onu.⁵²

In *La costituzionalizzazione del diritto internazionale* egli chiarisce meglio che il formarsi di governi continentali, accanto a potenze mondiali, potrebbe permettere di ridefinire i problemi attraverso modalità di negoziazione delle relazioni interstatali, finora dominate da logiche di potere e influenza.⁵³ Ciò consentirebbe, anche, di ingabbiare i *global players* nella comunità mondiale: «a un livello intermedio, quello transnazionale, i grandi attori legittimati ad agire globalmente elaborerebbero i difficili problemi di una politica interna mondiale non solo di coordinamento ma di strutturazione, in particolare i problemi dell'economia mondiale e dell'ecologia, nel quadro di conferenze e sistemi di negoziati permanenti. A parte gli Stati Uniti, mancano per il momento gli attori appropriati che dispongano di un mandato negoziale sufficientemente rappresentativo e dell'indispensabile potere di attuazione. Nelle diverse regioni del mondo gli stati nazionali dovrebbero riunirsi in regimi continentali sul tipo di una Unione Europea divenuta capace di agire in politica estera. A questo livello intermedio le relazioni internazionali continuerebbero a sussistere in forma modificata, già per il fatto che in un effettivo regime di sicurezza delle Nazioni Unite, anche ai *global players* sarebbe interdetto il ricorso alla guerra come mezzo legittimo per la soluzione dei conflitti». ⁵⁴ Nella più recente intervista *Governare al di là dello Stato nazionale* (2005) Habermas ripete quasi letteralmente che: «su un livello transnazionale, tra Onu e i singoli stati, si dovrebbero formare regimi continentali (sul modello di un'Unione Europea divenuta capace di agire) che potrebbero concordare e implementare insieme politiche per il superamento dei problemi globali, prima di tutto quelli relativi all'economia mondiale e all'ecologia». ⁵⁵

L'Onu si colloca sopra il sistema degli stati ma tra questi due livelli non è stato ancora sufficientemente sviluppato il livello transnazionale degli accordi settoriali e continentali tra stati, in grado definire e di rendere esecutive le linee guida di una politica economica, sociale, ambientale, etc. Solo il giorno in cui i grandi organismi continentali, come l'Unione Europea, il Nafta e l'Asean – i *global players* – saranno diventati attori unitari capaci di agire di concerto l'Onu troverà una in-

⁵⁰ J. Habermas, *La guerra del Golfo: occasione per una nuova normalità tedesca?*, in Id., *VaZ*, cit., p. 22.

⁵¹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 130.

⁵² *Ivi*, p. 175.

⁵³ *Ivi*, p. 130.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 130-131.

⁵⁵ J. Habermas, *Governare al di là dello Stato nazionale*, in «*Il giornale di filosofia*», 7.2.2005.

frastruttura e la tensione tra orientamenti realistici e normativi, in cui si è impantanata la politica interna mondiale negli ultimi decenni, potrà essere risolta.⁵⁶

Una maggiore cooperazione sul livello intermedio nello stile dei compromessi raggiunti tra grandi potenze permetterebbe, inoltre, di sollevare le Nazioni Unite dal ruolo di governo del mondo (irrealistico e, forse, non desiderabile) e di onorare i suoi compiti riservando le risorse alla costruzione della pace tra gli stati e dei diritti umani negli stati.⁵⁷ Potremo davvero vedere qualcosa di simile ad una politica interna mondiale solo se la maggior parte degli stati membri delle Nazioni Unite passeranno dal carattere puramente nominale delle loro costituzioni democratiche a quello concreto, e se la maggioranza degli attori transnazionali assumerà una struttura federale e democratica, in cui i percorsi di legittimazione siano prolungati verso l'alto, senza soluzione di continuità, dal piano degli stati nazionali fino a quello di questi regimi continentali, ossia se già nei singoli membri si realizzeranno le istituzioni politiche degli stati democratici di diritto.⁵⁸

Nella riflessione sul prolungamento dei percorsi di legittimazione democratica, dal basso degli stati nazionali all'alto delle istituzioni transnazionali e dell'Onu, si inserisce il giudizio sull'Alleanza atlantica (Nato). Se non è né normativamente giustificabile né empiricamente percorribile l'ipotesi radicale di una vera e propria sostituzione dell'Alleanza atlantica all'Onu, per altro verso, Habermas crede che la Nato svolga un ruolo decisivo nel legittimare (come unico esempio mondiale di associazione militare tra stati democratico-liberali) gli interventi di polizia internazionale decisi dal Consiglio di sicurezza⁵⁹, come è accaduto per l'intervento "giusto" e "opportuno" in Kosovo contro il regime serbo (1999). Anche se già allora egli precisava che sotto l'aspetto della legittimità normativa, l'autoinvestitura della Nato non poteva diventare una regola politica acquisita.⁶⁰

1.5. L'opinione pubblica mondiale

L'architettura concettuale ed analitica di Habermas, anche se distribuita in forme disuguali tra saggi ed interviste, disegna la convinzione che un ordinamento più pacifico e giusto su scala mondiale non sia immaginabile senza istituzioni internazionali e transnazionali capaci d'intervenire sul piano globale, un processo di integrazione che può ricevere una spinta positiva solo in sistema internazionale vincolato legalmente che sia avvertito e promosso dalla maggioranza

⁵⁶ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 44.

⁵⁷ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 131.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 130-131.

⁵⁹ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 81.

⁶⁰ *Ivi*, p. 75.

delle società civili degli stati membri dell'Onu.⁶¹ Non è realistico attendersi dalle élites di governo un cambio di prospettiva se le popolazioni non avranno prima imparato a riconoscersi intorno a problematiche comuni. La preconditione necessaria al progetto di cittadinanza mondiale riguarda, infatti, la genesi, nelle società civili e nelle sfere pubbliche politiche nazionali, di orientamenti favorevoli alla comprensione reciproca e alla cooperazione nella comunità internazionale.⁶²

La costituzione di un'opinione pubblica mondiale dipende, come sottolinea Habermas, dalla comunicazione globale che i *mass media* realizzano a partire dagli anni '60. Una valutazione sulla parabola ascendente nella percezione dei problemi e sulla formazione di un foro in cui si confrontino le diverse opinioni, si trova già ne *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo* (1995) in cui era indicato il ruolo attivo delle organizzazioni non governative nel fare acquistare all'opinione pubblica mondiale un'infrastruttura più solida e continua: «i primi avvenimenti che hanno effettivamente attratto a sé l'attenzione di una sfera pubblica mondiale, polarizzando le opinioni su scala planetaria, sono stati probabilmente la Guerra del Vietnam e la Guerra del Golfo. Solo di recente l'Onu ha organizzato in rapida successione conferenze su questioni mondiali di ecologia (Rio de Janeiro), su problemi di crescita demografica (Il Cairo), su povertà (Copenaghen) e clima (Berlino). Possiamo interpretare questi vertici come altrettanti tentativi, grazie alla semplice tematizzazione, in una sfera pubblica globale, di problemi essenziali alla sopravvivenza, dunque tramite un semplice appello all'opinione mondiale, di esercitare quanto meno una certa pressione politica sui governi nazionali».⁶³

Nonostante, questa focalizzazione sia limitata a temi specifici e per brevi periodi di tempo e continui a essere canalizzata dalle strutture delle sfere pubbliche nazionali, il ruolo giocato, anche al di fuori di queste conferenze, da organizzazioni non statali di tipo nuovo come GreenPeace o Amnesty International, secondo lo studioso tedesco, rimane certo un segnale del crescente influsso pubblicistico ottenuto da attori che si confrontano alla pari con gli stati nazionali.

Nell'intervista *Fondamentalismo e terrore* rilasciata a G. Borradori, Habermas afferma che gli spettatori televisivi, che hanno assistito increduli agli attacchi terroristici dell'11 settembre, sparsi in ogni angolo del pianeta, sono entrati a contatto l'uno con l'altro più di ogni altro spettatore nella storia.⁶⁴ Ma il cammino che conduce questo “testimone oculare universale” a ridefinirsi come un protagonista della scena mondiale nell'affermare i principi della comune e solidale appartenenza a una collettività morale inclusiva, aperta a tutti, che prometta coinvolgimento senza discriminazioni e riconosca l'eguale diritto di ciascuno alla propria differenza, è ancora molto lungo e complesso.⁶⁵

⁶¹ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 140.

⁶² J. Habermas, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 26.

⁶³ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 188.

⁶⁴ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 32.

⁶⁵ *Ivi*, p. 48.

Rimane l'insufficienza di un'opinione pubblica (creata dai *media* e dalle organizzazioni non governative e mobilitata dai movimenti sociali) sulla politica dell'Onu. Senza un governo mondiale l'unico sostegno al progetto di una politica interna su scala planetaria, è il generalizzato consenso sui diritti umani da parte delle opinioni pubbliche, almeno come forma reattiva di pressione contro le violazioni del diritto internazionale.⁶⁶ In questo senso, le "dimostrazioni popolari" del 15 febbraio 2003 sarebbero una manifestazione di quella occasionale opinione pubblica che, al di là dei confini culturali e delle molteplici ragioni che hanno motivato la protesta in Occidente e in Oriente, è disposta a unirsi come una spontanea indignazione di fronte alle guerre e ai massacri.⁶⁷

Per Habermas, solo attraverso un diffuso dialogo interculturale ci si può attendere che l'accordo negativo tra i popoli del mondo, interno alla comune indignazione per la violazione dei diritti umani causate dalle pulizie etniche, dai genocidi, dalle guerre aggressive, possa essere un surrogato della solidarietà civica di una comunità politica. La convinzione che nell'opinione pubblica mondiale si possa rintracciare un nucleo morale comune alle credenze culturali di tutti i popoli, non molto ampio ma ben radicato, solido e sufficiente all'integrazione della società cosmopolitica, è stata riassunta nel saggio *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?* Una volta che avessero raggiunto un potere di influenza adeguato, le reazioni di un'opinione pubblica, intensificate dai *media*, sarebbero in grado di condizionare l'agenda delle priorità politiche degli stati nazionali, delle organizzazioni transnazionali ma soprattutto le Nazioni Unite in materia di sicurezza, di pace e di guerra e di diritti basilari.⁶⁸

La lettura delle relazioni internazionali si colloca nelle discussioni che animano la sfera pubblica informale del nostro tempo rispetto «alla diplomazia rinuncia a un'aperta controversia sul futuro del diritto internazionale, che favorisce la creazione di un grigio velo retorico dietro al quale potrebbe prossimamente prodursi un'irritante fusione del diritto costituzionale mondiale col diritto egemonico di una superpotenza, oppure l'altrettanto preoccupante costellazione di una concorrenza per grandi spazi alla Carl Schmitt».⁶⁹ È a partire da questa preoccupazione che Habermas affronta il problema dell'ordinamento internazionale regolato dal principio di non-ingerenza che, in base alla *Carta* del 1948, demanda alle Nazioni Unite non solo il compito di tutelare la pace e la sicurezza mondiale, ma anche di proteggere gli individui contro le violazioni dei diritti umani.

⁶⁶ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l'éducation*», 3.2001.

⁶⁷ J. Habermas, *Nucleo d'Europa potenza antagonista? Alcune domande*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 39.

⁶⁸ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 130.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 144-145.

2. Il principio di non-ingerenza ed il quadro normativo delle Nazioni Unite

Fin dalla sua nascita, la funzione centrale dell'Onu è stata quella di perseguire la pace tramite l'imposizione del divieto di guerre di aggressione tra stati membri (lo *jus ad bellum*) prospettando un graduale percorso verso un assetto giuridico cosmopolitico che prevede il ricorso alla guerra soltanto contro gli stati che violano i principi della Carta.⁷⁰ D'altra parte, dopo i crimini di massa del regime nazista e, in generale, la criminalità di stato dei regimi totalitari, anche il principio del non-intervento negli affari interni degli stati sovrani è stato minato alla radice riproponendo il tema della tutela dei diritti umani da parte dell'Onu durante le guerre civili con governi assenti o sotto i regimi dispotici.⁷¹

È evidente la tensione esistente tra il "principio di autodeterminazione", riconosciuto formalmente ai singoli stati facenti parte dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite, e la promozione politica, su scala mondiale, dei diritti umani così indispensabili all'esercizio della cittadinanza democratica. Questa riflessione si introduce nelle pieghe della regolazione dei rapporti tra stati e costituisce un tema di attualità da quando, a partire dal 1989, le grandi potenze sotto l'egida delle Nazioni Unite intervengono militarmente all'interno stati membri.⁷²

Habermas ricorda che, nella prassi di riconoscimento adottata dal diritto internazionale e nelle relazioni diplomatiche, i soggetti politici sono gli stati che monopolizzano, più o meno legittimamente, i mezzi di una forza acuartierata nelle caserme, la difesa militare degli eserciti verso l'esterno e l'ordine pubblico delle polizie a proprio interno. Il riconoscimento internazionale della sovranità statale è giustificato dall'interesse generale alla stabilità geopolitica degli assetti mondiali, in ragione della capacità di imporre l'ordine giuridico all'interno e della capacità di moderare la propria politica estera. Da questa concezione sostanzialistica delle relazioni tra gli stati, che pone in primo piano l'aspetto della "sovranità esterna" ma non il rispetto delle norme interne dello stato di diritto e della democrazia politica, discende la centralità del "principio di non ingerenza", con cui si stabilisce il divieto a ciascun stato membro delle Nazioni Unite di intromettersi negli affari interni degli altri stati internazionalmente riconosciuti, fino a quando essi sono in grado di assicurare con efficacia una qualche sorta di governo al proprio interno.⁷³

Anche quando si è proceduto a "dilatare" il concetto di pace, considerando la guerra, la "guerra d'aggressione", come un crimine, la sovranità statale non è stata contestata. Il diritto alla guerra, che veniva prima del diritto nella guerra e del diritto dopo la guerra, era limitato alla risposta a un'aggressione. Neppure le grandi potenze possono violare la sovranità di altri stati: «in questo senso la Carta delle Nazioni Unite (con il divieto di usare la forza, articoli 2, 4) vieta guerre di aggres-

⁷⁰ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in Id., *EdA*, cit., p. 162.

⁷¹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 161.

⁷² J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 180.

⁷³ J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in Id., *EdA*, cit., pp. 158-159.

sione e autorizza il Consiglio di sicurezza (cap. VII) a prendere provvedimenti concreti (eventualmente anche azioni militari) quando si tratti di fronteggiare minacce alla pace, violazioni di essa, aggressioni dichiarate. D'altro canto alle Nazioni Unite è espressamente vietato d'intervenire negli affari interni di uno stato (articoli 2, 7) mentre ciascuno stato conserva il diritto all'autodifesa militare; ancora nel dicembre 1991 l'Assemblea generale ribadisce questo principio nella risoluzione 46/182: «sovranià, integrità territoriale e unità nazionale di ogni stato devono essere pienamente rispettate, in accordo con la Carta delle Nazioni unite».⁷⁴

Il raffronto con la Società delle Nazioni permette di chiarire questo modello normativo orientato alla ricerca della pace ed alla sicurezza mondiale tra gli stati membri molto più che alla difesa dei diritti umani: «il nucleo della Carta è il divieto in linea di principio di far uso della violenza, che non può venir abrogato da nessun accordo internazionale, ad esempio tra i membri di un'alleanza militare o di una coalizione. Fa eccezione solo il diritto alla legittima difesa, che è rigorosamente definito e non è aperto ad alcuna interpretazione arbitraria e deformante. Il principio del non-intervento non vale dunque per quei membri che infrangono il divieto generale di ricorrere alla violenza. La Carta prevede sanzioni per la violazione delle norme, all'occorrenza anche l'intervento militare con funzioni di polizia. L'articolo 42 della Carta segna il secondo e decisivo passo sulla strada della costituzionalizzazione del diritto internazionale. Il Consiglio della Società delle Nazioni poteva soltanto raccomandare misure coercitive ai suoi membri. Il Consiglio di sicurezza può disporre autonomamente le misure ritenute necessarie. L'articolo 43 autorizza il Consiglio di sicurezza perfino a impiegare sotto il proprio comando le forze armate e le risorse logistiche che gli stati membri sono tenuti a mettere a disposizione. Questa norma non è mai stata realizzata, e non è mai stato costituito un Alto Comando delle Nazioni Unite. Ma nel frattempo l'Onu si è impegnata in molti casi».⁷⁵

La Carta delle Nazioni Unite vincola gli stati membri al rispetto e alla realizzazione dei diritti umani illustrati dalla «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo» promulgata dall'Assemblea generale nel dicembre 1948 e che sono stati ulteriormente sviluppati in tutta una serie di risoluzioni successive.⁷⁶ La dichiarazione dei diritti umani, condanna la guerra d'aggressione e i crimini contro l'umanità, con la conseguente parziale limitazione del principio di non-intervento, per quanto non trovi ancora delle istituzioni politiche in grado di operare per la sua realizzazione su scala mondiale: «i diritti dell'uomo hanno il volto ancipite di Giano, simultaneamente rivolto alla morale e al diritto. Per un verso, non diversamente dalle norme morali, essi si riferiscono a tutto ciò che ha volto umano; per l'altro, essendo norme giuridiche, essi tutelano le singole persone solo nella misura in cui appartengano a una determinata comunità giuridica (di solito i cittadini

⁷⁴ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 191.

⁷⁵ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 162.

⁷⁶ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 193.

dello stato-nazione. Nasce così una tensione caratteristica tra il senso universale dei diritti umani e le condizioni locali della loro realizzazione. Essi devono [*sollen*] poter valere, illimitatamente, per tutte le persone – sennonché: come è possibile realizzare ciò? [...] potremmo immaginare la diffusione globale dei diritti umani come una trasformazione (non solo nominalistica) di tutti gli stati esistenti in stati democratici di diritto, laddove a ogni singolo individuo verrebbe poi attribuito il diritto di scegliersi la nazionalità di suo gradimento. Da quest'obiettivo siamo ancora evidentemente lontani. Un'alternativa potrebbe consistere nel fatto di assicurare immediatamente a ciascun individuo, nella sua qualità di cittadino del mondo, il godimento effettivo dei diritti umani. In questo senso l'articolo 28 della *Dichiarazione dell'Onu sui diritti dell'uomo* (1948) fa riferimento a un ordine globale in cui i diritti e le libertà stabiliti da questa dichiarazione trovino compiuta realizzazione. Ma anche questo obiettivo, consistente nella istituzionalizzazione effettiva di un diritto cosmopolitico, è ancora tutt'altro che prossimo».⁷⁷

La revisione del divieto internazionale di intervento costituisce la precondizione affinché i diritti umani siano imposti anche contro i governi nazionali.⁷⁸

Oggi, il cosmopolitismo non può più accettare, come nel 1817, il criterio della piena sovranità degli stati e deve istituzionalizzare un modo affinché la comunità internazionale possa vincolare, tramite sanzioni, i governi nel caso di violazione dei diritti umani. Nella storia degli stati il principio di autodeterminazione nazionale è sempre esposto alla fattualità degli eventi, che come conseguenza di conflitti violenti, di guerre esterne e di guerre civili, stabiliscono chi ha il potere di tracciare i confini delle comunità politiche. Così come il diritto all'auto-determinazione nazionale non è solo un fenomeno normativo, alla stessa maniera anche la tutela dei diritti umani è subordinata alla volontà politica.

2.1. C. Schmitt: il *nomos* della terra nel diritto internazionale. Alcune linee del dibattito teorico (1). Interventi umanitari tra legittimità e potenza.

Habermas si confronta con l'“autocritica filosofica dell'Occidente” che, con la “concezione esistenzialistica” di C. Schmitt e degli allievi della “tradizione realista”, equipara il discorso sui diritti umani a mero strumento ideologico nella politica di potenza imperiale, un'ermeneutica del sospetto assai diffusa presso molti intellettuali europei. Egli ritorna spesso sull'opera di Schmitt, il più acuto tra i critici realisti del progetto kantiano di un ordinamento cosmopolita, le cui idee sono alla base delle teorie di Morgenthau sulla naturale aspirazione al potere da parte dagli individui, la radice delle regolarità oggettive delle relazioni internazionali dominate dall'interesse per il potere. Gli stessi accordi giuridici non

⁷⁷ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., pp. 221-222.

⁷⁸ J. Habermas, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 129.

rispecchiano altro che instabili e passeggere costellazioni di interessi tra le potenze, in quanto nei rapporti tra gli stati domina una politica di affermazione tramite la forza che rende non solo illusoria ma nociva la retorica umanitaria.⁷⁹

All'ideale universalistico di pace di Wilson in favore di una Società delle Nazioni egli addossava la responsabilità che la distinzione fra guerre giuste e ingiuste infiamma il conflitto, scavando una distinzione sempre più netta e profonda tra "amico" e "nemico" e finendo per contestare all'avversario, persino, lo *status* di nemico rispettato, *justus hostis*. La convinzione di Schmitt, per cui dietro la dottrina dei diritti umani vi è solo la volontà strategica di ridurre il nemico belligerante a "quel mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma deve essere definitivamente distrutto", si esprime nella massima "chi dice umanità dice inganno". Se uno stato combatte un nemico in nome dell'umanità, la sua non è la guerra dell'umanità, ma la guerra in cui un determinato stato si impadronisce, contro l'avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso. L'idea che alla moralizzazione della guerra segua la demonizzazione dell'avversario renderebbe gli interventi per i diritti umani una "lotta del bene contro il male", che conduce al *Menschenrechtsfundamentalismus*, il "fondamentalismo dei diritti umani".⁸⁰

Da questo punto di vista è rivolta la denuncia all'inganno umanitarista delle potenze occidentali, che affermano il dominio politico e culturale sul resto del mondo in nome di guerre giuste condotte sotto le insegne della pace e del diritto cosmopolitico.⁸¹ In *Le categorie del politico* (1932) Schmitt aveva sostenuto che dietro la pretesa di validità universale dei diritti umani si nasconderebbe semplicemente una perfida pretesa di potenza [*Machtnaspruch*] una scaltra copertura delle mire espansionistiche imperiali. Habermas non si sorprende che Schmitt abbia respinto l'idea di ridimensionare la sovranità degli stati-nazione di fronte alla necessità di tutela giuridica dei diritti umani. Questo rifiuto è implicito nella sua visione bellicistica delle relazioni internazionali e della politica delle sfere di influenza che stanno sotto il predominio di potenze imperiali.⁸² Contro la criminalizzazione delle guerre d'aggressione, iniziata con il *Trattato di Versailles* (1918) Schmitt e i suoi seguaci difendono un concetto non discriminante di guerra, che afferma la libertà d'azione delle nazioni e il carattere naturale delle guerre offensive in una visione politica degli "spazi vitali", i grandi spazi soggetti al dominio imperiale.

Nel tentativo di giustificare la guerra, così come prevista dal diritto internazionale classico, come strumento legittimo per risolvere i conflitti fra gli stati, Schmitt sostiene che proprio nel riconoscimento reciproco del nemico⁸³ come avversario onorevole (*justus hostis*) si fonda la civilizzazione dei confronti bellici e la limitazione della guerra.⁸⁴ Anzi, la guerra offensiva è il "cerchio sacro" in cui si

⁷⁹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 167.

⁸⁰ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., pp. 222-223.

⁸¹ J. Habermas, *Dalla "Machtpolitik" verso una società cosmopolita*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 17.

⁸² J. Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in Id., *EdA*, cit., pp. 159-160.

⁸³ J. Habermas, *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR²*, cit., p. 126.

⁸⁴ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 96.

afferma l'esistenza ontologica dello stato in quanto comunità nazionale etnico-culturale: «Schmitt è convinto dell'indissolubile antagonismo tra nazioni tanto suscettibili quanto pronte alla violenza, che affermano l'una contro l'altra la loro rispettiva identità collettiva. In questa dimensione di un concetto di autoaffermazione della politica inteso dapprima in chiave di stato nazionale, poi in quella nazionalpopolare e, infine, in chiave vagamente esistenzialistica, ma sempre oppresso da fantasmi di violenza, è fondata la contrapposizione in certo senso ontologico-sociale alla concezione kantiana della legalizzazione dell'autorità politica».⁸⁵

La concezione conflittuale amico/nemico delle relazioni internazionali di Schmitt è, da sempre, uno degli obiettivi polemici principali di Habermas, poiché per questa strada si avrebbe una ricaduta della costituzionalizzazione del diritto internazionale nel baratro dello scontro di civiltà da cui l'Europa è uscita distrutta nel passato recente. Contro questa forma di realismo politico parlerebbe, soprattutto, una politica della memoria della scia di sangue che il nazionalismo imperialista ha lasciato lungo la storia del XX secolo. Anche se la tesi secondo cui la moralizzazione della guerra, lungi dall'abolire i conflitti, tramuta l'avversario in un nemico abominevole rappresenta la "spina realista nella carne" della realizzazione della giustizia tra le nazioni e della politica dei diritti umani.⁸⁶ I "discorsi morali universalistici" si prestano certamente a essere strumentalizzati da parte di interessi politici particolari, dando vita a una forma insidiosa di legittimazione denunciata, peraltro, già da Marx nella sua critica dell'ideologia. D'altra parte, nel pensiero di Schmitt è censurata l'altra proprietà essenziale dell'universalismo morale, che lo fa cadere nella contraddizione performativa di ogni postmodernismo: «ciò che fascisti come lui non riescono a vedere, e che Marx non ha affatto ignorato, è l'altra proprietà di questi discorsi, quella caratteristica autoriflessività per cui diventano il veicolo di processi di apprendimento autocorrettivi. Come ogni nostra critica all'applicazione parziale-selettiva dei principi universalistici deve già presupporre proprio questi stessi principi, così anche ogni mascheramento decostruttivo dell'uso ideologico-dissimulativo dei discorsi universalistici si vede costretto a far riferimento alle prospettive critiche anticipate da questi stessi discorsi. L'universalismo morale e giuridico è insormontabile, nel senso che l'imperfezione della prassi può essere criticata solo in base ai suoi stessi discorsi».⁸⁷

2.2. Il caso controverso degli interventi umanitari

Alla luce delle condizioni di legittimità degli interventi e delle loro critiche, sono interessanti le valutazioni sul Kosovo (1996), Afghanistan (2001) e Iraq (2003).

⁸⁵ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 193.

⁸⁶ J. Habermas, *Dalla "Machpolitik" verso una società cosmopolita*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 16.

⁸⁷ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 49.

Dal 1945 gli interventi umanitari sono stati promossi solo con l'approvazione formale dei governi interessati, se esistenti. A meno che manchi un governo capace di funzionare, la scelta di intervenire o non intervenire militarmente ricorre (vedi il caso della Somalia) col consenso degli stati interessati (come in Liberia, in Croazia o in Bosnia). Solamente a partire dalla Guerra del Golfo, con la risoluzione 688 dell'aprile 1991, l'Onu avviò, di fatto, un percorso nuovo, anche se ancora sprovvisto di fondamenti giuridici. Formalmente, in quella circostanza le Nazioni unite non si intromisero nelle faccende interne di uno stato sovrano, facendo appello a un diritto d'intervento che è previsto dal cap. VII della loro Carta nel caso di minaccia alla sicurezza internazionale. Tuttavia, la creazione delle *no fly zones* sopra lo spazio aereo iracheno e il dispiegamento di forze di terra nel nord dell'Iraq, allo scopo di creare dei rifugi alla minoranza nazionale curda, costituiscono sostanzialmente un effettivo ampliamento dei limiti dell'azione internazionale.⁸⁸

L'intervento militare (Nato) in Kosovo contro la Serbia di Milošević segna l'inizio costruttivo ad una nuova politica di "umanesimo militare", cioè di intervento di potenze transnazionali che si muovono per far rispettare i diritti umani oltre i confini nazionali. Sebbene ciò costituisca un'ingerenza negli affari interni di uno stato sovrano, la Nato decise, nell'aprile del 1999, di intervenire militarmente, senza mandato del Consiglio di sicurezza dell'Onu, con una "missione pacificatrice" per tutelare la minoranza kosovara. Nel discusso intervento *Umanità e bestialità. Una guerra ai confini tra diritto e morale* (1999) Habermas sceglie, nella controversa discussione in corso nell'opinione pubblica europea, il fronte del pacifismo legale. Riconosce che i raid aerei, pur volendosi presentare come qualcosa di diverso da una guerra nel senso tradizionale del termine e nonostante la precisione degli attacchi e l'impegno programmatico a risparmiare le popolazioni civili, sono, comunque, manifestazioni di una vera guerra. Eppure, egli sostiene che, malgrado l'applicazione della convenzione sul genocidio (1948) come fondamento giuridico dell'azione militare contro la Serbia fosse controversa, la Nato poteva dedurre l'incarico a prestare soccorso in base ai principi vincolanti *erga omnes* del diritto internazionale che prevedono il blocco di una pulizia etnica in corso e l'obbligo di pronto soccorso, ossia solo a norme per le quali non sussistono delle procedure effettive di applicazione. Per tale ragione, Habermas afferma che l'autoinvestitura della Nato (di "diciannove stati sicuramente democratici") non può diventare la regola.⁸⁹ In quella decisione, egli scorge un'accelerazione verso una politica interna mondiale che, pur in assenza di un mandato formale, per "ragioni legittime" di intervento a favore dei diritti umani procede al superamento dello "stato di natura" che vige tra gli stati.⁹⁰ Anche se, retrospettivamente si può notare una differenza interessante tra gli americani e gli europei, i primi fautori di una politica dei diritti umani come missione nazionale di una potenza mondiale, i secondi orientati alla giuridificazione dei rapporti internazionali.

⁸⁸ J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 191.

⁸⁹ J. Habermas, *Dalla "Machpolitik" verso una società cosmopolita*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 21.

⁹⁰ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 74.

Questa valutazione sulle diverse ragioni strategiche che divisero, già allora, gli alleati dell'Europa continentale dagli alleati anglosassoni nella Nato, trova conferma, secondo Habermas, nella "dottrina dell'unilateralismo egemonico" divenuta, dopo l'11 settembre, il cardine della "politica di difesa e di sicurezza" dell'amministrazione di G.W. Bush.⁹¹ A partire dalla quale, si comprende il giudizio sull'Afganistan e la seconda guerra in Iraq. All'intervento militare contro regime talebano egli riconosce legittimità giuridica e opportunità politica, in quanto «tra il terrorismo inafferrabile e uno "stato canaglia" attaccabile esisteva davvero un nesso causale»⁹². E ancora: «il governo talebano si è rifiutato di revocare inequivocabilmente il suo appoggio al terrorismo di al-Qaeda».⁹³ Le obiezioni di natura non giuridica alla coalizione guidata dagli Usa riguardano le modalità con cui è stata concepita e realizzata la guerra, accompagnate da contrarietà di ordine morale per la disparità delle forze militari – «uno spettacolo moralmente osceno».⁹⁴

Fin da quando l'amministrazione americana stava preparando il dispiegamento militare per la seconda guerra in Iraq, per contro, Habermas aveva esposto una contrarietà.⁹⁵ Dichiarata nel marzo del 2003, ma istruita dal settembre 2002) quella guerra era un'evidente violazione del diritto internazionale, poiché mancavano sia la risoluzione del Consiglio di sicurezza che la situazione di un attacco imminente da parte dell'Iraq. Quanto ai sospetti sulla presenza di armi di distruzione di massa (non realizzati) e l'intenzione di impiegarle, essi non costituiscono una giustificazione *a posteriori* che può legittimare l'attacco preventivo di una coalizione a un membro dell'Assemblea generale. Inoltre, la stessa coalizione raccolta nell'intervento in Iraq (a differenza dell'intervento della Nato in Kosovo) risulta composta da stati, come l'Uzbekistan e la Liberia, che conculcano i diritti umani violando apertamente, al loro interno, le dichiarazioni dell'Onu.⁹⁶ Vi erano, poi, i rischi che un'azione militare di lunga durata avrebbe causato in una situazione esplosiva come il Medio Oriente, forse un obiettivo secondario degli Stati Uniti. Infine, la guerra in Iraq rappresenta un precedente che apre scenari funesti sul ruolo che le superpotenze potranno assumere in futuro, con l'aggravante che non sappiamo ancora se, in ragione del loro modello istituzionale, esse saranno delle forze illegittime della promozione di ordinamenti liberali o indifferenti all'assetto giuridico cosmopolitico. Tali ragioni, per Habermas, gettano discredito sull'auto-revolezza normativa degli U.S.A, la cui decisione di consultare il Consiglio di sicurezza non fu più dettata dal desiderio di una legittimazione sul piano del diritto internazionale, ma costituì un'azione per allargare la base della coalizione dei volenterosi e dissipare le perplessità del popolo americano.⁹⁷

⁹¹ J. Habermas, *Che cosa significa il crollo del monumento*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 9

⁹² *Ivi*, p. 11.

⁹³ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 73.

⁹⁴ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 31-32.

⁹⁵ J. Habermas, *Explosive Mischung*, in «Frankfurter Rundschau», 13.12.2002, tr. en. *Letter to America. An Interview with Habermas*, D. Postel (ed.) in «The Nation», 16.12.2002.

⁹⁶ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 74.

⁹⁷ J. Habermas, *Che cosa significa il crollo del monumento*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 8-10

Certo non vi sono dubbi sulla natura criminale del regime di Saddam Hussein. Ma il carattere propagandistico della campagna mediatica per giustificare l'intervento nel quadro della lotta al terrorismo, metterebbe in risalto la volontà di inaugurare una stagione di unilateralismo egemonico secondo quanto affermato nel *Capitolo III* della nuova strategia di difesa e di sicurezza: gli Stati Uniti cercheranno costantemente di ottenere il sostegno della Comunità internazionale, ma al tempo stesso non esiteranno ad agire da soli, se necessario, per esercitare il diritto all'autodifesa agendo anche in via preventiva contro i terroristi, e impedir loro di fare del male al popolo americano e all'intero paese. Il vero problema da considerare è se la guerra in Iraq sia solo un anello della catena di una politica di riordinamento dell'assetto mondiale, sotto la tutela americana: gli Stati Uniti si assumerebbero il ruolo di "curatore fiduciario" della politica delle Nazioni Unite, oramai, impantanate nelle logiche della rappresentanza statale. Secondo la dottrina dei neoconservatori, infatti, gli Stati Uniti, sostenuti dalla fede nei principi della libertà e della democrazia e possedendo una forza e un'influenza senza precedenti e senza pari, dovrebbero rendere il mondo non soltanto più sicuro ma anche migliore.⁹⁸

Habermas sottolinea l'urgenza di un'interpretazione non-convenzionale della missione civilizzatrice in cui si esprime l'internazionalismo che i neoconservatori si sentono chiamati a incarnare esportando i diritti umani e la democrazia. Se non altro, questa chiarificazione è resa necessaria dal loro operato nella formulazione delle strategie di difesa e sicurezza dell'amministrazione americana e per l'influenza che esercitano, con periodica ricorrenza, sulla cultura anglosassone.⁹⁹

2.3. Pace e diritti umani nella dottrina neoconservatrice americana. Alcune linee del dibattito teorico (2). Etica e diritto

I *neoconservatives* o *neo-cons* sono accademici, analisti, funzionari politici, giornalisti e opinionisti come I. Kristol, M. Novak, Th. Donnelly, M. Peretz, Ch. Krauthammer, R. Kagan, W. Kristol, R. Perle, M.A. Ledeen, e altri che animano i *think tank* del pensiero neoconservatore, come l'*American Enterprise Institute* (Aei) fondato nel 1943, il *Board of Advisers* del *Jewish Institute for National Security Affaire* (Jinsa) del 1973, l'*Ethics and Public Policy Center* (Eppc) del 1976, il *Project for the New American Century* (Pnac) del 1997, l'*Americans for Victory over Terrorism* (Avot) del 2002, e molti altri gruppi di pressione che svolgono analisi sui nuovi scenari della politica statunitense. Il termine "neoconservatore" comincia a essere usato dai primi anni '70 dalla rivista *Dissent* in senso dispregiativo, per indicare, nella cultura politica statunitense, una corrente di pensiero che reinterpreta, nel senso messianico della destra

⁹⁸ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 99.

⁹⁹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 108-109.

cristiana e con gli strumenti della destra repubblicana, gli ideali democratici e liberali della sinistra newyorchese. Se i riferimenti sono così eterogenei, la comune convinzione di questi “wilsoniani realisti” è che gli interessi nazionali degli Stati Uniti possano essere tutelati con la diffusione dei valori americani della democrazia e delle libertà individuale: una missione civilizzatrice (“destino manifesto”) che si affida più alla supremazia militare che al multilateralismo. Così visceralmente nemici dei regimi fascisti, comunisti, teocratici da aver teorizzato l’idea che il destino dell’America sia sorvegliare il mondo per estirpare il male assoluto.

L’influenza sulla politica statunitense, confermata dalla presenza di decine di *neo-cons* nell’amministrazione fin da Reagan, trova espressione, oggi, nelle strette convergenze tra le loro concezioni e la strategia di sicurezza nazionale in vigore dal settembre 2002, preceduta dalla pubblicazione da parte di W. Kristol e R. Kagan del manifesto *Present Dangers: Crisis and Opportunities in America Foreign and Defense Policy* (2000). In *Che cosa significa il crollo del monumento* (aprile 2003) Habermas avanza, finalmente, una riflessione sulla dottrina dei neoconservatori, parzialmente seguita dalla prima amministrazione Bush. Sottolineando le carenze interpretative dell’opinione europea, egli rimarcava come, rispetto al realismo cinico, alla Kissinger, della precedente politica multilaterale degli Stati Uniti (promotrice sì delle istituzioni internazionali ma disposta a venire a patti con i regimi antidemocratici) i neoconservatori ritengono, invece, che una condizione necessaria per acquisire di sfere d’influenza estera e di sicurezza interna per gli Usa debba essere il rovesciamento dei regimi politici che promuovono modelli istituzionali e valori culturali contrari allo stato democratico di diritto. Questo “unilateralismo egemonico” mette in crisi il debole ruolo concertativo delle Nazioni Unite.

Nonostante la “miscela di generosità umanitaria e logica imperiale di potenza” sarebbe da sempre presente nella cultura dei governi americani, fin dai tempi di W. Wilson e D. Roosevelt,¹⁰⁰ quella neoconservatrice è una vera e propria dottrina “rivoluzionaria”: «quando il regime del diritto internazionale viene meno, l’instaurazione egemonica, più efficace politicamente, di un ordinamento liberale del mondo è giustificata a livello morale anche quando si avvale di mezzi contrari a questo diritto. Wolfowitz non è Kissinger. Più che un cinico assertore del potere, è un rivoluzionario. Certo la superpotenza si riserva il diritto di agire in maniera unilaterale, e all’occorrenza anche di impiegare preventivamente tutti i mezzi militari disponibili per consolidare la sua posizione egemonica nei confronti dei possibili rivali. Ma per i nuovi ideologi questa ambizione al potere globale non è fine a se stessa. Ciò che distingue i neoconservatori dai realisti è la visione di un ordine mondiale dettato dalla politica americana, visione che fuoriesce dai binari riformistici della politica dei diritti umani perseguita dall’Onu. Essa non tradisce le finalità liberali, ma fa saltare i vincoli di civiltà che, per buoni motivi, la costituzione delle Nazioni Unite impone al processo di realizzazione degli obiettivi».¹⁰¹

¹⁰⁰ J. Habermas, *Dalla “Machpolitik” verso una società cosmopolita*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 19.

¹⁰¹ J. Habermas, *Che cosa significa il crollo del monumento?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 6-7.

In questo passo Habermas si riferisce all'opposizione dei *neocons* alla politica di distensione e di limitazione degli armamenti concordata con l'Unione sovietica negli anni 80. In alleanza con la destra repubblicana rappresentata da D. Rumsfeld, allora, segretario alla Difesa, fu costituito un gruppo di esperti (*Team B*) tra i quali P. Wolfowitz, che elaborò le linee della politica militare aggressiva dell'amministrazione Reagan (1980-1988), successivamente, seguita dall'attività del Comitato per il mondo libero (Cfw). Il concetto di "momento unipolare" teorizzato da Krauthammer (1991) definisce l'idea di una superiorità assoluta militare Usa, capace di coniugare interessi nazionali ed espansione dei valori americani della democrazia e dei diritti umani nel mondo; un'idea che informa il *Progetto per nuovo secolo americano* (1997), istituito per promuovere e mobilitare sostegni alla *leadership* globale americana e riproporre quella politica di forza militare e lucidità morale necessaria a garantire la sicurezza e la supremazia agli Usa.

La critica neconservatrice al progetto kantiano di un ordine cosmopolitico è condotta in nome di un *ethos* liberale mondiale che, alla legalità del diritto internazionale, sostituisce non tanto il nudo potere, quanto l'eticizzazione della politica globale. Al fondo di questa visione della politica estera e di difesa interna, si trovano, secondo Habermas, oltre una valutazione, discutibile ma pragmatica, dei costi-benefici degli interventi bellici, una prospettiva della post-storia interpretata in senso liberalistico, alla Fukuyama. Il successo degli Stati Uniti nella lotta contro i regimi totalitari del secolo scorso, il "secolo americano", renderebbe superflua una circostanziata discussione sulle finalità normative: «Cosa potrebbe essere meglio per l'umanità della diffusione degli stati liberali su scala mondiale e della globalizzazione dei liberi mercati? Ed è chiara anche la strada che vi porta: la guerra e l'iper-armamento hanno messo in ginocchio la Germania, il Giappone e la Russia. L'intervento militare si prospetta oggi tanto più agevole in quanto nelle guerre asimmetriche si sa a priori il vincitore, al quale la vittoria costa perdite relativamente modeste. Le guerre che migliorano il mondo non hanno bisogno di nessun'altra giustificazione. Al prezzo di trascurabili danni collaterali, esse eliminano mali inequivocabili, che continuerebbero a sussistere sotto l'egida di una comunità di stati priva di forza».¹⁰²

Nell'intervista a E. Mendieta, Habermas è sollecitato a prendere posizione sulle tesi avanzate dal *neocon* R. Kagan in *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order* (2003) in cui si analizzano le origini delle divergenze tra i due principali blocchi del mondo occidentale, gli Stati Uniti e gli stati dell'Europa continentale, riconducendole a differenze di mentalità dei loro cittadini (gli americani, hobbesiani, che provengono da Marte e gli europei, kantiani, che provengono da Venere). Egli risponde che, a causa dell'interpretazione superficiale del pensiero politico di Kant e "dell'ostentato corto circuito" con cui Kagan collega tradizioni filosofiche e mentalità nazionali, questo confronto filosofico non porta lontano e faremmo meglio a lasciarlo da parte. Meglio affrontare l'analisi dei dati di fatto con cui, nei *tink tanks* conservatori, si rivendica alla potenza ame-

¹⁰² *Ivi*, pp. 6-7.

ricana l'uso dello strumento della guerra come giusto mezzo per affermare la democrazia e i diritti umani nel mondo e si sottolinea continuamente quanto l'imbelle Europa sia debitrice alla politica militare interventista degli Stati Uniti.

Habermas riconosce che il nazismo ha potuto essere debellato solo con l'impiego delle armi, e in ultima istanza con l'intervento degli Stati Uniti e che, durante la guerra fredda, gli europei hanno potuto creare e sviluppare i loro stati del benessere solo sotto la protezione dell'"ombrello atomico" americano. D'altra parte, la vittoria sulla Germania nazista fu dovuta anche alle sanguinose battaglie dell'Armata Rossa e la legislazione sociale e il peso economico sono dovuti anche al tipico "potere morbido" europeo.¹⁰³ Lo studioso tedesco ricorda la storia della politica americana del '900, per mettere in luce come la visione avanzata da Kagan misconosca sia l'impulso che dopo la prima guerra mondiale il presidente Wilson diede alla fondazione della Società delle Nazioni sia l'influsso che giuristi e politici americani, anche dopo il ritiro degli Stati Uniti dalla Società delle Nazioni, esercitarono a Parigi, sia, infine, il ruolo di battistrada che le amministrazioni (sia democratiche che repubblicane) svolsero negli ultimi cinquanta anni per incardinare il diritto internazionale in un sistema mondiale di istituzioni politiche.¹⁰⁴

Habermas ha precisato che, rispetto all'internazionalismo sostenuto a partire dal primo dopoguerra, già la politica delle amministrazioni degli anni '90 (G. Bush e B. Clinton) non era la continuazione diretta della tradizionale politica estera americana, ricalcando il modello di comportamento di una potenza imperiale che si muove nel quadro multilaterale.¹⁰⁵ Ma chi inserisce l'unilateralismo dell'amministrazione di G.W. Bush in una "preistoria di comportamento costantemente imperialistico" sminuisce l'importanza della cesura in atto. L'adozione della politica di difesa e di sicurezza (2002) e l'offensivo isolamento delle Nazioni Unite nella guerra in Iraq (2003) costituiscono un vero e proprio dietro-front.¹⁰⁶

Anche se l'imperialismo degli Stati Uniti fosse rivolto a raggiungere più efficacemente gli obiettivi condivisi dalle Nazioni Unite (ma che quest'ultime non riescono a perseguire se non tiepidamente e con scarso successo) si possono avanzare molte obiezioni empiriche e normative alla svolta neoconservatrice.

Anzitutto, essa è pragmaticamente inefficace, in quanto una guerra al terrorismo che abbia come punto di forza solo la strategia di nuda repressione militare di una struttura reticolare, che assume la forma, per certi versi, di un'entità quasi impalpabile, è rovinosa. Vanno proposte, invece, delle misure necessarie e prudenti come il controllo dei flussi finanziari e dei conti bancari sospetti, il collegamento più stretto ed efficiente tra i vari canali d'informazione dei servizi segreti nazionali e delle indagini dei rispettivi apparati di polizia: «contro i nemici globalmente ramificati, decentrati e invisibili, l'unica difesa è una prevenzione su un diverso pia-

¹⁰³ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 82-83.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 83-84.

¹⁰⁵ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 181-182.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 146.

no operativo. Qui non servono bombe e missili, aerei e carri armati, bensì il collegamento internazionale tra servizi segreti e magistrature penali dei vari Stati, il controllo dei flussi finanziari, e in genere l'individuazione dei collegamenti logistici». ¹⁰⁷ Anche se tale necessaria strategia di sicurezza presenta implicazioni delicate in materia di rispetto dei diritti civili garantiti dagli stati democratici di diritto.

In secondo luogo, la svolta *neocons* è un pericolo per l'equilibrio internazionale, in quanto potrebbe rivelarsi politicamente dannosa se strumentalizzata da regimi autoritari. Il regime di guerra permanente non priva solo i prigionieri di Guantanamo dei diritti della *Convenzione di Ginevra* (1864) ma, soprattutto, legittima l'idea che le autorità di sicurezza degli stati nazionali, in condizioni da loro definite emergenziali, possano ampliare a dismisura gli spazi di manovra. La "dottrina del Presidente di guerra" richiede l'applicazione di provvedimenti di restrizione delle libertà personali che legittimano una politica di repressione di minoranze culturali e di dissidenti politici in stati autoritari. ¹⁰⁸

Infine, le strategie unilateralistiche rischiano di pregiudicare quella collaborazione tra le potenze mondiali indispensabile alla risoluzione di qualsiasi tensione internazionale. ¹⁰⁹ Nessuna "coalizione dei volenterosi" sembra disporre, ad oggi, delle risorse e delle capacità organizzative necessarie nella lotta al terrorismo globale, mentre questa sfida potrebbe essere alla portata di una coalizione mondiale di *tutti* gli stati. ¹¹⁰ L'obiezione empirica alla realizzabilità della strategia di difesa e di sicurezza americana trova, quindi, conferma nella circostanza che il mondo attuale è diventato troppo complesso per essere guidato da un solo stato con gli strumenti di una politica fondata sul potere militare. ¹¹¹

Le alternative all'unilateralismo egemonico degli Usa nella lotta al terrorismo e nell'esportazione armata della pace, della democrazia e dei diritti umani devono essere cercate nella legalità delle procedure inclusive del diritto internazionale, la cornice istituzionale per i tentativi di comprensione nelle relazioni interculturali. Si tratta di "tipi ideali" del diritto internazionale contemporaneo: «a un estremo del *continuum* sta il diritto internazionale imperniato sugli stati, che esprime rapporti multilaterali fra stati sovrani; all'altro il diritto egemonico di una potenza imperiale che si ritira dal diritto internazionale soltanto per finire con l'assimilarlo al proprio diritto pubblico nazionale e incorporarlo». ¹¹²

Rispetto alla "missione etica" degli Stati Uniti, Habermas propone l'alternativa legale che colmi le carenze cognitive, il risentimento morale e l'auto-compiacimento di una nazione senza la cui guida ogni progetto di costituzione cosmopolita è destinato a fallire, riconducendola nel consesso discorsivo multipolare dell'Onu.

¹⁰⁷ J. Habermas, *Che cosa significa il crollo del monumento*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 12.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 14.

¹⁰⁹ J. Habermas, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 88.

¹¹⁰ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 31.

¹¹¹ J. Habermas, *Che cosa significa il crollo del monumento*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 13.

¹¹² J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 146.

Capitolo diciassettesimo L'OCCIDENTE DIVISO?

di Luca Corchia

Dopo la “svolta” nella politica di sicurezza e di difesa degli Stati Uniti si è discusso di una “linea di frattura” che percorre l’Occidente. All’unilateralismo egemonico perseguito dalla potenza alleata si sarebbe contrapposto, nel nostro continente, il sostegno al multilateralismo e alla costituzionalizzazione del diritto internazionale all’interno delle Nazioni Unite. Il contrasto sulle rispettive concezioni e strategie della politica interna mondiale ha riaperto un vecchio contenzioso tra Europa e Stati Uniti. Tensioni nei loro rapporti vi sono state anche in passato ma la crisi attuale, a giudizio di molti analisti di politica internazionale, è la più foriera di conseguenze per il futuro prossimo dell’Alleanza transatlantica. Anzitutto, perché questa situazione di criticità ha risollevato tra le *élites* e nelle opinioni pubbliche nuove ondate di antieuropeismo e di antiamericanismo. Proprio sul piano delle rappresentazioni collettive S. Seftaty ha descritto queste incomprensioni tra gli europei e gli americani come un «esercizio di mutua schizofrenia – andate a casa, ma non ci lasciate! – e paranoia – perché non ci amano?».

Nella recente raccolta di saggi, *L’Occidente diviso* (2005) Habermas sostiene che i dissensi con l’amministrazione americana, questa volta, assumono un rilievo tale da mettere in discussione, in prospettiva, la continuità storica del sistema dei valori culturali e dei modelli sociali che precisano il comune progetto politico della “modernità occidentale”. L’inusitata durezza delle sue riflessioni ha sollevato ovunque delle serie perplessità che riguardano tanto la ricostruzione che egli fornisce della “identità europea”, il nostro passato, la politica presente e il progetto futuro, quanto la radicale discontinuità tra la dottrina neoconservatrice – definita “rivoluzionaria” – e la storia statunitense. I dubbi sulla tesi del *L’Occidente diviso* sono accentuati, inoltre, dal raffronto tra i “comuni orientamenti universalistici di fondo” delle democrazie a stato di diritto e sociale e le visioni del mondo e culture politiche concorrenti, ad esempio gli stati teocratici e i regimi autoritari.

Habermas risponde ribadendo la discontinuità tra l’attuale politica estera americana e l’indirizzo multilaterale che gli Stati Uniti ebbero come “promotore” dell’Onu; un argomento che ripropone l’idea dell’esistenza di “due Americhe” (1).

Sensibile ai pericoli delle profezie che si autoadempiono, Habermas ha colto, peraltro, l’occasione delle interviste seguite alla sua pubblicazione per ridimensionare l’entità della “frattura interna alla civiltà occidentale” imputandola all’attuale governo U.S.A. Era inevitabile per uno studioso “risocializzato” da adolescente

alla cultura americana¹ e che nel confronto con la tradizione del pragmatismo – “la mia America”² – prese familiarità con gli ideali della rivoluzione repubblicana di Th. Paine e Th. Jefferson.³ Un rapido riepilogo, su base comparativa, dei suoi giudizi sulle società europee e americana ci fa comprendere come quelle specificità continentali che definiscono i due modelli di stato di diritto, di democrazia politica, di stato sociale, di multiculturalismo e di laicità dei due alleati siano due modi di intendere la medesima tradizione culturale occidentale (2).

Oltre a discutere le resistenze dei realisti, i problemi attuativi dei diritti umani e il *dietro-front* degli Stati Uniti nella costituzionalizzazione del diritto internazionale, Habermas affronta, i problemi di fondazione dei diritti umani all’interno del “discorso degli altri con noi”: la questione dei valori “asiatici” e “occidentali” (3).

1. Antiamericanismo e antieuropeismo: l’argomento delle “due Americhe”

L’allargamento delle due sponde dell’Atlantico ha riproposto due atteggiamenti diffusi nella storia degli Stati Uniti e dell’Europa: l’antiamericanismo e l’antieuropeismo. La diffidenza reciproca si è riacutizzata, scivolando dal disaccordo sulle politiche governative a una vera e propria invettiva sulle rispettive culture, società e mentalità collettive. L’avvio della guerra al terrorismo, con la svolta nella politica estera americana, costituisce lo spartiacque tra la circospezione e l’aperto scontro nella civiltà occidentale. In Europa, al crescente rifiuto verso la *leadership* americana si accompagnano i pregiudizi nei confronti della “cultura yankee” sino a veri atti di ostilità simboleggiati dal rogo della bandiera a stelle e strisce nelle manifestazioni della sinistra antagonista. Negli Stati Uniti, sulla scia delle parole di D. Rumsfeld sulla “vecchia e imbecille Europa”, non sono mancate delle espressioni antieuropee ed esterofobiche che si sono saldate al patriottismo nazionale. Come ha riconosciuto il *liberal* A. Lieven, l’America tiene una casa pulita, ma nella sua cantina vive un demone il cui nome è nazionalismo – un nazionalismo che si manifesta quando è minacciata la sua sicurezza e il suo stile di vita.

Habermas conferma che l’11 settembre – un attacco “sciagurato, orrido, perfido, mostruoso e veramente vile” – ha ingenerato, da subito, tra gli “amici americani” dei “rigurgiti patriottici”. Persino a New York, un “intellettuale europeo simpatizzante”, ma critico delle scelte della politica *neocons*, si “sentiva più straniero rispetto al passato”. In quel clima in cui maturò la svolta della politica statunitense, si avvertiva la “forte esigenza di solidarietà” mista a una “spiccata ipersensibi-

¹ J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «Le Monde de l’éducation», 3.2001.

² J. Habermas, *Un’intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 86.

³ J. Habermas, *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., pp. 127-174; Id., *Hannah Arendt 1. La storia delle due rivoluzioni*, in Id., *PPP*, cit., pp. 173-178; Id., *Nucleo d’Europa potenza antagonista? Alcune domande*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 31-32.

lità a un presunto antiamericanismo”.⁴ Ai dubbi espressi da A. von Lucke, egli risponde che l’antiamericanismo, un pericolo presente nella società europea, è tanto maggiore in Germania dove si è sempre collegato ai movimenti nazionalisti più reazionari e, ancora oggi, serve agli “incorreggibili da copertura per l’antisemitismo”. D’altra parte, secondo Habermas la paura per questo complesso storico, a cui ha dedicato parte delle riflessioni degli ultimi decenni, offusca la discussione sull’attualità, in quanto la motivata protesta contro la guerra in Iraq e la critica giustificata al governo Sharon si “scontrano spesso con un sospetto errato”.⁵ Nell’intervista a Mendieta, egli sostiene che se alla legittima critica alla “funesta visione dell’ordine mondiale di Bush” si sono mescolati coloro che nell’antiamericanismo trovano l’occasione di riaffermare un antisemitismo sempre latente in Europa, l’esistenza negli Stati Uniti di un’opposizione interna contro la politica del governo americano, ancorché minoritaria, permette di “far cadere nel vuoto” il rimprovero di antiamericanismo, per cui: «non appena l’altra America riacquisterà visibilità, verrà sottratto il terreno anche a quell’antiamericanismo che serve unicamente *da copertura* all’antisemitismo».⁶

Sin dalla *Lettera all’America* (2002) Habermas sottolinea la “dimensione crescente” e il “diffuso rifiuto” – se non il “rancore” – in Europa, Gran Bretagna inclusa verso la politica estera dell’attuale amministrazione americana – una “ostilità” che mai si era vista nelle relazioni atlantiche nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale. D’altra parte, egli manifestava l’esigenza, particolarmente sentita soprattutto da coloro che come lui “si sono sempre schierati a favore della sinistra americana”, di distinguere, tra i cittadini americani e il governo in carica, da un lato, e tra l’opposizione legittima alla guerra e il *muddy stream* dei pregiudizi presenti nel profondo della società europea, dall’altro.⁷

A parte la questione del nesso tra antiamericanismo e antisemitismo, Habermas ripropone, in sintesi, il tipico argomento delle due Americhe, diversamente modulabile – l’America dei cittadini *versus* l’America del governo o l’America progressista *versus* l’America retrograda – valorizzando l’esemplarità delle istituzioni e della cultura civili e politiche della tradizione liberale della sinistra americana alla quale egli dichiara di essere “sempre appartenuto”. Una tradizione che sarebbe contraddetta dalla “politica pericolosa” ispirata alla visione del mondo di «personaggi giunti al potere in circostanze abbastanza fortunate, anzi dubbie, non rappresentativi e che speriamo siano presto mandati a casa dagli elettori» che presto si desteranno dalla «narcosi del conformismo patriottico».⁸

⁴ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 29.

⁵ J. Habermas, *Tedeschi e polacchi: le posizioni reciproche*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 47.

⁶ J. Habermas, *Un’intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 104.

⁷ J. Habermas, *Letter to America. An Interview with Habermas*, D. Postel (ed.) in «*The Nation*», 16.12.2002.

⁸ J. Habermas, *Nucleo d’Europa potenza antagonista? Alcune domande*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 32.

Come noto, l'elettorato americano non ha "mandato a casa" G.W. Bush. Anzi, ha rinnovato la fiducia all'amministrazione repubblicana, affievolendo in Habermas, e molti europei, la speranza di un rapido cambiamento nella cultura politica della "sua" America. In particolare, ciò che suscita "inquietudine" è il collegamento tra unilateralismo, nazionalismo e moralismo missionario che oggi non è più sostenuto da "un paio di ideologi neoconservatori" ma riscuote nella popolazione americana dei consensi maggioritari.⁹ Sollecitato da D. Di Cesare de *Il Manifesto* (2005) a prender atto dell'orientamento prevalente in coloro che appoggiano la politica estera di G.W. Bush, Habermas riconferma che la "divisione culturale dell'Occidente" corre all'interno della nazione americana e che esistono "forti affinità" nei modi di pensare tra i democratici e un riformismo europeo, dal quale gli Stati Uniti possono anche imparare: «La mia generazione, dopo la seconda guerra mondiale, ha avuto l'Occidente, e l'America in particolare, come punto di riferimento culturale. Per me, che ho fatto sempre parte della sinistra filoamericana, la delusione è tanto più grande. Ho seguito a Chicago l'ultima contesa elettorale da cui è emersa la divisione culturale che squarcia la società americana. I modi di pensare più diffusi in Europa sono in una relazione di affinità più che mai stretta con la parte liberale della società americana. Perciò gli sviluppi politici che ci saranno in Europa potrebbero avere un influsso, anche solo indiretto, sulla polarizzazione d'oltre Atlantico».¹⁰

Nel momento in cui diverse concezioni della politica interna mondiale dividono l'Occidente, si impone la particolare responsabilità della cosiddetta vecchia Europa – un'espressione che Habermas aveva già contestato nel breve intervento *Il vecchio continente e l'ex nuovo mondo* (2003) ironizzando sulla retorica metodista del "nuovo mondo" che accompagna la politica di difesa e sicurezza dell'amministrazione Bush: «Più che mai dal 1945 in avanti, non sono stati esattamente gli spiriti più malvagi della vecchia Europa che si sono fatti contagiare da questo *pathos* del "nuovo inizio". Sulle ali di questo spirito americano, qui da noi si è infatti affermato un modo di pensare normativo in opposizione alle vecchie mentalità, contro il cinismo realpolitico degli indifferenti, contro la critica culturale conservatrice verso le sottigliezze e contro il pessimismo antropologico di coloro i quali ripongono la propria fiducia sulla forza e su istituzioni in grado di esercitarla. Ed è un singolare e curioso rovesciamento dei fronti, il fatto che Donald Rumsfeld – il politico del "cambio di regime" imposto dall'esterno e il teorico della "azione preventiva" – definisca "vecchia" questa nuova Europa».¹¹

⁹ J. Habermas, *Governare al di là dello Stato nazionale*, in «*Il giornale di filosofia*», 7.2.2005.

¹⁰ J. Habermas, *Così Habermas guarda al futuro dell'occidente*, in «*Il Manifesto*», 6.2.2005, p. 14.

¹¹ J. Habermas, *Il vecchio continente e l'ex nuovo mondo*, in «*Corriere della sera*», 24.1.2003.

2. Stati Uniti e Unione Europea a confronto

Nell'articolo *Il 15 febbraio, ovvero ciò che unisce gli Europei* Habermas aveva, non a caso, indicato nelle manifestazioni delle “folle di dimostranti” nelle capitali europee – Londra, Madrid, Roma, Parigi e Berlino – contro “il colpo di mano dell'amministrazione Bush” un momento decisivo nel percorso di autoconsapevolezza della posta in gioco e della propria funzione critica nella nascente opinione pubblica europea. L'articolo, co-firmato da J. Derrida, è stato concepito come il contributo di Habermas all'iniziativa da lui promossa insieme a intellettuali, quali Derrida, U. Eco, F. Savater, G. Vattimo, A. Muschg e R. Rorty, per scongiurare la “genuflessione dei governi non volenterosi davanti a Bush” – una specie di “appello degli oppositori della guerra”. In quello scritto, peraltro, sono indicate le “peculiarità europee” che renderebbero l'Unione Europea più attrezzata culturalmente di fronte alla sfida di conciliare la promozione della democrazia, dei diritti umani e della giustizia sociale con il rispetto del pluralismo delle culture che le popolazioni delle Nazioni Unite rappresentano sullo scacchiere mondiale. La “divisione dell'Occidente” deriverebbe dalla “identità comune” dei cittadini europei, la cui mentalità li renderebbe “desiderosi” di un ordinamento internazionale multilaterale regolato giuridicamente da un'Onu riformata, «scettici circa la capacità di prestazioni del mercato», «fiduciosi sulle politiche governative di intervento» e con una «preferenza per le garanzie di sicurezza dello stato del benessere e le norme solidaristiche». ¹² Ma è rivelatore che nella recensione al “manifesto patriottico” di Rorty – *Achieving our Country* (1999) –, egli avesse indicato nel confronto con una storia nazionale americana che, non priva di “lati peggiori”, grazie alla tradizione del pragmatismo ha saputo conciliare l’“amor patrio con la passione per il progresso industriale, la giustizia sociale e la democrazia”, l'esempio del possibile percorso di integrazione politica ed economica. ¹³

Una retrospettiva dell'opera di Habermas porta a ritenere che quelle peculiarità non siano così rilevanti o veritiere da confermare una differenza di civiltà.

Ciò è provato dalla ricostruzione dei temi significativi sulle società contemporanee – capitalismo organizzato, stato sociale, democrazia politica, multiculturalismo e laicità e dal raffronto delle politiche degli Stati Uniti e dell'Unione Europea di fronte alle sfide globali: la crisi emergente dell'equilibrio ecologico, lo squilibrio tra Nord e Sud del mondo, la risoluzione dei conflitti nelle ex-colonie, nei Balcani e nell'Est europeo, la lotta a un terrorismo globale che si alimenta dal fondamentalismo islamico, la prova di un pluralismo delle visioni del mondo che scongiuri lo scontro di civiltà e la costituzionalizzazione del diritto internazionale nelle Nazioni Unite se, davvero, in grado di promuovere la democrazia e i diritti umani rispettando la sovranità agli stati membri dell'Assemblea. Su questi temi,

¹² J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero ciò che unisce gli europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 24-26.

¹³ J. Habermas, *Richard Rorty: Achieving our Country*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 118.

all'ordine del giorno nell'agenda mondiale, l'Unione Europea è stata indifferente rispetto alle posizioni americane o incapace di definire una politica credibile.

Le interdipendenze crescenti della società mondiale rendono inefficaci i tentativi di soluzione che si collocano nel quadro della politica statale e richiedono cooperazione. Di fronte alle sfide epocali della globalizzazione, in senso ecologico, sociale e culturale, l'Unione Europea non si è distanziata dalla diffusa "politica dello scaricabarile", finendo per essere inabile a controllare politicamente gli effetti della globalizzazione liberista. L'Unione europea, secondo Habermas, deve "parlare nel mondo con una sola voce", al fine di svolgere un ruolo nella politica macroeconomica del libero mercato, concordando le posizioni ai vertici del Fmi, del Wto e della Banca mondiale e fornendo una alternativa ragionevole alla «razionalità neoliberale del regime economico mondiale finora esistente, o magari alla lettura che di volta in volta ne dà Washington». La vecchia Europa dovrebbe sfidare l'egemonia politica degli alleati, assumendosi anche gli oneri annessi, sul terreno della diminuzione delle disuguaglianze nello sviluppo sociale.¹⁴ Ma di quella terza via, giocata tutta all'attacco, non vi è ancora una traccia visibile.

Le differenze sulle questioni energetiche e ambientali, pur appena accennate da Habermas come motivo di divisione¹⁵, non segnano ancora una vera discontinuità rispetto al comune modello di sviluppo economico, mentre il contributo dei paesi europei alla risoluzione dei problemi del Terzo mondo non è direttamente maggiore di quello americano e non si distingue per l'impegno nelle sedi internazionali competenti sul tema. Anche Habermas notava che, in generale, non sembra che l'Unione Europea senta come una lesione della propria "autocomprensione normativa" il crescente livello di povertà¹⁶ – nonostante egli indichi nel modello sociale europeo e nella "distanza riflessiva" verso le conseguenze patologiche del sistema capitalistico due aspetti tipici dell'identità europea. Un discorso analogo si può svolgere riguardo all'impegno nel mantenimento o nel ripristino della pace nelle ex-colonie africane o nei confinanti paesi orientali e dei Balcani.¹⁷

Il cardine dell'argomentazione di Habermas è la critica che una parte degli stati europei – quelli assenti dalla "coalizione dei volenterosi" o penitenti ha rivolto alla strategia di sicurezza e di difesa dell'amministrazione di G.W. Bush, criticando l'illegittimità e l'inefficacia della lotta al terrorismo con una guerra preventiva che si inserisce nella polveriera dello "scontro di civiltà" con l'"arroganza" della superpotenza e mostra l'inadeguatezza dell'apparato tecnologico-militare Usa a combattere tra la gente. Il dilemma della "accentuata contrapposizione" che "divide" l'Occidente riguarda quindi l'attuale governo americano le cui strategie minano le fondamenta del cosmopolitismo. L'Unione Europea deve rafforzare l'integrazione politica interna e opporsi al ruolo subalterno assegnatogli da

¹⁴ J. Habermas, *Che cosa significa il crollo del monumento*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 26.

¹⁵ J. Habermas, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 77.

¹⁶ J. Habermas, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 30.

¹⁷ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 75-76, 85.

Washington. Traendo insegnamento dalla loro travagliata esperienza storica, gli stati europei devono convincere gli Stati Uniti a sostenere le Nazioni Unite, seppur riformate, al cui interno solamente può avvenire la difesa della pace internazionale, il dialogo tra le culture e la promozione dei valori liberali, sociali e democratici.¹⁸ Non si deve “invertire il senso di marcia storico-spirituale dell’Occidente” ma far assumere all’Europa, se non proprio la *leadership* politica e culturale che è oggi esercitata dagli Stati Uniti, una “particolare responsabilità”.

Dovendo trovare la radice culturale del “progetto concorrente” o almeno del “contrappeso politico” all’unilateralismo egemonico degli Stati Uniti, egli indica soprattutto l’esperienza storica di aver dovuto assimilare la perdita dei propri possedimenti coloniali, facendo i conti con le “ragioni dei vinti” dalla nostra modernizzazione occidentale. Sarebbe l’“esperienza del declino” ad aver favorito «l’abbandono dell’*euro-centrismo* e aver dato, quindi, le *ali alla speranza kantiana* di una *politica interna mondiale*».¹⁹ Un processo di costituzionalizzazione del diritto internazionale che, peraltro, necessita del “ruolo insostituibile” degli Stati Uniti, alleati ancor oggi, per così dire, “maggioresni” di un’Unione Europea che per le resistenze interne rimane ai margini della politica globale.

Nei recenti interventi, Habermas ha attenuato l’idea della divisione dell’Occidente. Già nell’intervista rilasciata a E. Mendieta tra la fine del 2003 e l’inizio del 2004) egli indicava alcune ragioni – normative e pragmatiche – che fanno ritenere probabile un ripensamento della politica americana verso le Nazioni Unite, il cui progetto può riuscire solo se, e “non è tanto improbabile come sembra”, gli Stati Uniti torneranno ad essere la “locomotiva alla testa del movimento”.²⁰ E ancora nel saggio *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, Habermas ricorda che alla carenza di un multilateralismo efficace devono rispondere gli stessi Stati Uniti recuperando il valore di “quella missione storica” che i presidenti Wilson e Roosevelt avevano sposato dopo devastanti guerre mondiali.²¹ Questo ruolo è avvalorato dall’intervista rilasciata a D. Di Cesare (2005) in cui la giornalista de *Il Manifesto* invita Habermas a chiarire l’idea suggestiva della “divisione dell’Occidente” domandando se «dopo il secolo americano quello appena iniziato dovrebbe essere – secondo i suoi auspici – un secolo europeo». Dalla risposta emerge come egli non immagini un rovesciamento dell’assetto di potere nel Patto Atlantico ma un riequilibrio nelle relazioni che valorizzi le istituzioni internazionali: «No, io non sogno un secolo europeo. Ma un’Europa che impari a parlare all’unisono in politica estera potrebbe forse contribuire a ricordare agli Stati Uniti il loro ruolo di battistrada verso una costituzione politica della società mondiale. Se si guarda alla

¹⁸ J. Habermas, *La creazione di un’identità europea è necessaria e possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 62.

¹⁹ J. Habermas, *Il 15 febbraio, ovvero ciò che unisce gli europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 29-30.

²⁰ J. Habermas, *Un’intervista sulla guerra e sulla pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 102.

²¹ J. Habermas, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 109.

integrazione europea, ci sono oggi ovviamente ben pochi motivi per essere ottimisti. Già le reazioni alla nostra piccola azione concertata, che lei ricorda, sono state molto deboli. I *media* dovrebbero fare sì che le opinioni pubbliche nazionali *serrino le fila*. Sono deluso soprattutto dallo zoppicante *tandem* Francia-Germania da cui non vengono più impulsi per la politica europea. Non vedo da nessuna parte un'iniziativa energica volta a consolidare l'Unione Europea». ²²

Nell'intervista concessa, il giorno successivo, a G. Fazio e M. Croce per *Il giornale di filosofia*, Habermas tiene a chiarire, infine, che le interpretazioni della sua ultima raccolta di scritti *L'Occidente diviso* enfatizzano le sue intenzioni "in modo forse eccessivo": «Io non sogno una guida politica o anche solamente culturale dell'Europa, ma come molti miei amici americani ritengo necessario che l'Unione Europea impari a parlare verso l'esterno con una voce sola. [...] L'Europa deve spingere gli Usa, come alla fine della seconda guerra mondiale, ad assumere il ruolo storico di *precursore* nel cammino evolutivo del diritto internazionale verso una autentica costituzione politica della società mondiale. Per raggiungere questo scopo, dobbiamo anzitutto badare ai fatti nostri e costruire una Europa unita, dalla quale al momento siamo molto lontani». ²³

3. Il discorso degli altri con noi: i diritti umani e i valori asiatici

Nei primi anni '90 molti governi di stati asiatici (Singapore, Malesia, Cina e Taiwan) concordarono una posizione unitaria sui temi della democrazia e dei diritti umani – la *dichiarazione di Bangkok* (1993) presentata, in seguito, alla *Conferenza di Vienna sui diritti umani* (1997). Dal documento emerse una strategia fortemente limitativa delle libertà civili e politiche finalizzata alla salvaguardia dei cosiddetti "valori asiatici" ancorati alle tradizionali istituzioni sociali e favorevoli alla preminenza dei diritti collettivi sui diritti individuali.

Nell'intervista a G. Borradori (2001) Habermas sottolinea che anche questi importanti tentativi di "reciproca comprensione" su questioni controverse nelle relazioni interculturali non sono in grado da soli di "spezzare la spirale della formazione di stereotipi", se non vengono accompagnati da una "riduzione oggettiva delle pressioni e delle paure". ²⁴ Egli aveva discusso questa controversia, soprattutto, nel saggio *Legittimazione tramite dei diritti umani* (1997) ²⁵, le cui tesi furono anticipate presso il *Seminario permanente di teoria critica* tenuto all'Istituto filosofico Aloisianum di Gallarate (1996). L'intento del suo scritto è quello di contestare alla radice l'idea che i diritti umani siano solo espressione di una ragione – "vittima di un pregiudizio astrattivo" – specificamente occidentale

²² J. Habermas, *Così Habermas guarda al futuro dell'occidente*, in «*Il Manifesto*», 6.2.2005, p. 14.

²³ J. Habermas, *Governare al di là dello Stato nazionale*, in «*Il giornale di filosofia*», 7.2.2005.

²⁴ J. Habermas, *Fondamentalismo e terrore*, in G. Borradori (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 41.

²⁵ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., pp. 216-231.

che si pone al di fuori dei limiti del suo contesto di origine e con ciò stesso al di fuori della validità meramente locale dei suoi “sedicenti criteri universali”.²⁶

Ancora nell'intervista rilasciata a E. Mendieta (1999) –, Habermas ricordava che la diffusione del linguaggio dei diritti umani, anche se non ancora il loro riconoscimento giuridico e la loro piena attuazione, ha avviato un discorso interculturale che superando i riflessi delle specifiche culture potrebbe favorire una comprensione decentrata dei diritti dell'uomo: «Oggi essi rappresentano, pur essendo nati in Europa, il linguaggio universale che più dare regolazione normativa ai rapporti globali di traffico. È l'unico linguaggio con cui anche in Asia, Africa e America latina gli oppositori e le vittime dei regimi tirannici e guerre civili possono alzare la loro voce contro violenza, repressione e persecuzione, contro l'offesa postata alla loro dignità umana. Sennonché, nella misura in cui i diritti dell'uomo sono stati accettati come un linguaggio transculturale si è anche acuita, tra le diverse culture, la discussione circa la loro interpretazione più adeguata». ²⁷

Nel saggio sugli *asian values*, egli contesta in tre passaggi le obiezioni rivolte dai governi orientali al taglio individualistico dei diritti umani – obiezioni così riassunte: la priorità dei diritti soggettivi sui doveri verso le comunità d'appartenenza non appartiene alla cultura politica orientale improntata a etiche di tipo tradizionale (1); nella gerarchia normativa dei diritti, la priorità dei diritti di libertà civile (autonomia privata) e dei diritti di partecipazione politica (autonomia pubblica) pregiudica – in questo momento di apertura ai mercati capitalistici – i superiori diritti sociali e culturali (2); la priorità dei diritti soggettivi provocherà degli effetti negativi nei confronti di quelle forme di vita solidaristiche che soddisfano ancora il fabbisogno di integrazione sociale (3). Infine, Habermas solleva alcune critiche a quegli intellettuali orientali che contestano la “secolarizzazione dello stato” in nome della salvaguardia delle tradizioni religiose (4).

Il “nodo vero” della discussione non riguarderebbe la composizione istituzionale tra un ordinamento giuridico individualistico e le concezioni etiche tradizionalistiche, bensì una difesa strategica della “tutela autocratica e paternalistica” del governo sulle popolazioni. Questa convinzione è ribadita nell'intervista *Governare al di là dello Stato nazionale* (2005) in cui Habermas rimarca altresì l'importanza di non interrompere il confronto discorsivo sulle interpretazioni dei diritti umani che le differenti tradizioni culturali propongono: «La disputa sugli *Asian values* ha anche mostrato che questo conflitto interpretativo (come a suo tempo a Singapore) può essere manipolato dai governi autoritari per giustificare, attraverso gli imperativi dello sviluppo economico, la massiva limitazione di fondamentali diritti liberali. Non è affatto un caso che anche in altri continenti minoranze oppresse si avvalgano della *retorica occidentale dei diritti umani*. Dall'altro lato sono convinto che l'*Occidente* debba farsi ascoltare in un *dialogo*, condotto

²⁶ *Ivi*, p. 223.

²⁷ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 133.

lealmente con *altre culture*, sulle *false percezioni* della propria tradizione». ²⁸

La promozione pacifica della modernizzazione sociale e del razionalismo culturale deve, certamente, evitare di ricadere vittima di un “occidentalcentrismo” che impedisca il decentramento delle prospettive. È necessario, peraltro, imparare a riconoscere un pluralismo delle visioni del mondo che si incardini nel quadro della costituzionalizzazione del diritto internazionale e, dunque, anche dell’affermazione di una politica mondiale di difesa dei diritti umani.

3.1. I diritti soggettivi sono estranei alla cultura orientale?

La prima obiezione si avvale della tesi secondo cui nelle vecchie culture asiatiche, così come in tutte le società tradizionali l’*ethos* comunitario sarebbe prioritario rispetto alle libertà individuali né esisterebbe la separazione tra etica pubblica e diritto statale. ²⁹ Questa opinione attinge, anche all’antinomia tra comunità e società, ben presente nei classici della sociologia – Comte e Spencer a Tönnies e Weber. Lo stesso Habermas, del resto, nella ricostruzione delle formazioni tradizionali ha studiato la preminenza della morale convenzionale, fattore necessario alle genesi degli stati. Tuttavia, secondo lo studioso tedesco, occorre considerare che nella “cultura confuciana”, come in ogni “religione universale” è, almeno potenzialmente, presente il rispetto dei diritti dell’uomo.

Sin dallo scritto su *La guerra del Golfo* (1991) egli condivide con Rawls l’idea che le culture delle società mondiali possano riconoscere e legittimare le condizioni della convivenza pacifica e del rispetto dei diritti umani su un “consenso comune minimo”, che si ritrova nelle immagini religioso-metafisiche del mondo: «le grandi religioni con pretesa universalistica *convergono* in un nucleo di intuizioni morali? Noi interpretiamo questo nucleo in termini di eguale rispetto di ciascuno, di eguale rispetto per l’integrità, bisognosa di protezione, di ogni persona e per la fragile intersoggettività di tutte le forme di vita. [...] La discussione filosofica in proposito è ancora in corso. Ma io sono convinto che Rawls abbia ragione e che il *contenuto essenziale* dei principi morali incarnati nel *diritto internazionale* sia conforme alla *sostanza normativa* delle *grandi dottrine profetiche* e delle *interpretazioni metafisiche* affermatesi nella storia universale». ³⁰

Senza considerare che la modernizzazione delle società orientali sta creando, non solo nelle persone più aperte alla cultura occidentale, una cultura della legalità giuridica che può evolversi nel riconoscimento dei principi dello stato di diritto. Le istituzioni dello stato democratico si sono affermate storicamente nella tradizione culturale del mondo occidentale perché hanno risposto a sfide specifi-

²⁸ J. Habermas, *Governare al di là dello Stato nazionale*, cit.

²⁹ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 226.

³⁰ J. Habermas, *La guerra del Golfo: occasione per una nuova normalità tedesca?*, in Id., *VaZ*, cit., p. 20.

che di una modernità sociale che si è nel frattempo globalmente diffusa, anche nel mondo orientale: «Oggi queste condizioni di partenza della modernità (a prescindere da come le si voglia giudicare) rappresentano per noi un dato di fatto su cui non possiamo più disporre – un dato di fatto che non è più suscettibile (né bisogno) di alcuna giustificazione retrospettiva. Le dispute sulla interpretazione più adeguata dei diritti umani non vertono sulla auspicabilità della *modern condition*. Si tratta, invece, di trovare una interpretazione dei diritti umani che sappia rendere conto del mondo moderno *anche nella prospettiva delle altre culture*».³¹

3.2. Stato di diritto e democrazia ostacolano lo sviluppo sociale?

La seconda obiezione che gli “asiatici” sollevano ai fautori dei diritti umani afferma che, per una popolazione che in larga parte soffre ancora la vera miseria, la conquista dello stato di diritto e della democrazia politica non sarebbe importante quanto il miglioramento delle condizioni di vita, il cui raggiungimento richiede un forte centralismo politico, se non un vero e proprio “autoritarismo dittatoriale”. Vi sarebbe quindi una specie di “riserva gerarchica” contro l’individualismo europeo: «I governi di Singapore, Malesia, Taiwan e Cina sono soliti giudicare le loro infrazioni contro i diritti fondamentali di tipo giurisdizionale e politico adducendo la presunta priorità di altri diritti fondamentali di tipo sociale e culturale. Essi si sentono autorizzati – per via di un diritto allo sviluppo economico evidentemente inteso in senso collettivo – a procrastinare la realizzazione dei diritti privati di libertà e dei diritti politici di partecipazione, fino al momento in cui il paese non abbia raggiunto quel grado di sviluppo economico che consenta di soddisfare in maniera paritaria i bisogni materiali fondamentali della popolazione».³² Queste politiche ostili ai diritti soggettivi (i diritti concernenti vita e integrità fisica, piena tutela giurisdizionale individuale e parità di trattamento, libertà di opinione, parola e associazione), cercano di spostare la “legittimità politica di istituzioni autoritarie” subordinando paternalisticamente le libertà individuali al “superiore bene” di una comunità che assicura un livello minimo di assistenza sociale e la tutela di tradizioni culturali.

Secondo Habermas, da un punto di vista normativo, accordare priorità al rispetto di diritti sociali e culturali è un controsenso, in quanto questi ultimi servono ad assicurare l’“equo valore”, in altri termini i presupposti per pari opportunità di utilizzo, dei primi.³³ Nel quadro di un’economia globalizzata le società asiatiche si servono del diritto positivo come di un *medium* indispensabile per regolare la produzione e lo scambio. Le culture extra-occidentali sono oggi investite dalla stessa sfida della modernità sociale che l’Europa del XIX secolo ha risolto inventando lo

³¹ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 223.

³² *Ivi*, p. 227.

³³ *Ivi*, pp. 228-229.

stato costituzionale democratico. È la modernizzazione capitalistica che richiede la libertà d'iniziativa e un diritto oggettivo che assicuri la certezza normativa dei rapporti tra i soggetti privati e i pubblici poteri. Riproponendo un'opinione diffusa nella cultura liberale – formulata da Kant ne *Per la pace perpetua* – Habermas afferma che «non si può volere una cosa e tralasciare l'altra». In tale assunto “storicamente controverso” confida chi attende la democratizzazione di un gigante economico e militare come la Cina per limitare la “concorrenza sleale” alle imprese occidentali e allontanare lo spettro dello stato totalitario come potenza mondiale.

3.3. Le libertà individuali disgregano i vincoli solidaristici?

Habermas è convinto che non sia fondata anche l'ultima accusa dei fautori degli *asian values* – per cui un'apertura allo stato democratico di diritto finirebbe per produrre degli “effetti disintegrativi”, in ragione del carattere soggettivo dei diritti civili e politici, nei confronti degli ordinamenti familiari, di vicinato, comunitari e politici.³⁴ Certo, la storia occidentale degli ultimi secoli è contraddistinta dalle “modalità accelerate e violente” dei processi di modernizzazione sociale e razionalizzazione culturale con conseguenze radicali sulla rete di appartenenze degli individui e sulla loro socializzazione, per non parlare della trasformazione dell'ambiente e dell'equilibrio tra campagna e città. Problematiche che sono costitutive della “dialettica dell'illuminismo” nella teoria critica e devono essere affrontate con il libero confronto di cittadini responsabili e competenti.

Tuttavia, secondo Habermas, dietro le ragioni pubbliche che i governi asiatici adducono si nasconde l'obiettivo primario di conservare la legittimità di istituzioni di tipo autoritario. Non vi sono variabili antropologiche che impediscono alle società orientali di sperimentare il modello di democrazia partecipativa su cui si fonda un “patriottismo costituzionale” che attinge la forza integrativa da una “solidarietà civica”. Una solidarietà costruita non già a partire da forme di vita pre-politiche bensì dalla socializzazione politica che si rinnova nelle deliberazioni parlamentari e nelle discussioni dell'opinione pubblica di cui si alimenta la sovranità popolare e in cui si realizza l'esercizio dei diritti soggettivi.³⁵

3.4. La democrazia rende superflua la fondazione religiosa dei diritti umani?

L'ultimo aspetto del dibattito sui cosiddetti valori asiatici riguarda la critica che Habermas muove agli intellettuali orientali che stilano manifesti contro il secolarismo in difesa non di una concezione fondamentalista delle loro tradi-

³⁴ *Ivi*, p. 228.

³⁵ *Ivi*, p. 229.

zionali visioni del mondo, ma di una tolleranza religiosa che però non implichi la neutralità religiosa dello stato.³⁶ Egli non è certo che il modello secolare dello stato democratico di diritto affermatosi nel mondo occidentale sia l'“unica o la migliore” risposta politica per il riconoscimento dei diritti umani. Tuttavia, la “neutralità etica” dello stato rispetto alle visioni del mondo onnicomprensive evita il rischio che le comunità religiose, scivolando su posizioni fondamentaliste, possano ritenere un bene sospendere i diritti umani arrivando fino all'uso della violenza dello stato per affermare le loro pretese di verità in forme assolutistiche.³⁷ D'altra parte, anche in Occidente la tolleranza religiosa verso la pluralità delle forme di vita, pur trovando le proprie radici nel diritto naturale delle grandi religioni universali, si diffuse soltanto quando si cominciarono a secolarizzare le istituzioni sociali e politiche.³⁸ L'affermazione dello stato democratico di diritto non solo renderebbe “superflua” la fondazione religiosa o metafisica dei diritti umani, ma aiuterebbe le confessioni religiose, attraverso una revisione dei loro dogmi che non neutralizzi le rispettive pretese di verità, a rendere possibile la coesistenza tra credenti e non credenti nella medesima comunità.³⁹

In una società mondiale in cui una “schermatura autarchica” contro gli influssi esterni non è più un'opzione possibile, perfino nelle società a forte omogeneità interna, il dialogo tra le culture religiose e le culture laiche si presenta come una “scelta inevitabile”. Questa pratica della “traduzione” riguarda anche l'incontro tra la “cultura occidentale” e tutte le culture delle altre popolazioni mondiali verso cui occorre «astenersi da usare mezzi non discorsivi e imparare a servirsi della propria voce come di una voce tra le altre».⁴⁰ Operare per favorire una “secolarizzazione non distruttiva”. È l'impegno che «l'Occidente in quanto potenza secolare su scala mondiale, può imparare dalla propria storia».⁴¹

³⁶ *Ivi*, pp. 230-231.

³⁷ *Ivi*, p. 231.

³⁸ J. Habermas, *Fede e sapere*, in *Id.*, *ZMN*, cit., pp. 106-108.

³⁹ J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in *Id.*, *EdA*, cit., pp. 231-232.

⁴⁰ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in *Id.*, *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 134.

⁴¹ J. Habermas, *Fede e sapere*, in «*Micromega*», 5, 2001, p. 16. Il brano è assente nella traduzione del saggio ricompresa nel volume *Il futuro della natura umana* curato da Leonardo Ceppa per Einaudi.

Appendice

TEORIA SOCIALE E PRASSI DI VITA

di Luca Corchia

Il tema della difficile mediazione tra teoria e prassi attraversa l'opera di Habermas, dai primi scritti contenuti in *Theorie und Praxis* (1963) fino al discorso pronunciato a Vienna in occasione del conferimento del premio 'Bruno Kreisky' (10.3.2006). Nel corso degli anni egli ha precisato i "compiti che si pongono oggi alla teoria critica" ma il filo conduttore rimane quello elaborato nell'*Introduzione* alla quarta edizione tedesca di *Theorie und Praxis* (1971), in cui si dichiara che il problema del rapporto della teoria sociale con la prassi di vita è "duplice" poiché concerne, da un lato il "contesto della genesi", dall'altro lato il "contesto dell'utilizzazione".¹ Al fine di evitare un atteggiamento pre-critico, lo statuto riflessivo delle scienze sociali impone di considerare, aderendo al modello marxiano, sia l'"origine" del proprio quadro interpretativo sia le "implicazioni pratiche" che la sua recezione determina nel perimetro di diffusione.² Nei termini della sociologia della conoscenza, questa ricerca si riferisce alle cause e alle conseguenze storico-sociali della genesi e dello sviluppo di credenze culturali.

La riflessione dello studioso tedesco, tra i primi anni '60 e i primi anni '70, è contraddistinta dal problema del senso e dall'utilità delle scienze sociali in relazione agli "interessi della conoscenza" – cognitivo-strumentali, ermeneutici ed emancipativi – in una prospettiva che ridiscuteva il rapporto problematico tra spiegare e intendere non solo sui piani metodologici degli strumenti di indagine ed epistemologici delle condizioni e dei limiti della conoscenza ma anche rispetto alle funzioni del sapere. A seconda del soggetto cui è diretta l'attività intellettuale, si può distinguere un compito di "tecnologia sociale" e un compito di "chiarificazione etica" e di "emancipazione sociale". Si può operare, infatti, al servizio di coloro che assumono decisioni nei sottosistemi economici e amministrativi favorendo la loro "razionalizzazione strumentale e strategica" di apparati oppure ci si può proporre come mediatori nella sfera pubblica di discorsi etici di autochiarificazione, e perfino fautori di un "controdiscorso" sulla "falsa coscienza" di certe credenze prevalenti, al punto di autodenunciarsi come ideologia.

Definita la "ragione pratica" della teoria critica Habermas ne riconosce il limite ultimo di fronte al senso enigmatico di una vita che sfugge alla disponibilità del nostro sapere umano. Il «compito di mantenere aperto lo spazio di azione di un contromovimento» assume qui un senso finora poco approfondito dagli studiosi. Avanzo questa proposta di lettura attraverso un esame del "contenuto

¹ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 29-30.

² J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1047.

utopico” che, a partire dalla frequentazione dei testi di Benjamin, Adorno e altri, Habermas eredita dalla riflessione dell’estetica tedesca. Qui, la problematizzazione del rapporto tra religione e filosofia si sovrappone alla sua convinzione che il “contenuto esplosivo dell’extraquotidiano” si ritrovi “deflazionato” nell’arte.

1. I compiti della teoria critica

Nelle società avanzate sono divenute consuete le applicazioni scientifiche all’interno di strategie politiche e imprenditoriali che i committenti pubblici e privati perseguono anche attraverso il contributo pratico-conoscitivo delle scienze sociali. Se, infatti, le scienze naturali sono associate a conoscenze e strumenti tecnologici, costruttivi, regolativi e distruttivi, il contributo che le scienze sociali apportano alla riproduzione dei sottosistemi amministrativi ed economici non deve essere minimizzato. In particolare, si è allargata l’influenza di quella prospettiva sociologica che R. Dahrendorf ha definito la “dimensione sociale della comprensione dei problemi” e la ricerca sociale è ormai stata riconosciuta come “il” metodo scientifico per la raccolta e per l’analisi dei dati, la cui costruzione diviene una risorsa dei processi decisionali amministrativi ed economici.³

Habermas sostiene che nella misura in cui le scienze diventano la prima forza produttiva delle società avanzate anche la teoria sociale viene ad assumere un senso politico. Di fronte ai compiti che sono assegnati agli scienziati sociali e ai filosofi, grazie alla collaborazione delle università e degli istituti con le imprese e le amministrazioni emerge una maggiore responsabilità pubblica riguardo alla correttezza delle loro indagini.⁴ Questo problema costituì uno dei temi di discussione con Luhmann e Apel, con cui Habermas concordava nel ritenere improrogabile una “prasseologia” che uniformasse il quadro teorico di riferimento e rendesse standardizzate le metodologie e le tecniche di ricerca.⁵

Gli scritti in cui Habermas pone il tema dell’interdipendenza tra le scienze sociali, da un lato, e l’amministrazione pubblica e le imprese private, dall’altro, risalgono agli anni ’60 – ad esempio *Conseguenze pratiche del progresso tecnico scientifico* (1963),⁶ *Scientifizzazione della politica e opinione pubblica* (1964),⁷ *Progresso tecnico e universo di vita sociale* (1966),⁸ *Tecnica e scienza come ideologia* (1968).⁹ In essi è ancora fortemente presente la discussione interna al marxismo occidentale sulle *Condizioni necessarie al rivoluzionamento*

³ J. Habermas, *La sociologia nella Repubblica di Weimar*, in Id., *TuK*, cit., p. 196.

⁴ J. Habermas, *Mutamenti sociali nella formazione accademica*, in Id., *TuP*, cit., pp. 449-470.

⁵ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., p. 31.

⁶ J. Habermas, *Conseguenze pratiche del progresso tecnico scientifico*, in Id., *TuP*, cit., pp. 421-448.

⁷ J. Habermas, *Scientifizzazione della politica e opinione pubblica*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica (TWI)*, Bari, Laterza, 1969, pp. 163-181.

⁸ J. Habermas, *Progresso tecnico e universo di vita sociale*, in Id., *TWI*, cit., pp. 183-194.

⁹ J. Habermas, *Tecnica e scienza come ideologia*, in Id., *TWI*, cit., pp. 195-234.

delle società tardo-capitaliste (1968)¹⁰ e sul ruolo che la teoria sociale riveste nello “sconvolgere dall’interno” l’ordine del sistema istituzionale¹¹, a partire dal sistema universitario stretto tra la pianificazione tecnocratica e la critica sociale.¹²

Habermas non ha mai condiviso le critiche al sapere scientifico e alla tecnica così diffuse nelle culture conservatrici, antagoniste e *post*-moderne. Tuttavia, egli esprime l’idea che il sapere specialistico non debba “cadere sulla testa degli individui” – si presentino essi come cittadini, utenti, studenti, lavoratori o consumatori. Se occorre favorire il “recupero critico-progettuale di un patrimonio condiviso” l’incognita è quella di capire «come possono essere mediate le culture degli esperti con la prassi quotidiana mantenendo schermata la prassi-di-vita dalle pretese di un’immediata intromissione degli esperti». ¹³ Viene, quindi, accentuata complessivamente la “forza liberatrice” delle scienze sociali mentre i compiti ausiliari alle istituzioni non hanno particolare rilievo. La ragione per cui egli trascura di affrontare il problematico rapporto tra le scienze sociali e le organizzazioni economiche e amministrative risiede nell’idea che l’atteggiamento tecnico-scientifico, pur essenziale alla riproduzione materiale della società, non assicuri di per sé quella riproduzione simbolica della società che costituisce una risorsa necessaria per rinnovare le motivazioni personali, le solidarietà sociali e i valori culturali. I singoli e i gruppi riattualizzano i significati culturalmente definiti nel lavoro interpretativo delle generazioni precedenti al fine di prendere le decisioni di oggi, alla luce di futuri alternativi. Habermas evidenzia il rapporto con questa “diffusione di orizzonti di possibilità anticipati” poiché questo “ingorgo di futuro” è tanto più pericoloso quanto più ci relazioniamo ad esso in modo inconsapevole e perdiamo persino l’idea dell’alternativa: «Persino una cultura maggioritaria che non sia minacciata conserva la sua vitalità soltanto attraverso un revisionismo spregiudicato: deve progettare alternative all’esistente, assimilare impulsi esterni, spingersi talora fino al punto di rompere con le proprie tradizioni». ¹⁴ Questo compito non è meno importante, se si tiene presente che, secondo Habermas, la “perdita di senso” della cultura contemporanea è dovuta alla scissione tra il “sapere degli specialisti”, scienziati e filosofi, e il “senso comune” del mondo quotidiano.

Durante l’esperienza di co-direzione all’*Istituto Max-Planck* di Starnberg (1971-1979), in cui Habermas ha potuto attingere al lavoro interdisciplinare di numerosi gruppi di ricerca nei campi delle scienze sociali, la teoria dell’evoluzione sociale prese forma non solo come scienza ricostruttiva della logica di sviluppo delle formazioni sociali ma anche come lente per valutare lo “stato di salute” delle società: «Afferzioni basate sulla teoria dell’evoluzione intorno a formazioni sociali contemporanee hanno inoltre un riferimento immediatamente pratico

¹⁰ J. Habermas, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitaliste*, in Id., *KuK*, cit., pp. 61-76.

¹¹ J. Habermas, *Compiti critici e conservatori della sociologia*, in Id., *TuP*, cit., pp. 367-386.

¹² J. Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform*, in Id., *KPS*, cit., pp. 199-310.

¹³ J. Habermas, *Prefazione all’edizione del 1981*, in Id., *PPP*, cit., p. 12.

¹⁴ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 90-91.

in quanto servano alla diagnosi di problemi dello sviluppo. In questo caso la dovuta limitazione a spiegazioni retrospettive del materiale storico viene soppressa per lasciare posto ad una retrospettiva delineata in anticipo partendo da prospettive di azione: il diagnostico del tempo assume il punto di vista fittizio della spiegazione, in termini di *teoria dell'evoluzione*, di un passato che sarà tale nel futuro». ¹⁵ Anche questa applicazione per l'“analisi del tempo” ha senso nel contesto di una “formazione discorsiva della volontà”, cioè in «un'argomentazione pratica in cui si tratta di fondare perché, in determinate situazioni e da parte di determinati attori, si dovrebbero scegliere determinate strategie e norme di azione anziché altre». ¹⁶

Habermas intende le scienze ricostruttive e, quindi, anche la teoria dell'evoluzione sociale come il tentativo di superare le difficoltà di un cieco decisionismo che «si trova nella condizione di dover agire nella speranza che, ad azione riuscita, retrospettivamente si troveranno comunque delle giustificazioni per i costi che essa ha comportato». ¹⁷ Il “filtro oggettivante delle scienze sociali” consente alla filosofia pratica di superare il “normativismo ingenuo” nelle sue domande fondamentali ¹⁸ e agli individui comuni di avviare quell'autocomprensione che permette di chiarire storicamente la loro biografia creando «una distanza nei confronti di un presente che sta sotto la pressione del futuro». Nei termini di C.W. Mills, quell'“immaginazione sociologica”, che ci aiuta ad afferrare il senso della biografia e della storia e il loro rapporto nell'ambito della società, precisa le risposte su chi siamo e come vogliamo vivere sottraendoci alla “balia degli eventi”. ¹⁹

Se per il passato vale l'idea che la logica di sviluppo non sia predefinita e che “tutto sarebbe potuto essere diverso” – nulla preoccupa di più Habermas che veder frantesa la teoria dell'evoluzione con la filosofia della storia –, nella sua diagnosi dei “problemi del futuro”, egli volge lo sguardo alle “possibilità strutturali” che non sono state ancora socialmente istituzionalizzate e che forse non avranno mai incarnazione istituzionale. Nella conferenza *La nuova oscurità* (1984) egli avvertiva del pericolo di un “esaurimento delle energie utopiche” annunciato dalle inquietudini della coscienza storica di fronte alla “contrazione dell'orizzonte futuro”. ²⁰ Egli aveva quindi distinto le concezioni utopiche della società del lavoro che fanno coincidere la felicità con la ricchezza da quelle che spostano gli “accenti utopici” sulla “prassi comunicativa quotidiana non reificata”. ²¹ Un concetto essenziale nella teoria dell'argomentazione e, in generale, nella teoria sociale.

In un passaggio importante dell'*Introduzione alla Teoria dell'agire comunicativo* (1981), in cui Habermas compie un breve bilancio e indica le linee di sviluppo del libro, viene precisata l'utilità empirica della pragmatica formale

¹⁵ J. Habermas, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, p. 197.

¹⁶ *Ivi*, p. 197.

¹⁷ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit. p. 158.

¹⁸ J. Habermas, *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 39.

¹⁹ J. Habermas, *Qualche risposta sul post-comunismo*, in Id., *VaZ*, cit., pp. 126-127.

²⁰ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p. 14.

²¹ *Ivi*, p. 52.

nell'analisi delle "comunicazioni distorte": «Se la *pragmatica formale* ricostruisce forme generali e necessarie di *agire comunicativo*, deve risultare possibile ricavarne criteri non-naturalistici per *forme di comunicazione normale*, cioè non disturbata. I disturbi della comunicazione sono in tal caso riconducibili alla violazione delle condizioni di normalità indicate dalla *pragmatica formale*». ²² In tale contesto si colloca il concetto di "situazione linguistica ideale" – uno dei termini-chiave nella spiegazione del "passaggio dall'agire comunicativo al discorso". ²³ Il discorso può essere raffigurato come una "competizione ritualizzata" per affermare gli argomenti migliori allo scopo di porre fine, con un'intesa motivata razionalmente, alle controversie sulle "pretese di validità" avanzate dagli interlocutori su qualcosa nel mondo. In ogni discorso le pretese di validità non sono più problematizzate monologicamente (in *foro* interno), ma sono tematizzate e giustificate intersoggettivamente (in pubblico *foro*). ²⁴ E il consenso raggiunto dai partecipanti non può poggiare manifestatamente su "fattori esterni" quali, ad esempio, la violenza o la manipolazione, ma solo dalla possibilità di "percorrere avanti e indietro" i diversi livelli del discorso sino all'accordo. La comunicazione pubblica non può essere considerata una "comunicazione riuscita" solo per il fatto che essa ha prodotto "generalità" e "inclusione" ma si dovrà giudicarla anche in relazione ai «criteri formali del costituirsi di un'opinione pubblica qualificata». ²⁵

Dopo aver esposto i "presupposti formali e materiali" da soddisfare affinché possano realizzarsi delle argomentazioni che rispondano agli stringenti requisiti della situazione linguistica ideale, Habermas pone il problema del suo *status* – reale o ideale. Rispondendo ad alcune obiezioni che gli furono mosse, riguardo alla difficoltà di distinguere i casi in cui quelle condizioni si realizzano dai casi in cui la realizzazione è apparente, egli afferma che «il consenso razionale non è né fattualmente reale né meramente ideale, ma simile a una specie di *trascendenza dall'interno* – una supposizione costitutiva controfattuale operativamente efficace nel processo di comunicazione». ²⁶ In tal senso, egli afferma che l'espressione "situazione linguistica ideale" induce in errore se suggerisce una "forma di vita concreta": «Quel che può essere definito normativamente sono le condizioni necessarie ma generali di una pratica comunicativa quotidiana che metta i partecipanti in condizione di realizzare *essi stessi*, di *loro* iniziativa e in accordo coi *loro* bisogni e le loro opinioni, concrete possibilità di una *vita migliore e meno minacciata*». ²⁷

²² J. Habermas, *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., p. 224.

²³ J. Habermas, *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., pp. 320-338; Id., *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in Id., N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 67-94; Id., *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit. pp. 61-104; Id., *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 59-78; Id., *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., pp. 247-252.

²⁴ J. Habermas, *Razionalità dell'intesa*, in Id., *WuR*, cit., pp. 109-110.

²⁵ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 430.

²⁶ J. Habermas, *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., pp. 337-338.

²⁷ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., p. 54

Da un punto di vista sociologico, Habermas ritiene che la situazione linguistica ideale possa essere tutt'al più attribuita come "sfondo" alle società moderne con l'intenzione di lasciar emergere con contorni più netti le "oscure tendenze di sviluppo" che si manifestano non solo nei "paesi più barbari" ma anche nelle "società più civili" nelle quali vi sono indizi che fanno pensare a un impoverimento della funzione critica.²⁸ Al centro del "progetto illuminista" si trova il duplice scopo di liberare da "distorsioni sistematiche" la tradizione culturale e di indirizzarla a favore dell'emancipazione sociale. D'altra parte, quel progetto volto a "prender partito per la ragione" attingendo a forme di razionalità pratico-morali, oggi, va rinnovato a partire da una coscienza storica: «se si è seriamente consapevoli del XX secolo dell'ottimismo settecentesco è rimasto poco».²⁹

Pur sottraendosi al "lamento di rito sul tramonto dell'intellettuale", a cui peraltro si è prestato altre volte, Habermas ha recentemente colto l'occasione del conferimento del premio 'Bruno Kreisky' (10.3.2006) per intervenire nella discussione sul "ruolo dell'intellettuale nella società massmediatica" precisando ciò che caratterizza un serio intellettuale e lo distingue da un "personaggio televisivo": «La buona reputazione di un intellettuale, se ne ha una, non è basata in prima linea sulla fama, bensì sul credito che si è acquistato all'interno della propria disciplina e prima che si faccia un uso pubblico del proprio sapere e della propria reputazione. Quando un intellettuale prende parte argomentando a un dibattito, si deve rivolgere a un pubblico non composto da spettatori, bensì da potenziali interlocutori a cui può accadere di dover vicendevolmente rendere conto. Dal punto di vista idealtipico si tratta di uno scambio di argomenti, non di una somma di sguardi fabbricati ad arte. Forse questo spiega come mai i politici, gli esperti e i giornalisti che si incontrano in televisione non lasciano alcun vuoto da colmare per un intellettuale. Tutti gli altri da tempo svolgono in modo migliore il suo ruolo».³⁰

Già nell'*Intervista con Hans Peter Krüger* (1989), Habermas aveva criticato gli intellettuali dei media; persone "esibizioniste" e "narcisistiche" che si ritengono responsabili di cose che non li riguardano e di cui, peraltro, non possiedono alcuna cognizione. Recuperando delle conoscenze in modo, per così dire, secondario, tali intellettuali si presentano al pubblico come soggetti competenti anche se affermano solo se stessi. Si assiste alla diffusione di una "sociologia vaga e talvolta improbabile" alimentata *ad hoc* da pubblicitari improvvisati in cerca di accreditamento presso il pubblico dei *mass media* e impersonata da politici, giornalisti, satirici, conduttori d'avanspettacolo, etc. che si alternano sulla carta stampata, sugli schermi televisivi e nei fitti reticolati del *web*. In questo "straripamento della comunicazione di massa", l'intellettuale vero sembra essere divenuto una

²⁸ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 690.

²⁹ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1080-1081.

³⁰ J. Habermas, *Il professor velina*, in «*Il sole24ore. Domenica*», 83, 26.3.2006, p. 25.

figura fuori moda, nella divisione del lavoro tra chi affolla il “palcoscenico mediatico” e coloro che interpretando i “ruoli degli spettatori” restano in galleria.³¹

Con questa situazione deve confrontarsi anche una “teoria dell’agire comunicativo” con cui Habermas aveva “ripensato” in senso più liberale l’apparato concettuale della “critica dell’ideologia”. In questa ricostruzione gli aveva infatti sostenuto che la “ragione comunicativa” subentrando al posto della ragion pratica ma non prescrive agli attori che cosa specificatamente essi “debbono fare” nella soluzione dei loro compiti pratici. Questo principio regolativo scaturisce dalla sua lettura interpretativa della psicoanalisi all’interno di un “parallelo” che Habermas aveva istituito tra gli anni ’60 e gli anni ’70³² – suscitando peraltro numerose obiezioni – tra il rapporto dell’intellettuale con l’opinione pubblica e la relazione che si instaura tra il terapeuta e il paziente nel colloquio analitico.

Egli attinge agli studi psicoanalitici nella ricostruzione ontogenetica della personalità, esaminando la logica di sviluppo della socializzazione e della individualizzazione. D’altra parte, la psicoanalisi rappresenterebbe un “modello” per ogni “scienza critica” con il quale si costituisce nel campo dell’identità collettiva la “critica dell’ideologia”.³³ Il concetto di “autoinganno” esprime al livello del sistema della personalità il medesimo fenomeno di “falsa coscienza” che Habermas ritrova nel concetto di ideologia per i contenuti della tradizione culturale in quanto anche questi sottraggono alla tematizzazione e alla verifica pubblica le pretese di validità che giustificano gli ordinamenti sociali.³⁴ Ciò avviene tramite dei meccanismi simili alle strategie di difesa processi psichici: il “dislocamento” o “travestimento” che può diventare la base per una proiezione del sé verso l’esterno e l’“omissione o “rimozione” diretta repressivamente contro il proprio sé. L’autoinganno e l’ideologia non sono “mere parvenze” ma “parvenze oggettive”.³⁵ Con un lessico hegeliano, Habermas sottolinea l’aspetto essenziale dei concetti di inganno inconscio in Freud e di ideologia come è inteso dalla tradizione marxista. La comunicazione è sistematicamente deformata per dei fattori di crisi strutturali dei sistemi psichici o socio-culturali – fattori che in essi lasciano come traccia i “sintomi” e le “autocontraddizioni”: «La *falsa coscienza*, sia essa manifestata in modo collettivo o intrapsichico, sotto forma di ideologie o di autoinganni, è accompagnata da sintomi, quindi da limitazioni che i parteci-

³¹ J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 100.

³² J. Habermas, *Autoriflessione come scienza: Freud e la critica psicoanalitica del senso*, in Id., *EF*³, cit., pp. 209-239; Id., *L’autofraintendimento scientifico della metapsicologia*, in Id., *EF*³, cit., pp. 239-264; Id., *La pretesa di universalità dell’ermeneutica*, in AA.VV., *HI*, cit., pp. 143-159; Id., *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in Id., N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 160-173.

³³ *Ivi*, pp. 331-333.

³⁴ J. Habermas, *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 24.

³⁵ J. Habermas, *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 988.

panti all'interazione non attribuiscono all'ambiente, ma allo stesso nesso sociale di vita e percepiscono perciò come repressione per quanto inconfessata».³⁶

Le analogie esistenti tra la psicoanalisi e la critica dell'ideologia riguardano, secondo Habermas, da un lato, una comune strategia metodologica volta a definire i rispettivi “quadri categoriali” (e i fondamenti normativi) tramite le ricostruzioni razionali *ex-post*, dall'altro lato, la medesima “funzione disvelamento”, per un verso, del nesso tra le “deformazioni del linguaggio” verbale ed extraverbale e le “patologie del comportamento”, per altro verso, del nesso tra le auto-rappresentazioni culturali e le crisi sociali;³⁷ quei nessi che l'analisi della biografia del paziente o della storia sociale devono spiegare. Ma vi sono almeno due limitazioni al “parallelismo” tra la psicoanalisi e la critica dell'ideologia che Habermas ha precisato, anticipando o rispondendo ai numerosi critici.

Il “ruolo della critica” nel colloquio clinico si giustifica in base alla struttura di una spiegazione psicoanalitica che – nel quadro di una interpretazione generale, ricostruita in modo *ex-post* e adatta a sostenere le ipotesi esplicative causali – permette un accesso metodologico ai dati dell'esperienza attraverso dei processi di interpretazione particolari. Anche la critica dell'ideologia, quindi, dovrebbe corroborare le proprie interpretazioni a partire da teorie sociali che siano assoggettabili alla “confutazione” propria di tutti i discorsi scientifici – una possibilità epistemica che molti studiosi però non riconoscono neppure alla psicoanalisi.

Habermas considera, in secondo luogo, la relazione tra medici e pazienti nel colloquio analitico confrontandola con il rapporto tra intellettuali e opinione pubblica. Nel primo caso l'“asimmetria relazionale” è giustificata dal differente ruolo dei partner. L'analista deve svolgere professionalmente il compito di “rischiare” il vissuto interiore del paziente facendo emergere gli autoinganni e dischiudendo una “visione più autentica e conciliata della vita”. Anche se il lavoro analitico, mantenuto già sotto controllo dalle prescrizioni deontologiche e giuridiche, deve trovare una conferma nella “libera adesione del destinatario” il quale, malgrado il *transfert*, conserva dei margini di distanza critica e può confrontare se lo ritiene opportuno più specialisti o al limite nessuno. Avendo sostenuto che la teoria sociale è rivolta al rischiaramento pratico, Habermas si pone il problema se gli intellettuali possano reclamare una qualche superiorità di giudizio ed eventualmente a quali forme di controllo vadano soggetti: «Sull'esempio del dialogo psicoanalitico, ho indagato il processo, criticamente guidato, dell'auto-riflessione, per chiarire la logica della conversione della critica in autoliberazione. Ma la terapia è legata a regole convenzionali e a condizioni istituzionali limitatrici, alle quali invece non è sottoposta la lotta politica, e meno che mai quella rivoluzionaria. È quindi facile capire le riserve che vengono avanzate da parte conservatrice, secondo cui la trasposizione del modello medico-paziente alla prassi po-

³⁶ J. Habermas, *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., pp. 860-861.

³⁷ J. Habermas, *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., p. 57.

litica favorisce l'incontrollato esercizio del potere da parte di *élites* che si sono autodesignate, e che di fronte ai loro potenziali oppositori si chiudono nella dogmatica pretesa di possedere un accesso privilegiato alla vera conoscenza».³⁸

Ciò che la critica dell'ideologia, in fondo al pari della psicoanalisi, può pretendere è solamente di introdurre nella sfera del discorso etico e di quello esistenziale delle «motivazioni prima espresse irricognoscibilmente, le quali, in ragione di ciò, inducevano a scambiare per validamente sostenibili o indubitabili produzioni teoriche insufficientemente o per nulla argomentabili; ma non è in grado di convalidarle con fini da perseguire. Essa opera esclusivamente nell'ambito dell'auto-trasparenza o meglio dell'*autenticità* delle espressioni, sicché nulla dice sulla loro verità e sulla loro doverosità o giustezza normativa (proprio per questo la critica non trova in linea di principio la sua convalida ultima *intrateoricamente*, ma solo nella sua *accettazione* da parte del *criticato*)».³⁹ In altri termini, le scienze critiche non operano "immediatamente" come degli "orientamenti per l'azione" e si collocano nella prospettiva della "formazione riflessiva della volontà".⁴⁰

Habermas sostiene che i partecipanti ai discorsi pratici sono degli agenti potenzialmente competenti se adeguatamente formati e informati che nella coscienza dei loro interessi comuni e nella "conoscenza degli effetti secondari pronosticabili" delle loro decisioni possono sapere, pur indirizzati, quali rischi vogliono affrontare e con quali attese.⁴¹ Il compito della teoria critica non è di prescrivere che cosa gli individui debbano fare, ma offrire agli stessi, grazie alla possibilità di un confronto aperto a tutti, un sapere che li metta in condizione di essere più coscienti e autonomi al fine di realizzare essi stessi, di loro iniziativa e in accordo coi loro bisogni, le concrete possibilità di una vita migliore.

Il progetto normativo della modernità, il cui contenuto si raccoglie nei concetti di autoconoscenza, autoderminazione e autorealizzazione si lascia decifrare, dunque, solamente se restituiamo questo "auto" al suo significato intersoggettivo.⁴² Un significato che, secondo Habermas, si esprime negli ideali emancipativi la cui risonanza si conserva viva nella "morale dell'umanità" e nella fiducia verso le possibilità di progresso spirituale e materiale che il libero dispiegamento della ragione lascia ancora intravedere.⁴³ Emerge in questo nesso tra la "ricerca della ragione" e la "ricerca della libertà" ciò che Mario Toscano indica come il «modello di un'autentica progettualità emancipatrice dell'esistenza».⁴⁴

I grandi temi degli ultimi decenni hanno mostrato come gli intellettuali siano particolarmente importanti nella mediazione pubblica tra la società civile e i

³⁸ *Ivi*, p. 47.

³⁹ *Ivi*, p. 29.

⁴⁰ *Ivi*, p. 31.

⁴¹ *Ivi*, p. 67.

⁴² J. Habermas, *Intervista a Robert Maggiori*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 37-38.

⁴³ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 234-235.

⁴⁴ M.A. Toscano, *Conclusioni. Scienza e sociologia*, in Id. (ed.), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996⁸, pp. 107-109.

centri della politica. Ciò si deve alla loro capacità d'identificare le situazioni critiche preliminarmente analizzate e comunicate al pubblico nei loro circoli, riviste, istituzioni accademiche, etc. in studi che finiscono per condizionare l'agenda delle istituzioni economiche e politiche. Secondo Habermas quasi nessuno dei grandi temi di oggi è stato inizialmente portato alla ribalta all'interno delle arene istituzionali ma furono tutti promossi da intellettuali o *radical professionals*. Muovendo da questa periferia i temi sono raccolti da giornali e da circoli impegnati, accendono le discussioni nei *club*, nei ceti professionali, nelle università e scuole superiori, trovando iniziative e piattaforme per esprimersi e infine si aggregano diventando il nucleo di "cristallizzazione" per movimenti sociali e subculture.⁴⁵ Il compito degli intellettuali, con "fiuto avanguardistico", è di ampliare e approfondire lo spettro degli argomenti trattati al fine di migliorare il livello del dibattito pubblico. In particolare, sottolinea Habermas, essi dovrebbero interessarsi agli sviluppi critici di un fenomeno rilevante quando gli altri cittadini sono ancorati al *business as usual* diffondendo la ricerca di senso per "ciò che manca" e per "ciò che potrebbe essere altrimenti". In tal senso, gli intellettuali dovrebbero intervenire, in maniera tempestiva, soltanto quando gli eventi del giorno escono dai binari, come un "sistema di preallarme", oppure se rimangono troppo imprigionati lungo i binari, come una "controforza utopistica".⁴⁶

2. "Critica che rende coscienti o critica che salva"

Habermas è conosciuto negli ambienti accademici e presso un ampio pubblico di lettori anche per aver formulato alcuni *slogans* quali ad esempio "progetto incompiuto della modernità", "patriottismo della costituzione", "conciliazione tramite ragione" e altri ancora. In questi concetti si esprime l'idea che la teoria dell'agire comunicativo sia in grado di fornire i fondamenti normativi a una teoria della società "in modo del tutto diretto", cioè senza ricorso ad alcuna "fondazione di tipo trascendentale". Facendo appello all'idea che ogni "ricerca del senso" avviene nello spazio del confronto intersoggettivo, egli cerca di comporre l'odierno "politeismo dei valori" scongiurando il rischio di cadere nel relativismo filosofico dei fautori della *post-modernità*. D'altra parte, Habermas riconosce che anche le scienze ricostruttive che confidano in "strategie teoriche forti" non possono rivendicare nella condizione *post-metafisica* del pensiero, un "contenuto utopico" capace di rispondere ai bisogni di "senso ultimo" che la vita sollecita: «considerati i rischi di vita individuali, ovviamente non è nemmeno pensabile una teoria capace di liquidare con l'interpretazione i dati di fatto della solitudine e della colpa, della malattia e della morte; le contingenze insopprimibilmente connesse con la costituzione fisica e morale del singolo possono

⁴⁵ J. Habermas, *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., p. 452.

⁴⁶ J. Habermas, *Il professor velina*, in «*Il sole24ore. Domenica*», 83, 26.3.2006, p. 25.

solo essere elevate alla coscienza come contingenza: con esse dobbiamo rassegnarci a vivere, in linea di principio». ⁴⁷ Neppure la filosofia che ha accolto gli “impulsi utopici” della tradizione religiosa è stata capace di “padroneggiare” in modo appagante l’“insensatezza della morte e della sofferenza” ed esprimere le esperienze straordinarie dell’extraquotidiano finendo per “coesistere pacificamente” con la religione, “senza sorreggerla ma anche senza combatterla”. ⁴⁸

Negli ultimi anni Habermas si è dedicato in misura maggiore alle conseguenze da lui temute di “una secolarizzazione che consuma le promesse di redenzione della religione”, alimentando certo la “forza analitica che ci rende consapevoli”, ma bloccando quella “forza mistica di una conciliazione retroattiva” che dischiude allo sguardo dell’uomo contemporaneo la capacità di “ricordare e commemorare storicamente” le “forme di vita non-identiche” cancellate dall’incedere del razionalismo e della modernizzazione. Il suo intervento al simposio di Münster su J. B. Metz (1993) indica in questa “riappropriazione della memoria” il punto di convergenza tra una teologia sensibile al “grido della sofferenza e all’esigenza di universale giustizia” e una filosofia che, accanto al lavoro sintetizzante della tradizione idealista recupera l’«atto della rammemorazione che salva dalla rovina ciò che non possiamo assolutamente perdere e tuttavia appare messo a repentaglio. [...] Sebbene la ragione profana si mantenga scettica nei confronti della causalità mistica di una rammemorazione concepita in termini soteriologici, né possa prestar fede a semplicistiche promesse di restituzione, non per questo è necessario che i filosofi abbandonino nelle mani dei teologi ciò che Metz chiama la ragione anamnestic». ⁴⁹ Egli ricerca, nelle “rovine della filosofia”, quella “verità sepolta” da cui soltanto il pensiero trae una “forza negatrice in grado di trascendere la reificazione” – l’“unico simulacro, a noi accessibile, in cui si rinnova la promessa della conciliazione tra spirito e natura”.

Questi temi richiamano l’importanza dei primi romantici e della mistica ebraica tedesca nella formazione di Habermas in relazione a una “dimensione utopica” che matura nella “esperienza profana dell’arte”. Fin dalla sua riflessione giovanile l’ideale di un mondo riconciliato è presente nei due scritti sulla filosofia di W. Schelling – *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (1954) ⁵⁰ e *Dall’idealismo al materialismo: l’idea schellinghiana di una contrazione di Dio e le sue conseguenze per la filosofia della storia* (1963) ⁵¹ e di nuovo nell’*Excursus sulle Lettere sull’educazione estetica*

⁴⁷ J. Habermas, *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 133.

⁴⁸ J. Habermas, *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 55.

⁴⁹ J. Habermas, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 153-154.

⁵⁰ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*, Bonn, Bouveir, 1954.

⁵¹ J. Habermas, *Dall’idealismo al materialismo*, in Id., *TuP*, cit., pp. 231-300.

dell'uomo di Schiller (1985).⁵² Anche la persistente attenzione per *L'idealismo tedesco dei filosofi ebrei* (1961),⁵³ ad esempio, per E. Bloch⁵⁴, K. Löwith⁵⁵, G. Scholem⁵⁶, W. Benjamin, T.W. Adorno⁵⁷, M. Horkheimer⁵⁸, H. Marcuse⁵⁹, H. Arendt⁶⁰, A. Mitscherlich⁶¹ mostra un interesse per i tentativi di porre il “tema della salvezza” “in modo laico” che ricompare nell'*Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo* (1988),⁶² in *Fede e sapere* (2001)⁶³ e nell'intervista a E. Mendieta – *Dialogo su Dio e il mondo* (1999).⁶⁴ Oltrepassa le finalità del presente volume l'esame dell'influsso sull'opera di Habermas di questa “corrente sotterranea” di una filosofia sensibile ai tentativi di «convertire dialetticamente l'esperienza negativa dell'esistente nella forza motrice di una riflessione intesa a spezzare il dominio del passato sul futuro». ⁶⁵ In questo contesto ci preme solo segnalarlo alla critica come possibile linea di indagine.

Come testimonianza della presenza nella sua opera dei “contenuti utopici” di questo *milieu* della tradizione tedesca si può considerare un lungo passaggio in cui Habermas esplicita la sua “prossimità” – intellettuale e umana – alle riflessioni filosofiche sul “non-identico”: «Della produttività imparagonabile dell'ultima generazione di filosofi tedeschi ed ebraici io mi sono sentito travolgere come da un vortice. Di tutta questa schiera di emigrati – cui, per certi versi, anche Mitscherlich è collegabile – possiamo tranquillamente dire una cosa: essi non erano affatto dei pensatori d'ordine [*Ordnungsdenker*]. In quasi tutti loro è possibile riscontrare sensibilità per ciò che è stato sacrificato sull'altare dell'integrazione

⁵² J. Habermas, *Excursus sulle Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, in Id., *PDM*, cit., p. 46-51

⁵³ J. Habermas, *L'idealismo tedesco dei filosofi ebrei*, in Id., *PPP*, cit., pp. 39-64.

⁵⁴ J. Habermas, *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista*, in Id., *PPP*, cit., pp. 109-128.

⁵⁵ J. Habermas, *Karl Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in Id., *PPP*, cit., pp. 151-172.

⁵⁶ J. Habermas, *Gershom Scholem. La torah travestita*, in Id., *PPP*, cit., pp. 239-254.

⁵⁷ J. Habermas, *Theodor W. Adorno 2. Preistoria della soggettività e autoaffermazione imbarbarita*, in Id., *PPP*, cit., pp. 129-136; Id., *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., pp. 457-529; Id., *Das Falsche im Eigenen. Zu Benjamin und Adorno*, in «*Die Zeit*», 23.9.1993; Id., *Die Zeit hatte einen doppelten Boden. Der Philosoph Theodor W. Adorno in den fünfziger Jahren*, in «*Die Zeit*», XXXVII, 4.9.2003.

⁵⁸ J. Habermas, *Max Horkheimer: sull'evoluzione della sua opera*, in Id., *TuK*, cit., pp. 95-114; Id., *Sulla frase di Horkheimer: «E' vano salvare un senso incondizionato senza Dio»*, in Id., *TuK*, cit., pp. 115-131 e Id., *L'intrico di mito e illuminismo*, in Id., *DR²*, cit., pp. 221-264.

⁵⁹ J. Habermas, *Herbert Marcuse: l'arte e la rivoluzione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 273-278; Id., *Teoria e politica: colloquio fra H. Marcuse, J. Habermas, H. Lubasz e T. Spengler*, in Id., *DR²*, cit., pp. 167-220; Id., *Herbert Marcuse. I tempi diversi della politica e della filosofia*, in Id., *PPP*, cit., pp. 277-284.

⁶⁰ J. Habermas, *Hannah Arendt I. La storia delle due rivoluzioni*, in Id., *PPP*, cit., pp. 173-178; Id., *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in Id., *PPP*, cit., pp. 179-198.

⁶¹ J. Habermas, *La psicologia sociale di Alexander Mitscherlich*, in Id., *TuK*, cit., pp. 179-192.

⁶² J. Habermas, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. pp. 133-162.

⁶³ J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 99-112.

⁶⁴ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZU. KPS IX*, cit., pp. 127-147.

⁶⁵ J. Habermas, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 153-154.

sociale e spirituale, per i prezzi pagati alle vittorie della storia e della cultura. Si pensi all'interesse mostrato da Benjamin per le cesure della continuità storica, alla credenza adorniana nel frammento quale forma di conoscenza, alle indagini di Scholem circa le forze innovative del fondamento religioso, alla sensibilità blochiana per l'elemento utopico animante gli impulsi più banali, alle speranze riposte da Marcuse nella produttività politica degli emarginati, all'enfasi con cui Plessner sottolinea la posizione antropologicamente eccentrica dell'uomo, alla passione di Hannah Arendt per i rari momenti in cui le masse, da cui derivano le istituzioni, si presentano ancora nello stato fluido. Questa sensibilità per gli elementi che la storia ha espulso da sé, oppure ha trascurato, è ciò che caratterizza il pensiero critico in una prospettiva pratica. Perciò la filosofia di tutti questi autori non si presenta mai come qualcosa di puro e inviolabile». ⁶⁶ L'ideale romantico di un "mondo conciliato" non è l'ideale sociale di un mondo più ricco né l'ideale politico di un mondo più democratico. Non si tratta più delle utopie "lavoriste" e "comunicative" di un'umanità libera dalla miseria e dal dominio. ⁶⁷

In *Critica che rende coscienti o critica che salva. L'attualità di W. Benjamin* (1972), si trovano esposti quegli aspetti della recezione di Habermas che mettono in risalto il ruolo assegnato nella moderna critica estetica al "potenziale salvifico dell'arte". All'arte spetta il compito di illuminare le fonti della vita autentica e alla critica estetica spetta l'onere di tradurre nel discorso – "mortificando l'opera" – qualcosa che di per sé è "indicibile". L'originalità della critica estetica rispetto alle altre forme di sapere risiederebbe nella capacità di rimembrare attraverso la traduzione "qualcosa di totalmente dimenticato", al punto che in Benjamin l'estetica diviene "archeologia del sapere" o "cultura del ricordo". ⁶⁸ Ne emerge un modo di intendere la natura che mette fra parentesi la differenza tra esteriore e interiore e rinnova il rituale dell'appartenenza a una storia passata da cui proviene la vita umana. Il limite di una filosofia trascendentale che non può esaminare il "nucleo sostanziale per noi inaccessibile" nella natura, ⁶⁹ si trova adesso a dischiudersi nel rapporto estetico verso un ambiente non oggettivato. ⁷⁰

Mentre Adorno, Löwenthal e Marcuse separano in modo inconciliabile l'esperienza dell'arte autentica dalla produzione e dal consumo dell'arte mercificata, Benjamin pone ostinatamente le sue speranze utopiche nelle "illuminazioni profane" che debbono poter provenire da un'arte di massa – seppur spogliata della sua "aura" che egli descrive in modo significativo come l'"apparizione unica di una lontananza". ⁷¹ Nel concetto di "mimesi" si lascia intravedere la "corrispondenza esoterica del tutto" in una appartenenza viva e solidale dell'uomo alla natura che si rinnova originariamente nella "ripetizione" delle pratiche rituali delle

⁶⁶ J. Habermas, *Prefazione all'edizione del 1981*, in Id., *PPP*, cit., pp. 10-11.

⁶⁷ J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, cit., pp. 52-54.

⁶⁸ J. Habermas, *Critica che rende coscienti o critica che salva*, in Id., *KuK*, cit., pp. 233-272.

⁶⁹ J. Habermas, *La metacritica di Marx a Hegel*, in Id., *EF*, cit., p. 35.

⁷⁰ J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 339.

⁷¹ J. Habermas, *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 613.

comunità primitive e “artificialmente” nella danza, nella scultura, nella musica, nella pittura, con cui gli artisti rievocano in forma “allegorica” il nesso non ancora interrotto dell’organismo umano con la natura circostante.⁷² Habermas osserva come la “rammemorazione” dei “moti di una natura in rivolta” – che si appropria della storia dell’arte sotto l’aspetto del “salvamento di momenti messianici” – «non può concepire se stessa come riflessione di un processo di formazione, ma solo come identificazione e ripetizione di esperienze forti e di contenuti utopici». ⁷³ Quella facoltà mimetica che secondo Benjamin trova provvisoriamente asilo nelle opere più avanzate dell’arte moderna si ripresenterebbe anche nelle esperienze-limite il cui studio costituisce l’ineludibile filo rosso che lega Benjamin a Schelling, Bataille e Foucault.⁷⁴ La rammemorazione di Benjamin non riguarda ciò che del passato è custodito nella memoria, altrimenti non si distinguerebbe dallo “sforzo conservativo” della ricerca storica. Con essa si compie la scelta di svelare la «debole forza messianica che a noi come a ogni generazione che ci ha preceduto è stata data in dote» e «su cui il passato ha un diritto».

Habermas ritorna sul “senso salvifico” dell’esperienza artistica in un’ottica recuperante nell’*Excursus sulle «Tesi di filosofia della storia» di Walter Benjamin* (1985).⁷⁵ Da questo testo emergono delle riflessioni che rimandano direttamente alla critica filosofica di Adorno, in particolare al suo tentativo di “pensare il non-identico” al fine di salvare – anche solo nella teoria estetica – l’esperienza di una “uguaglianza non livellante” e di una “comunanza individualizzante”.⁷⁶ Un’esperienza che affermi una “giustizia orientata al futuro” e al contempo sia «solidale con la sofferenza non riparabile delle generazioni passate» a cui dobbiamo almeno «la debole forza di un ricordo riparatore». ⁷⁷

⁷² J. Habermas, *Critica che rende coscienti e critica che salva*, in Id., *KuK*, cit., pp. 257-258.

⁷³ *Ivi*, p. 259.

⁷⁴ J. Habermas, *Smascheramento critico-razionale delle scienze umane: Foucault*, pp. 241-269, in Id., *PDM*, cit., pp. 241-269.

⁷⁵ J. Habermas, *Excursus sulle «Tesi di filosofia della storia» di Walter Benjamin*, in Id., *PDM*, cit., pp. 12-23.

⁷⁶ J. Habermas, *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., pp. 510-529.

⁷⁷ J. Habermas, *Limiti del neostoricismo (Intervista con Jean Ferry)*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., p. 155.

BIBLIOGRAFIA MINIMA

A cura di Luca Corchia

Si presenta una bibliografia sulla produzione editoriale di Habermas, selettivamente limitata ai suoi documenti in cui si precisano gli assunti e la metodologia della teoria dell'evoluzione sociale, si ricostruiscono la genesi e lo sviluppo delle società moderne, si definiscono le trasformazioni delle società contemporanee e i compiti della teoria critica.¹ Sono citate le traduzioni italiane e, solo queste sono assenti, le edizioni in tedesco o in altre lingue straniere. Inoltre, le pubblicazioni di Habermas sono spesso delle raccolte di scritti diversi che in questa bibliografia sono stati estrapolati e riordinati cronologicamente. Data la complessa struttura di alcuni libri, quali la *Teoria dell'agire comunicativo*, il *Discorso filosofico della modernità* e *Fatti e norme*, abbiamo preferito evidenziare, infine, con una sottonumerazione i titoli dei singoli capitoli. Ciò permette al lettore scorgere meglio i temi, la teoria sistematica, e gli autori, la storia delle idee, in essi trattati.

1953

J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Martin Heidegger. A proposito della pubblicazione di una Vorlesung del 1935*, in Id., *Profili politico-filosofici (PPP)*, Milano, Guerini Associati, 2000, pp. 65-72.

1954

J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, Bouveir, 1954.

J. Habermas, *Die Dialektik der Rationalisierung. Von Pauperismus in Produktion und Konsum*, in «Merkur», VIII, 78, 8.1954, pp. 701-724, poi in J. Habermas, *Arbeit – Erkenntnis – Fortschritt. Aufsätze 1954-1970 (AEF)*, Amsterdam, de Munter, Schwarze Reihe, 10, 1970, pp. 7-30, [edizione non autorizzata], poi in Id., *Arbeit-Freizeit-Konsum: Frühe Aufsätze (AFK)*, Gravenhage, Eversdijck, 1973, pp. 3-26 [edizione non autorizzata].

1955

J. Habermas, *Marx in Perspektiven*, in «Merkur», IX, 94, 12.1955, pp. 1180-1183, poi in J. Habermas, *AEF*, cit., pp. 75-80.

¹ Per una raccolta bibliografica degli oltre settecento scritti di Habermas rimando al mio *Bibliografia dell'opera di Jürgen Habermas (1952-2007)*, in «The Lab's Quarterly», 1, 2008, pp. 198-254.

1956

J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Arnold Gehlen I. La crisi delle istituzioni*, in Id., *PPP*, pp. 73-78.

1957

J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e al marxismo*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione. Vecchi e nuovi saggi inediti in italiano (DR²)*, Milano, Unicopli, 1983, 1994², pp. 23-107.

1958

J. Habermas, tr. it. S. Vertone, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in AA.VV., *Germania: verso una società autoritaria*, a cura di C. Pozzoli, Bari, Laterza, 1968, pp. 6-66, poi tr. it. di N. Paoli in J. Habermas, *Cultura e Critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti (KuK)*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 3-51.

1960

J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista*, in Id., *PPP*, cit., pp. 109-128.

J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Sul rapporto fra politica e morale*, in Id., *DR²*, cit., pp. 109-138.

J. Habermas, tr. it. di A. Gajano, *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società (TuP)*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 301-366.

1961

J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *L'idealismo tedesco dei filosofi ebrei*, in Id., *PPP*, cit., pp. 39-64.

J. Habermas, tr. it. di A. Gajano, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *TuP*, cit., pp. 77-126.

J. Habermas, tr. it. di F. Andolfi, *Dall'idealismo al materialismo: l'idea schellinghiana di una contrazione di Dio e le sue conseguenze per la filosofia della storia*, in Id., *TuP*, cit., pp. 231-300.

1962

J. Habermas, tr. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica (SWÖ)*, Bari, Laterza, 1971.

J. Habermas, , tr. it. di A. Gajano, *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., pp. 127-174.

J. Habermas, tr. it. di A. Gajano, *La critica hegeliana della rivoluzione francese*, in Id., *TuP*, cit., pp. 175-200.

J. Habermas, tr. it. di C. Donolo, *Compiti critici e conservatori della sociologia*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica (TWI)*, Bari, Laterza, 1969, pp. 59-76.

1963

- J. Habermas, tr. it. di C. Donolo, *Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata*, in Id., *TWI*, cit., pp. 77-104, poi in Id., *TuP*, cit., pp. 387-420.
- J. Habermas, tr. it., di C. Donolo, *Epistemologia analitica e dialettica*, in J. Habermas, *TWI*, cit., pp. 105-132, poi, tr. it. di A. Marietti Solmi, in AA.VV. *Dialettica e positivismo in sociologia (PDS)*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 153-188.
- J. Habermas, tr. it. di A. Marietti Solmi, *Mutamenti sociali nella formazione accademica*, in C. Donolo (ed.), *Per la critica dell'università*, Torino, Einaudi, 1971, poi, tr. it. di A. Gajano, in J. Habermas, Id., *TuP*, cit., pp. 449-470.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Theodor W. Adorno 1. Un intellettuale prestatato alla filosofia*, in Id., *PPP*, cit., pp. 129-136;
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Karl Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in Id., *PPP*, cit., pp. 151-172.

1964

- J. Habermas, tr. it. di A. Marietti Solmi, *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in Id., AA.VV., *PDS*, cit., 229-259, poi, tr. it. di C. Donolo, come *Contro la riduzione positivista del razionalismo*, in Id., *TWI*, cit., pp. 133-161.
- J. Habermas, tr. it. *Discussione su «Avalutatività» e «obiettività»*, in O. Stammer (ed.), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, 1968, pp. 99-107.
- J. Habermas, tr. it. di N. Paoli, *Sfera pubblica (una voce di enciclopedia)*, in Id., *KuK*, cit., pp. 53-76.
- J. Habermas, *Scientifizzazione della politica e opinione pubblica*, in Id., *TWI*, cit., pp. 163-181.
- J. Habermas, *Wissenschaft und Politik*, in «Offene Welt», 86, 1964, pp. 413-423.
- J. Habermas, *Diskussion über "Revolution"*, intervento al 7th Deutschen Kongreß für Philosophie, in H. Kuhn, F. Wiedman, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, Pustet, 1964, pp. 317-325.

1965

- J. Habermas, tr. it. di C. Donolo, *Conoscenza e interesse*, in Id., *TWI*, cit., pp. 43-58.

1966

- J. Habermas, tr. it. di C. Donolo, *Progresso tecnico e universo di vita sociale*, in *TWI*, cit., pp. 183-194.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Hannah Arendt 1. La storia delle due rivoluzioni*, in Id., *PPP*, cit., pp. 173-178.
- J. Habermas, tr. it. di A. Gajano, *Gli scritti politici di Hegel*, in J. Habermas, *TuP*, cit., pp. 201-230.
- J. Habermas, *Soziologie*, in Grundmann K., Grundmann S., *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart/Berlin, Kreuz-Verlag, 1966, pp. 2108-2113.

1967

- J. Habermas, tr. it. di G. Bonazzi, *Logica delle scienze sociali (LWS)*, Bologna, Il Mulino, 1970:
1. *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, pp. 3-66.
 2. *La metodologia delle teorie generali dell'azione sociale*, pp. 67-136.
 3. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, pp. 137-258.
 4. *La sociologia come teoria del presente*, pp. 259-286.

1968

- J. Habermas, tr. it. di G.E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970, poi Id., tr. it. di Emilio Agazzi, *Conoscenza e interesse (EI³)*, Roma-Bari, Laterza, 1990³:
1. *La critica di Hegel a Kant: radicalizzazione o superamento della teoria della conoscenza*, pp. 9-26.
 2. *La metacritica di Marx a Hegel: la sintesi mediante il lavoro sociale*, pp. 27-45.
 3. *L'idea di una teoria della conoscenza come teoria della società*, pp. 46-67.
 4. *Comte e Mach: l'intenzione del vecchio positivismo*, pp. 72-90.
 5. *La logica della ricerca di Charles S. Peirce: l'aporia di un realismo degli universali rinnovato secondo una logica del linguaggio*, pp. 91-112.
 6. *L'autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, pp. 113-141.
 7. *Teoria del comprendere dell'espressione di Dilthey: identità e comunicazione linguistica*, pp. 142-162.
 8. *L'autoriflessione delle scienze dello spirito: la critica storicistica del senso*, pp. 163-186.
 9. *Ragione e interesse: retrospettiva su Kant e Fichte*, in pp. 188-208.
 10. *Autoriflessione come scienza: Freud e la critica psicoanalitica del senso*, pp. 209-238.
 11. *L'autofraintendimento scientificistico della metapsicologia. Per la logica di un'interpretazione generale*, pp. 239-264.
 12. *Psicoanalisi e teoria della società. Nietzsche e la riduzione degli interessi della conoscenza*, pp. 265-291.
- J. Habermas, tr. it. di C. Donolo, *Tecnica e scienza come ideologia*, in Id., *TWI*, cit., pp. 195-234.
- J. Habermas, tr. it. di C. Donolo, *Conseguenze pratiche del progresso tecnico scientifico*, in «*Quaderni piacentini*», 32, 1967, poi, tr. it. di A. Gajano, in J. Habermas, *TuP*, cit., pp. 421-448.
- J. Habermas, tr. it. di N. Paoli, *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitaliste*, in Id., *KuK*, cit., pp. 61-76.
- J. Habermas, tr. it. di N. Paoli, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 77-139.
- J. Habermas, tr. it. di N. Paoli, *Sulla teoria della conoscenza di Nietzsche (una postilla)*, in Id., *KuK*, cit., pp. 175-198.
- J. Habermas (ed.), tr. it. A. Frioli, A. Illuminati, G. Sparti, *Risposte a Marcuse (AaHM)*, Bari, Laterza, 1969.

1969

- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Theodor W. Adorno. Preistoria della soggettività e auto-affermazione imbarbarita*, in Id., *PPP*, cit., pp. 129-136.

J. Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform (PuH)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.

1970

J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Arnold Gehlen 2. Sostanzialità contraffatta*, in *PPP*, cit., p. 79-98.

J. Habermas, tr. it. di G. Tron, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia (HI)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 131-167, poi, tr. it. di N. Paoli, in Id., in *KuK*, cit., pp. 199-232.

J. Habermas, tr. it. di F. Orletti, *Alcune osservazioni introduttive a una teoria della competenza comunicativa*, in P.P. Giglioli (ed.), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 109-125.

J. Habermas, *On Systematically Distorted Communication*, in «*Inquiry*» XIII, 3, 1970, pp. 205-218.

J. Habermas, *Über das Subjekt der Geschichte (Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen)*, Beitrag zum 5. Kolloquium der Forschungsgruppe "Poetik und Hermeneutik", 1970, in R. Koselleck, W.D. Stempel, *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München, Fink 1973, pp. 470-476, poi in J. Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze (KuK)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, pp. 389-398.

J. Habermas, *Über Sprachtheorie. Einführende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. Seminar "Probleme der Sprachsoziologie"*, Frankfurt 1969-70, Wien, Hundsblume Edition 4, 1970.

J. Habermas, *Vorwort (1970)*, in Id., *Zur Logik der Sozialwissenschaften (LSW²)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, pp. 7-10.

1971

J. Habermas, tr. it. di R. Di Corato, *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale (TGS)*, Milano, Etas Compass Libri, 1973, pp. 67-94.

J. Habermas, tr. it. di R. Di Corato, *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas, N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 95-195.

J. Habermas, tr. it. di A. Gajano, *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 29-76.

J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., pp. 17-38.

J. Habermas, tr. it. di G. Tron, *Su "Verità e metodo" di Gadamer*, in AA.VV., *HI*, cit., pp. 60-70.

J. Habermas, *Vorlesungen zu einer Sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*, in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (VuE)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 11-126.

1972

J. Habermas, tr. it. di N. Paoli, *Appunti sul concetto di competenza di ruolo*, in Id., *KuK*, cit., pp. 141-174.

J. Habermas, tr. it. parz. di M. Baluschi, *Discorso e verità*, in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali (LSW²)*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 319-343.

- J. Habermas, tr. it. *Critica che rende coscienti o critica che salva. L'attualità di Walter Benjamin*, in «Comunità», 171, 1, 1974, pp. 211-245, poi, tr. it. di N. Paoli, in Id., *KuK*, cit., pp. 233-272, poi, tr. it. di L. Ceppa, in Id., *PPP*, cit., pp. 199-238.

1973

- J. Habermas, tr. it. di G. Backhaus, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo (LPS)*, Bari, Laterza, 1975:
1. *Un concetto sociologico di crisi*, pp. 3-36;
 2. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, pp. 37-104;
 3. *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, pp. 105-159.
- J. Habermas, *Was heißt heute Krise? Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, in «*Merkur*», XXVII, 300, 4-5.1973, pp. 345-364, in Id., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (RHM)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 304-328.
- J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Poscritto 1973*, in Id., *Conoscenza e interesse (EF³)*, Bari-Roma, Laterza, 1990², pp. 293-338.
- J. Habermas, tr. it. di N. Paoli, *Herbert Marcuse: l'arte e la rivoluzione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 273-278.

1974

- J. Habermas, tr. it. di F. Cerutti, *Sviluppo della morale e identità dell'io*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico (RHM)*, Milano, Etas Libri, 1979, pp. 49-73.
- J. Habermas, tr. it. di F. Cerutti, *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., pp. 74-104.
- J. Habermas, tr. it. di F. Cerutti, *Problemi di legittimazione nello Stato moderno*, in Id., *RHM*, cit., pp. 207-235.
- J. Habermas, tr. it. di A. Ferraro, *Il ruolo della filosofia nel marxismo*, in Id., *DR²*, pp. 139-166.
- J. Habermas, tr. it. di M. Balusci, *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio delle teorie dell'evoluzione*, in Id., *LSW²*, cit., pp. 340-360.
- J. Habermas, *Problemi di legittimazione nello Stato moderno*, in Id., *RHM*, cit., pp. 207-235.
- J. Habermas, *Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz (1974)*, in Id., *VuE*, cit., pp. 187-225.
- J. Habermas, *Überlegungen zur Kommunikationspathologie (1974)*, in Id., *VuE*, cit., pp. 226-270.

1975

- J. Habermas, tr. it. F. Cerutti, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 11-48.
- J. Habermas, tr. it. F. Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., pp. 105-153.
- J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR²*, cit., pp. 151-165.
- J. Habermas, *Legitimationsprobleme der Religion*, in J. Habermas – D. Sölle – H. G. Bahr et al., *Religionsgespräche: Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt/Neuweid, Luchterhand, 1975, pp. 9-31.

J. Habermas, *Interdependenzen zwischen kognitiver, sprachlicher und interaktiver Entwicklung*, in Id., *ZEI*, cit., pp. 58-123, poi parz. come *Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz (1974)*, in Id., *VuE*, cit., pp. 187-225.

J. Habermas, *Handlungen, Operationen, körperliche Bewegungen (1975)*, in Id., *VuE*, cit., pp. 273-306.

1976

J. Habermas, tr. it. di F. Cerutti, *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 154-206.

J. Habermas, *Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs*, in Id., *RHM*, cit., pp. 338-346.

J. Habermas, *Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*, in «*Merkur*», XXX, 332, 1.1976, pp. 37-56, poi in J. Habermas, *RHM*, cit., 260-270.

J. Habermas, tr. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «*Comunità*», XXXV, 183, 1981, pp. 56-73, poi, tr. it. di L. Ceppa, in J. Habermas, *PPP*, cit., pp. 179-198.

J. Habermas, *Intention, Konvention und sprachliche Interaktion*, in Id., *VuE*, cit., pp. 307-331.

J. Habermas, *Intentionalistische Semantik (1975/76)*, in Id., *VuE*, cit., pp. 332-350.

J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, in K.O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 174-272, poi in J. Habermas, *VuE*, cit., pp. 353-440.

J. Habermas, *Wissenschaftssprache und Bildungssprache. Beim Empfang des Sigmund-Freud-Preises*, in «*Süddeutsche Zeitung*», 23-24.10.1975.

1977

J. Habermas, *Aspekte der Handlungsrationalität (1977)*, in Id., *VuE*, cit., pp. 441-472.

J. Habermas, *Probe für Volksjustiz: Zu den Anklagen gegen die Intellektuellen*, in «*Der Spiegel*», 42, 10.10.1977, p. 32.

J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Teoria e politica: colloquio fra H. Marcuse, J. Habermas, H. Lubasz e T. Spengler*, in Id., *DR²*, cit., pp. 167-220.

J. Habermas, *Umgangssprache, Bildungssprache, Wissenschaftssprache*, in AA.VV. *Max-Planck-Gesellschaft, Jahrbuch*, 1977, pp. 36-51.

J. Habermas, *Ein Fragment. Objektivismus in den Sozialwissenschaften*, in Id., *LSW⁵. Fünfte, erweiterte Auflage*, cit., pp. 541-607.

1978

J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Gershom Scholem. La torah travestita*, in Id., *PPP*, cit., pp. 239-254.

J. Habermas, *Intervista con Angelo Bolaffi, I potenziali critici nella società*, in «*Rinascita*», 30-31, 28.7/4.8.1978, poi in A. Bolaffi (ed.), *La democrazia in discussione. Interviste*, Bari, De Donato, 1980, pp. 55-76.

1979

J. Habermas, *Einleitung: Kolonialisierung der Lebenswelt? Bemerkungen zur intellektuellen Szene in der Bundesrepublik*, in Id., *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit". 1 Band: Nation und Republik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, pp 7-35.

- J. Habermas, tr. it. di R. Racinaro, *L'urbanizzazione della provincia heideggeriana. Laudatio per Hans-Georg Gadamer*, in Habermas J., Gadamer H.G., *L'eredità di Hegel*, Napoli, Liguori, 1988, pp. 39-48, poi come *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, tr. it. di L. Ceppa, in J. Habermas, *PPP*, cit., pp. 253-262.

1980

- J. Habermas, *Il terrore psichico e la rinascita della soggettività ribelle*, in AA.VV., *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 341-353.
- J. Habermas, *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in Id., *Etica del discorso (MB)*, Bari-Roma, Laterza, 1985, pp. 25-47.
- J. Habermas, *Vier Jungkonservativen beim Projektleiter der Moderne*, in «Die Tageszeitung», 381, 3-10-1980, pp. 8-9 e 393, 21.10.1980, pp. 8-9.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Max Horkheimer. La scuola di Francoforte a New York*, in Id., *PPP*, cit. pp. 263-276.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Moderno, post-moderno e neoconservatorismo*, in «Alfabeta», III, 22, 1981, pp. 15-17.
- J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in Id., *Etica del discorso (MB)*, Bari-Roma, Laterza, 1985, pp. 25-47.
- J. Habermas, *Replik auf Einwände (1980)*, in *VuE*, cit., pp. 475-570.
- J. Habermas, *Talcott Parsons - Konstruktionsprobleme der Theoriekonstruktion*, in J. Matthies, *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 16-19.10.1980*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, pp. 28-48.
- J. Habermas, R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Zur Einführung*, in J. Habermas, R. Döbert, G. Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs*, Königstein, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1980, pp. 9-30.

1981

- J. Habermas, tr. it. di F. Cavalet, *Dialettica della razionalizzazione: J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *DR²*, cit., pp. 221-264.
- J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *MB*, cit., pp. 5-24.
- J. Habermas, tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale (TKH.I)*, Bologna, Il Mulino, 1986:
1. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalizzazione*, pp. 53-228.
 2. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, pp. 229-378.
 3. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, pp. 379-456.
 4. *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, pp. 457-529.
- J. Habermas, tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica (TKH.II)*, Bologna, Il Mulino, 1986:
5. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim: dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo*, pp. 547-696.
 6. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, pp. 697-810.
 7. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, pp. 811-950.
 8. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, pp. 951-1088.

1982

- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *La psicologia sociale di Alexander Mitscherlich*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici (TuK)*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 179-192.
- J. Habermas, tr. it. di G. Pirola, A. Ponsetto, *L'intrico di mito e illuminismo*, in Id., *DR²*, cit., pp. 221-264, poi tr. it. di E. Agazzi, in Id., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni (PDM)*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 109-134.
- J. Habermas, *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik: Über eine Bewegung von Intellektuellen in zwei politischen Kulturen*, in «Merkur», XXXVI, 413, 11.1982, pp. 1047-1061.
- J. Habermas, tr. it. di V.E. Tota, *Che cosa rende razionale una forma di vita?*, in Id., *Teoria della morale (ED)*, Bari-Roma, Laterza, 1994, pp. 28-48.

1983

- J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *MB*, cit., pp. 49-121.
- J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 123-204.
- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *Georg Simmel su filosofia e cultura*, in Id., *TuK*, pp. 165-178.
- J. Habermas, *Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute*, intervista di H.U. Beck, 2.4.1983, in «Basler Zeitung», 7.1.1984.

1984

- J. Habermas, tr. it. di V.E. Tota, *Giustizia e solidarietà. A proposito della discussione sullo "stadio 6"*, in Id., *ED*, cit., pp. 49-76.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Il movimento è tutto, è vita!*, in Id., *La rivoluzione in corso (NR KPS VII)*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 11-20.
- J. Habermas, tr. it. di Emilio Agazzi, *Fra erotismo ed economia generale: Bataille*, in Id., *PDM*, cit., pp. 215-240.
- J. Habermas, tr. it. di R. Cristin, *Delucidazioni sul concetto di agire comunicativo*, in «Democrazia e Diritto», 3-4, 1990, pp. 3-38.
- J. Habermas, *Questions and Counterquestions*, in «Praxis International», IV, 3, 10/1984, in R.J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, London, 1985, pp. 192-216.
- J. Habermas, *Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, in A. Honneth, A. Wellmer, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 8-12.

1985

- J. Habermas, tr. it. di A. Mastropaolo, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Roma, Ed. Lavoro, 1998.
- J. Habermas, tr. it. *Per una idea razionale di patria*, in «Micromega», 3, 1987.
- J. Habermas, tr. it. Emilio ed Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità (PDM)*, Bari-Roma, Laterza, 1985:
1. *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, pp. 1-11.
 - Excursus sulle «Tesi di filosofia della storia» di Walter Benjamin*, pp. 12-23.
 2. *Il concetto hegeliano della modernità*, pp. 24-45.

Excursus sulle «Lettere sull'educazione estetica dell'uomo» di Schiller, pp. 46-51.

3. Tre prospettive: gli hegeliani di sinistra, gli hegeliani di destra e Nietzsche, in *DM*, cit., pp. 52-76.

Excursus sull'obsolescenza del paradigma della produzione, pp. 77-85.

4. L'entrata nel post-moderno: Nietzsche quale piattaforma girevole, pp. 86-108.

6. L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger, pp. 135-163.

7. Il sopravanzamento della filosofia temporalizzata dell'originario: la critica di Derrida al fonocentrismo, pp. 164-188.

Excursus sul livellamento della differenza specifica tra filosofia e letteratura, pp. 189-214.

9. Smascheramento critico-razionale delle scienze umane: Foucault, pp. 241-269.

10. Le aporie di una teoria del potere, pp. 270-296.

11. Un'altra via di uscita dalla filosofia del soggetto. La ragione comunicativa contro la ragione soggettocentrica, pp. 297-335.

Excursus su C. Castoriadis: «l'istituzione immaginaria», pp. 327-335.

12. Il contenuto normativo della modernità, pp. 336-365.

Excursus sulla appropriazione dell'eredità della filosofia del soggetto da parte della teoria dei sistemi di Luhmann, pp. 366-383.

J. Habermas, tr. it. *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni (eds.), *Etiche in dialogo*, Genova, Marietti, 1990, pp. 59-77, poi, tr. it. di V.E. Tota, in J. Habermas, *ED*, cit., pp. 5-27.

J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *Ritorno alla metafisica? Una recensione collettiva*, in Id., *Il pensiero post-metafisico (NMD)*, Bari-Roma, Laterza, 1991, pp. 261-272.

J. Habermas, *Kritische Theorie und Frankfurter Universität. Interview with J. Früchtl*, prima parte in «*Links*», 1.1985, pp. 29-31, poi in J. Habermas, prima parte in J. Habermas, *EAS KPS VI*, cit., pp. 57-63, seconda parte come *Eine Generation von Adorno getrennt*, in J. Früchtl, M. Calloni, *Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 47-53.

1986

J. Habermas, *Morale, diritto, politica (TL)*, Torino, Einaudi, 1992:

1. *Diritto e morale. Lezione prima. Come può la legittimità fondarsi sulla legalità?*, pp. 5-42.

2. *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, pp. 43-80.

J. Habermas, tr. it. di A. Orsi, *Una sorta di risarcimento danni. Le tendenze apologetiche nella storiografia contemporanea tedesca*, in G. E. Rusconi (ed.), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 11-32.

J. Habermas, tr. it. di G. Panziera Saija, *Storiografia e coscienza storica*, in G.E. Rusconi (ed.), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 33-35.

J. Habermas, tr. it. di A. Orsi, *L'uso pubblico della storia*, in G.E. Rusconi (ed.), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, cit., pp. 98-109.

J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *Max Horkheimer: sull'evoluzione della sua opera*, in Id., *TuK*, cit., pp. 95-114.

1987

J. Habermas, tr. it. di R. Cazzola, *Epilogo*, in G.E. Rusconi (ed.), *Germania: un passato che non passa*, cit., pp. 153-164.

- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *L'orizzonte del moderno si sposta*, in Id., *NMD*, cit., pp. 7-13.
- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *La metafisica dopo Kant*, in Id., *NMD*, cit., pp. 14-30.
- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 151-183.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Il nuovo stretto rapporto tra cultura e politica*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 11-20.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Un pensiero analitico che prende posizione*, in Id., *NR. KPS VII*, cit., pp. 48-51.
- J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI. (EAS.KPS VI)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987:
8. *Eine Art Schadensabwicklung: Eine Diskussionsbemerkung*, in Id., *EAS. KPS VI*, cit., pp. 115-119.
 9. *Apologetische Tendenzen*, in Id., *EAS. KPS VI*, cit., pp. 120-136.
 10. *Vom öffentlichen Gebrauch der Historie*, in Id., *EAS. KPS VI*, cit., pp. 137-148.

1988

- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., pp. 31-55.
- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, pp. 59-102.
- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *NMD*, cit., pp. 103-133.
- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *Annotazioni su «Meaning, Communication and Representation» di J. Searle*, in Id., *NMD*, pp. 134-149.
- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività in Mead*, in Id., *NMD*, cit., pp. 184-236.
- J. Habermas, tr. it. di M. Calloni, *Filosofia e scienza come letteratura?*, in Id., *NMD*, cit., pp. 237-259.
- J. Habermas, tr. it. di V.E. Tota, *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, in Id., *ED*, cit., pp. 77-101.
- J. Habermas, tr. it. di V.E. Tota, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in Id., *ED*, cit., pp. 103-122.
- J. Habermas, , tr. it. di E. Rocca, *Sull'evoluzione delle scienze sociali e dello spirito nella Repubblica Federale*, in Id., *TuK*, cit. pp. 217-228.
- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. pp. 133-162.
- J. Habermas, *Intervista con Angelo Bolaffi*, in *«L'Espresso»*, 25.1.1988.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Intervista con Robert Maggiori*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 32-40.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Limiti del neostoricismo. Intervista con J. M. Ferry*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 147-149.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*, in Id., *TL*, cit., pp. 81-103.
- J. Habermas, *An Intersubjectivist Concept of Individuality*, 18th World Congress for Philosophy, Brighton, 1988, in *«Journal of Chinese Philosophy»*, XVIII, 2, 1991, pp. 133-141.

1989

- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *Charles S. Peirce sulla comunicazione*, in Id., *TuK*, cit. pp. 5-30.
- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *Martin Heidegger: opera e visione del mondo*, in Id., *TuK*, cit., pp. 49-84.
- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *Ludwig Wittgenstein come contemporaneo*, in Id., *TuK*, cit. pp.85-91.
- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *La sociologia nella Repubblica di Weimer*, in Id., *TuK*, cit., pp.195-215.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Su titolo, testo e parole – ossia come si riflette lo spirito del tempo*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 52-55.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Il filosofo come vero giurista*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 56-68.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Limiti del normativismo del diritto razionale*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 75-86.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 86-102.
- J. Habermas, tr. it. M. Protti, *Intervista con Barbara Freitag*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp.103-116.
- J. Habermas, tr. it. di M. Protti, *Intervista con T. Hviid Nielsen*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 117-146.
- J. Habermas, *Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation: A Thought-Experiment*, in «*Ratio Juris*», 2, 2, 7.1989, pp. 144-154.
- J. Habermas, *Ist der Herzschlag der Evolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?*, in Forum für Philosophie Bad Homburg, *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 7-36.

1990

- J. Habermas, tr. it. di C. Mainoldi, *Un architetto con fiuto ermeneutico. La via del filosofo Karl-Otto Apel*, in Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica (SESA)*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 59-69.
- J. Habermas, tr. it. di E. Rocca, *E. Husserl su mondo della vita, filosofia e scienza*, in Id., *TuK*, cit., pp. 31-46.
- J. Habermas, tr. it. M. Protti, *L'ora del sentimento nazionale (convinzione repubblicana o coscienza nazionale?)*, in Id. *NR KPS VII*, cit., pp. 156-165.
- J. Habermas, tr. it. M. Protti, *Monopolio della violenza, coscienza giuridica e processo democratico. Prime impressioni alla lettura del "Rapporto finale" della "Commissione sulla violenza"*, in Id. *NR KPS VII*, cit., pp. 166-174.
- J. Habermas, tr. it. di K. Tenenbaum, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in «*Micromega*», 3. 1990, pp. 8-27, poi, tr. it. M. Protti, in J. Habermas, *NR KPS VII*, cit., pp. 177-201.
- J. Habermas, tr. it. di A. Ferraro, *Ancora una volta: sull'identità dei tedeschi, un popolo unito di soggetti economici in agitazione*, in Id. *NR KPS VII*, cit., pp. 202-221.
- J. Habermas, *Gechichtsbewusstsein und post-traditionale Identität: Die Westorientierung der Bundesrepublik*, in «*Die Zeit*», 9.3.1990.

1991

- J. Habermas, tr. it. di V.E. Tota, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in Id., *ED*, cit., pp. 123-235.
- J. Habermas, tr. it. E. Rocca, *Sulla frase di Horkheimer: «E' vano salvare un senso incondizionato senza Dio»*, in *TuK*, cit., pp.115-131
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*, in Id., *TL*, cit., pp. 105-140.
- J. Habermas, tr. it. di W. Privitera, *Dopo l'utopia. Intervista ad Habermas raccolta da Michael Haller (VaZ)*, Venezia, Marsilio, 1992:
1. *La guerra nel Golfo: occasione per una normalità tedesca?*, pp. 3-31.
 2. *I deficit normativi dell'unificazione*, pp. 32-55.
 3. *Il passato come futuro*, pp. 56-74.
 4. *La seconda chance dell'Europa*, pp. 75-99.
 5. *Funzione e limiti delle teorie*, pp. 100-122.
 6. *Qualche risposta sul post-comunismo*, pp. 123-131.

1992

- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia (FuG)*, Milano, Guerini e Associati, 1996:
1. *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, pp. 9-53.
 2. *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, pp. 55-101.
 3. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, pp. 103-157.
 4. *Ricostruzione del diritto (2): i principi dello stato di diritto*, pp. 159-229.
 5. *Indeterminatezza del diritto e razionalità della giurisdizione*, pp. 231-283.
 6. *Giurisdizione e legislazione: ruolo e legittimità della giurisprudenza costituzionale*, pp. 285-339.
 7. *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, pp. 341-389.
 8. *Società civile e sfera pubblica politica*, pp. 391-458.
 9. *Paradigmi del diritto*, pp. 459-527.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica (EdA)*, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 235-248.
- J. Habermas, tr. it. di C. Mainoldi, *Ricerca, nella storia, l'Altro della storia. Sul «Sabbatai Zwi» di Scholem*, in Id., *SESA*, cit., pp. 51-58.
- J. Habermas, tr. it. di C. Mainoldi, *Libertà comunicativa e teologia negativa. Domande a Michael Theunissen*, in Id., *SESA*, cit., pp. 80-97.
- J. Habermas, *Further Reflections on the Public Sphere*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Polity MIT Press, 1992, pp. 421-461.
- J. Habermas e al., *Concluding Remarks*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, cit., pp. 462-479.

1993

- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Postfazione*, in Id., *FuG*, cit., pp. 229-247.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Intervista con Bert van den Brink*, in Id., *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 141-149.
- J. Habermas, *Die Asyldebatte*, in Id., *Vergangenheit als Zukunft: Das alte Deutschland im neuen Europa? (VaZ²)*, Munich/Zürich, Piper, 1993, pp. 159-186.
- J. Habermas, *Die Festung Europa und das neue Deutschland*, in «*Die Zeit*», 28.5.1993,

- J. Habermas, *Das deutsche Sonderbewußtsein regeneriert sich von Stunde zu Stunde. Interview mit der "Frankfurter Rundschau"*, intervista di W. Schütte- T.Assheuer, in «*Frankfurter Rundschau*», 12.6.1993, poi in Id., *NBR KPS VIII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, pp. 74-87.
- J. Habermas, *Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik*, in «*Die Zeit*», 3.12.1993, poi in J. Habermas, *NBR KPS VIII*, cit., pp. 112-122.

1994

- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 249-260.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in «*Ragion Pratica*», 3, 1994, pp. 132-165, poi in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento (M)*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 63-110.
- J. Habermas, *Die Hypothesen der "Adenauerschen Restauration"*, in «*Kölner Stadtanzeiger*», 18.6.1994.
- J. Habermas, *Le travail d'une raison autocritique*, in «*Le Monde*», 14.9.1994.
- J. Habermas, *Das Falsche im Eigenen. Zu Benjamin und Adorno*, in «*Die Zeit*», 23.9.1993, poi in J. Habermas, *NBR KPS VIII*, cit., pp. 123-132.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic?*, in «*Teoria politica*», XV, 2-3, 1999, pp. 149-438, poi in J. Habermas, *Tempo di passaggi (ZÜ KPS IX)*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 149-159, poi tr. it. di C. Mainoldi, in *SESA*, cit., pp. 70-79.

1995

- J. Habermas, tr. it. *Intervista su Fatti e Norme*, in «*Informazione filosofica*», VI, 28, 1996, pp. 17 ss., poi, tr. it. di L. Ceppa, *Conversazione con Mikael Carleheden e René Gabriels*, in Id., *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, cit., pp. 115-139.
- J. Habermas, tr. it. di P. Vasconi, *Per la critica del liberalismo politico di John Rawls*, in «*MicroMega. Almanacco di Filosofia '96*», 1996, pp. 26-50, poi tr. it. di L. Ceppa, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in J. Habermas, *EdA*, cit., pp. 63-87.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Una costituzione per l'Europa? Commento a Dieter Grimm*, in Id., *EdA*, cit., pp. 167-174.
- J. Habermas, tr. it. parz. di T. Fortunato, *L'idea kantiana della pace perpetua – due secoli dopo*, in «*Paradigmi*», XIV, 1996, pp. 15-31, poi, tr. it. di L. Ceppa, in Id., *EdA*, cit., pp. 177-215.
- J. Habermas, tr. it. di C. Mainoldi, *L'energia liberatrice della figurazione simbolica. L'eredità umanistica di Ernst Cassirer e la Biblioteca Warburg*, in Id., *SESA*, cit., pp. 3-26.
- J. Habermas, tr. it. di C. Mainoldi, *La lotta delle potenze della fede. Karl Jaspers e il conflitto delle culture*, in Id., *SESA*, cit., pp. 27-40.
- J. Habermas, *Multiculturalism and the Liberal State*, in «*Stanford Law Review*», 47, 5, 1995.
- J. Habermas, *Regiert das Recht die Politik? Jürgen Habermas im Dialog mit Ronald Dworkin*, in Klaus Günther (ed.), in «*WDR Fernsehen*», 25.6.1995.
- J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, in Id., *NBR KPS VIII*, cit., pp. 133-134.
- J. Habermas, *Aus welcher Geschichte lernen?*, in Id., *NBR KPS VIII*, cit., pp. 165-166.
- J. Habermas, *1989 im Schatten von 1945. Zur Normalität einer künftigen Berliner Republik*, in Id., *NBR KPS VIII*, cit., pp. 167-188.

1996

- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., pp. 15-60.
- J. Habermas, tr. it. di P. Vasconi, *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in «*Micromega*», 5, 1996, poi, tr. it. di L. Ceppa, in J. Habermas, *EdA*, cit., pp. 88-115.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 119-140.
- J. Habermas, tr. it. di A. Poli, *Nazione, stato di diritto e democrazia*, in F. Cerutti (ed.), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996, poi tr. it. di L. Ceppa, come *Inclusione: coinvolgere o assi-milare? Sul rapporto di nazione, stato di diritto e democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 141-166.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, in Id. *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, cit., pp. 17-111.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici (WuR)*, Bari-Roma, Laterza, 2001, pp. 97-130.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., pp. 225-263.
- J. Habermas, *Was ist ein Volk? Zum politischen Selbstverständnis der Geisteswissenschaften im Vormärz, am Beispiel der Frankfurter Germanistenversammlung von 1846*, in «*Süddeutsche Zeitung*», 26.9.1996, poi in J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays (PNK)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 13-46.
- J. Habermas, *Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen*, in Id., *PNK*, cit., pp. 195-231.
- J. Habermas, *On How Postwar Germany Has Faced Its Recent Past*, in «*Common Knowledge*», 5, 2, 1996.
- J. Habermas, *National Unification and Popular Sovereignty*, in «*New Left Review*», 219, 9-10, 1996.

1997

- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Ancora una volta: sul rapporto fra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., pp. 313-325.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il secolo breve*, in Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia (PNK)*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 5-28.
- J. Habermas, tr. it. di V. Marzocchi, *Legittimazione in forza dei diritti umani*, in «*Fenomenologia e società*», XX, 2, 1997, pp. 3-13, poi, tr. it. L. Ceppa, *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., pp. 216-231.
- J. Habermas, tr. it. *Chi attacca Goldhagen ha un falso senso di patria*, in «*Liberal*», 26, 1997, pp. 71-72.
- J. Habermas, tr. it. *Neopopulismo: se la massa diventa pubblico*, in «*Reset*», 34, 1997, 9-11.
- J. Habermas, tr. it. *Sì, faccio l'apologia dell'Occidente*, in «*Reset*», 35, 1997, pp. 25-26.

1998

- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Herbert Marcuse. I tempi diversi della politica e della filosofia*, in Id., *PPP*, cit., pp. 277-284.

- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., pp. 29-101.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Espressione simbolica e comportamento rituale. Ripensando a Ernst Cassirer e Arnold Gehlen*, in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 37-54.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger "diversità, sicurezza e solidarietà"*, in Id., *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 101-109.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 61-95.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., pp. 265-309.
- J. Habermas, *Genetische Sklavenherrschaft? Moralische Grenzen reproduktionas-medizinischer Fortschritts*, in «*Süddeutsche Zeitung*», 17-18.1.1998, poi in J. Habermas, *PNK*, cit., pp. 243-247.
- J. Habermas, *Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Republik auf Dieter E. Zimmer*, in «*Die Zeit*», 19.2.1998, poi in J. Habermas, *PNK*, cit., pp. 248-252.
- J. Habermas, *Die geklonte Person wäre kein zivilrechtlicher Schadensfall*, in «*Die Zeit*», 12.3.1998, poi in J. Habermas, *PNK*, cit., pp. 253-256.
- J. Habermas, *Jenseits des Nationalstaats? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung*, in U. Beck (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 67-84.
- J. Habermas, tr. it. parz. *Europa: Istruzioni per realizzare un sogno*, in «*Reset*», IL, 1998, pp. 46-49.
- J. Habermas, tr. it. *La fondazione discorsiva del diritto*, in «*Ragion pratica*», 10, 1998, pp. 153-159.

1999

- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Introduzione. Il realismo dopo la svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 3-59.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., *WuR*, cit., pp. 133-180.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *WuR*, cit., pp. 181-222.
- J. Habermas, tr. it. *Globalizzazione e società*, in «*Aspenia*», 11, Aspen Institute, 2000, poi, tr. it. di L. Ceppa, come *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., pp. 103-123.
- J. Habermas, tr. it. di F. Hermanin, *L'indice ammonitore. I tedeschi e il loro monumento*, in «*Reset*», LIV, 5-6, 1999, pp. 25-30, poi, tr. it. di L. Ceppa, in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 22-34.
- J. Habermas, tr. it., di L. Ceppa, *Richard Rorty: Achieving our Country*, in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 113-118.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Dialogo su Dio e il mondo*, in «*Teoria politica*», 2-3, 1999, pp. 419-438, in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 127-148.
- J. Habermas, *Euroskepsis, Markt Europa oder Europa der (Welt-) Bürger*, in «*Die Zeit*», 29.4.1999, in P. Ulrich - Th. Maak (eds.), *Die Wirtschaft in der Gesellschaft*, Haupt, 2000, pp. 151-172.
- J. Habermas, tr. it. parz. *I Guardiani dell'Ordine tra il diritto e la morale*, in «*La Repubblica*», 8.5.1999, poi, tr. it. di R. Oriani, *Umanità e bestialità. Una guerra ai confini tra dirit-*

to e morale, in «Rivista on-line Caffè Europa», 1999, poi, tr. it. di L. Ceppa, *Dalla Machtpolitik verso una società cosmopolitica*, in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 11-21.

2000

- J. Habermas, *Sì, voglio una Costituzione per l'Europa federale*, intervista di G. Bosetti, in «Rivista on-line Caffè Europa», 112, 14.12.2000.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Stato di diritto e democrazia: nesso paradossale di principi contraddittori?*, in «Teoria politica», XVI, 3, 2000, pp. 3-18, poi in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 83-100.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Robert Brandom. Making it Explicit*, in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 119-123.
- J. Habermas, *Wie is nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*, in «Neue Zürcher Zeitung», 2.2.2000, poi in AA.VV., *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a.M., 2001, pp. 89-99.
- J. Habermas, *Globalism, Ideology and Traditions*, in «Thesis Eleven», 63, 11.2000, pp. 1-10.
- J. Habermas, *Normen und Werte. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 48, 2000, pp. 547-564, poi in M.L. Raters – M. Willaschek (eds.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt a.M., 2002, pp. 280-305.

2001

- J. Habermas, *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «Le Monde de l'éducation», 290, 3.2001.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Astensione giustificata. Esistono risposte post-metafisiche alla domanda sulla vita giusta?*, in Id., *Il futuro della natura umana (ZMN)*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 5-18.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *I rischi di una genetica liberale.*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 19-75.
- J. Habermas, *Schwerpunkt Naturalismus und Naturgeschichte*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLIX, 6, 2001, pp. 857-927.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *La condizione intersoggettiva (ZNR I)*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 21-99.
- J. Habermas, *Pas d'Europe sans constitution commune!*, in «Le Point», 1491, 13.4.2001.
- J. Habermas, tr. fr. *Remarques sur Vérité et justification*, in «Raisons Politiques», 2, 05.2001.
- J. Habermas, *China. Schmerzen der Gesellschaft*, in «Die Zeit», 10.5.2001.
- J. Habermas, tr. it. *L'Europa delle anime dopo quella delle monete*, in «La Repubblica», 29.6.2001, pp. 1,17, poi, tr. it. di S. Dellavalle, come *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in G. Zagrebelsky (ed.), *Diritti e costituzione nell'Unione europea*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 94-118, poi, tr. it. di L. Ceppa, in J. Habermas, *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 57-80.
- J. Habermas, *Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion*, in «Süddeutsche Zeitung», 22.9.2001.
- J. Habermas, tr. it. *Fede e sapere*, in «Micromega. Almanacco di filosofia», 5, 2001, poi tr. it. di L. Ceppa, in J. Habermas, *ZMN*, cit., pp. 99-111.
- J. Habermas, *Glauben, Wissen - Öffnung*, in «Süddeutsche Zeitung», 15.10.2001.

2002

- J. Habermas, tr. it. *Come si fanno gli uomini*, in «*La Repubblica*», 25.1.2002.
- J. Habermas, tr. it. di F. Hermanin, *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas*, in Borradori G., *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 29-49.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Poscritto*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 77-98.
- J. Habermas, *Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien*, in «*Jahrbuch 2002, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*», Akademie, 2003, pp. 167-178.
- J. Habermas, *Toward a European Political Community*, in «*Society*», 39, 5, 7-8.2002, pp. 58-61.
- J. Habermas, *Intervista*, intervista di E. Pedemonte, in «*L'espresso*», 19.9.2002.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «*Micromega. Almanacco di filosofia*», V, 2003, pp. 311-328, poi, tr. it. di M. Carpitella, *La tolleranza religiosa come battistrada dei diritti culturali*, in J. Habermas, *Tra scienza e fede (ZNR II-IV)*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 151-170.
- J. Habermas, *Une "éthique de l'espèce"*, intervista di J.A. Nielsberg, 12.12.2002, in «*L'Humanité*», 6.1.2003.
- J. Habermas, *Explosive Mischung*, in «*Frankfurter Rundschau*», 13.12.2002, tr. en. *Letter to America. An Interview with Habermas*, D. Postel (ed.) in «*The Nation*», 16.12.2002.
- J. Habermas, *Subversion und Subvention*, in «*Frankfurter Allgemeine Zeitung*», 17.12.2002.
- J. Habermas, *Habermas entre démocratie et génétique*, in «*Le Monde des Livres*», 20.12.2002.
- J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, in «*Lire*», 12.2002-1.2003.

2003

- J. Habermas, tr. it., di M. Carpitella, *Che cosa significa il crollo del monumento?*, in Id., *Tempi di passaggio (DgW KPS X)*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 5-16.
- J. Habermas, J. Derrida, tr. it. parz. di C. Sandrelli, *L'Europa alla ricerca dell'identità perduta*, in «*La Repubblica*», 4.6.2003, poi, tr. it. di M. Carpitella, *Il 15 febbraio, ovvero ciò che unisce gli Europei*, in J. Habermas, *DgW KPS X*, cit., pp. 19-30.
- J. Habermas, tr. it., di M. Carpitella, *Nucleo d'Europa potenza antagonista? Alcune domande*, in Id., *DgW KPS X*, cit., pp. 31-39.
- J. Habermas, tr. it., di M. Carpitella, *Tedeschi e Polacchi: le posizioni reciproche*, in Id., *DgW KPS X*, cit., pp. 41-51.
- J. Habermas, tr. it. *Il vecchio continente e l'ex nuovo mondo*, in «*Corriere della Sera*», 24.1.2003, pp. 1, 6.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica*, in Id., *ZNR I*, cit., pp. 101-131.
- J. Habermas, tr. it. L. Ceppa, *"Anche io sono un pezzo di natura". Adorno sull'intreccio di ragione e natura*, in M. Ferrari, A. Venturelli (eds.), *Th. W. Adorno. La ricezione di un maestro conteso Riflessioni sul rapporto tra libertà e indisponibilità*, Firenze, Olschky, 2005, pp. 229-251, poi, tr. it. M. Carpitella, come «*Ma sono anch'io un pezzo di natura*». *Adorno sull'intreccio tra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità*, in J. Habermas, *ZNR II-IV*, cit., pp. 83-110.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *La parità culturale di trattamento e i limiti del liberalismo post-moderno*, in Id., *ZNR II-IV*, cit., pp. 171-213.

- J. Habermas, tr. it. *Rinnovare l'Europa dopo lo Choc del Golfo*, in «La Stampa», 29.6.2003, pp. 6-7.
- J. Habermas, *Oltre il muro del terrore. Con filosofia*, in «Corriere della Sera», 6.9.2003, p. 33.
- J. Habermas, tr. it. parz. di M. Baiocchi, *E se domani scoppiasse la pace perpetua*, in «Corriere della Sera», 23.9.2003.
- J. Habermas, tr. it. di Italo Testa, *Il tempo ha un doppio fondo. Il filosofo Theodor W. Adorno negli anni cinquanta*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma, Donzelli, 2005, pp.3-9.
- J. Habermas, *Intolerance and Discrimination*, in «International Journal of Constitutional Law», 1, 1.1.2003, pp. 2-12.
- J. Habermas, *Zu Begriff und Rolle religiöser Toleranz in westlichen Gesellschaften*, in «Dialog», 3, 2003, pp. 65-79.
- J. Habermas, *Neue Welt Europa*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 24.1.2003.
- J. Habermas, *L'humanité et la génétique*, in «Res Publica», 33, 5.2003.
- J. Habermas, *On Law and Disagreement. Some Comments on "Interpretative Pluralism"*, in «Ratio Juris», 16, 2, 6.2003, pp. 187-194.

2004

- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in J. Habermas, *ZNR I*, cit., pp. 3-19.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in «Umanitas», LIX, 2, 2004, pp. 239-250, poi in J. Habermas, *ZNR II-IV*, cit., pp. 5-18, poi tr. it. di R. Capovin, come *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio, 2005, pp. 41-63.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Libertà e determinismo*, in J. Habermas, *ZNR II-IV*, cit., pp. 53-82.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in J. Habermas, *ZNR II-IV*, cit., pp. 111-149.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *La creazione di un'identità europea è necessaria e possibile*, in Id., *DgW KPS X*, cit., pp. 53-70.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, in J. Habermas, *DgW KPS X*, cit. pp. 73-104.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *DgW KPS X*, cit. pp. 107-197.
- J. Habermas, *Solidarität jenseits des Nationalstaats. Notizen zu einer Diskussion*, in J. Beckert, J. Eckert, M. Kohli, W. Streeck (eds.), *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*, Campus, 2004, pp. 225-231.

2005

- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *La creazione di un'identità europea è necessaria e possibile*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 53-70.
- J. Habermas, tr. it. parz. *Il cittadino marionetta*, in «La Repubblica», 15.1.2005, pp. 50-51.
- J. Habermas, tr. it. *Solo la religione può salvarci dalle cadute della modernità*, intervista di V. Vannuccini, in «La Repubblica», 15.1.2005, pp. 50-51.

- J. Habermas, tr. it. *Così Habermas guarda al futuro dell'occidente*, intervista di D. Di Cesare, in «*Il Manifesto*», 6.2.2005.
- J. Habermas, tr. it. *Governare al di là dello Stato nazionale*, intervista di G. Fazio, M. Croce, in «*Il giornale di filosofia*», 7.2.2005.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Introduzione*, in Id., *ZNR II-IV*, cit., pp. V-XII.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell' "uso pubblico della ragione" da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *ZNR II-IV*, cit., pp. 19-51.
- J. Habermas, tr. it. di M. Carpitella, *Una costituzione politica per la società pluralistica mondiale?*, in Id., *ZNR II-IV*, cit., pp. 214-253.
- J. Habermas, *Spotlight on Public Role of Religion* in «*The San Diego Union-Tribune*», 4.3.2005.
- J. Habermas, *Europa ist heute in einem miserablen Zustand*, intervista di Adam Krzeminski, in «*Die Welt*», 4.5.2005.
- J. Habermas, tr. it. di Elisabetta Horvat, *Soltanto un sogno può salvare l'Europa*, «*La Repubblica*», 9.6.2005, p. 21.
- J. Habermas, tr. it. parz. *La verità dei credenti*, «*La Repubblica*», 7.6.2005, p. 47.
- J. Habermas, *Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics*, in «*Acta Politica*», 40, 2005, pp. 384-392.

2006

- J. Habermas, tr. it. parz. *Il professor velina*, in «*Ilsole24ore*», 26.3.2006, p. 25.
- J. Habermas, tr. it. parz. *Un referendum per l'Europa*, in «*L'Avvenire*», 26.3.2006.
- J. Habermas, *Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie*, in J. Habermas, *Ach Europa. Kleine politische Schriften XI (AE KPS XI)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008, pp. 138-190.
- J. Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in R. Langthaler, H. Nagl-Docekal (eds.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Akademie Verlag, 2006, pp. 366-414.
- J. Habermas, tr. it. *Signor Busche, la sua è una delazione sbagliata*, in «*La Repubblica*», 28.10.2006, p. 57.
- J. Habermas, *Die Erweiterung des Horizonts*, in «*Kölner Stadt-Anzeiger*», 08.11.2006.
- J. Habermas, *Wer kann wen umarmen? Konsensussuche im Streit: Lobrede auf Ronald Dworkin, den Philosophen, Polemiker und Bürger*, in «*Frankfurter Allgemeine Zeitung*», 18.12. 2006, poi come *Ronald Dworkin – Ein Solitär im Kreise der Rechtsgelehrten*, in Id., *AE KPS XI*, cit., pp. 65-75.

2007

- J. Habermas, tr. it. parz. *Alleati contro i disfattismi*, in «*Ilsole24ore*», 18.2.2007, p. 29, poi, tr. it. di L. Ceppa, come *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione*, in «*Teoria politica*», 1, 2007, pp. 5-10.
- J. Habermas, tr. it. parz. di E. Del Sero, *Gli Stati-nazione rimangono protagonisti ma devono cambiare la loro immagine*, in «*Corriere della sera*», 25.3.2007, p. 9.
- J. Habermas, tr. it. di T. Paggini, *SOS giornali*, in «*La Repubblica*», 23.5.2007, p. 47-48.
- J. Habermas, *Europa: Vision und Votum*, in «*Blätter für deutsche und internationale Politik*», 5, 2007, pp. 517-520.

- J. Habermas, tr. it. parz. *Religione un trionfo controverso*, in «*La Repubblica*», 12.9.2007, pp. 50-51, poi, tr. it di A. Ferrara, come *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in Ferrara A. (ed.), *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma, Meltemi, 2009, pp. 24-41.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, “*Qualcosa... / che vi spieghi l'America e la sua atletica democrazia*”. *Nel ricordo di Richard Rorty come filosofo, scrittore, intellettuale politico*, in «*Iride*», 3, 2007, pp. 427-438.
- J. Habermas, tr. it. di E. Horvat, *Il posto della Chiesa in una democrazia*, in «*La Repubblica*», 30.11.2007, p. 33.
- J. Habermas, *Erste Hilfe für Europa*, in «*Die Zeit*», 29.12.2007, poi come *Europapolitik in der Sackgasse. Plädoyer für eine Politik der abgestuften Integration*, in J. Habermas, *AE KPS XI*, cit., pp. 96-129.
- J. Habermas, tr. it. *La costituzionalizzazione del diritto internazionale e i problemi di legittimazione che deve affrontare una società mondiale giuridicamente costituita*, in «*Iride*», 1, 2008.

2008

- J. Habermas, *Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, lettura alla Münster University, 30.1.2008.
- J. Habermas, *Vorwort*, in Id., *AE KPS XI*, cit., pp. 7-9.
- J. Habermas, *Wie die ethische Frage zu beantworten ist: Derrida und die Religion*, in Id., *AE KPS XI*, cit., pp. 40-62.
- J. Habermas, *Medien, Märkte und Konsumenten – Die seriöse. Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit*, in Id., *AE KPS XI*, cit., pp. 131-137.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Perché siamo post-secolari*, in «*Reset*», 4, 2008, pp. 23-32.
- J. Habermas, *Integration oder Devolution. Über die Zukunft Europäischen Union*, interview, in «*Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte*», 3, 2008.
- J. Habermas, *What Do We Mean by 'Post-secular' Society?*, Lettura alla Conferenza su *Dialogues on Civilizations*, Istanbul Bilgi University, Turkey, 3.6.2008.
- J. Habermas, G. Amato, B. Barber, M. Belge, I. Buruma, A. Filali-Ansary, tr. it. parz. *Europa & Islam. Divisi dalla politica*, in «*La Repubblica*», 4.6.2008, pp. 50-51.
- J. Habermas, tr. it. *Repetita iuvant: una risposta a Paolo Flores d'Arcais*, in «*Micromega*», 6, 2008, pp. 35-41.
- J. Habermas, tr. it. di J.F. Padova, *Ordine planetario internazionale dopo la Bancarotta. La follia della privatizzazione è giunta alla sua fine*, Istituto Regionale di Studi sociali e politici “Alcide De Gasperi”, Documentazione – 4, Bologna, 2008, pp. 2-14.
- J. Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in M. Reder, J. Schmidt (eds.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008, pp. 26-36.
- J. Habermas, *Eine Replik*, in M. Reder, J. Schmidt (eds.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, cit., pp. 94-107.

INDICE DEI NOMI

- Abendroth W., 158;
Adenauer K., 316;
Adorno T.W., 84, 85, 105, 204-206, 269,
290, 378, 388, 389, 390;
Almond G.A., 177;
Amoroso B., 242;
Annan K., 257;
Apel K.O., 378;
Arato A., 172;
Arendt H., 96, 110, 152, 156, 170, 302,
388, 389;
Arens E., 269, 289;
Ariès P., 61;
Aristotele, 51;
- Bachrach P., 175;
Balbo L., 186;
Banfi A., 69;
Banville J., 61;
Bataille G., 39, 105, 390;
Baudrillard J., 225;
Bauman Z., 237;
Baumgartner H.M., 65, 67;
Beauvoir S. de, 183;
Beck U., 221, 229;
Becker W., 168;
Bell D., 59;
Bellah R. N., 14;
Bendix R., 61;
Benhabib Sh., 183;
Benjamin J., 183;
Benjamin W., 62, 269, 290, 378, 388-
390;
Berger P., 11;
Berlusconi S., 336;
Bin Laden O., 262, 266;
Birnbacher D., 301;
Birnbach N., 55;
Blair T., 238, 240;
Bloch E., 290, 389;
Bloch M., 61;
Blumer J. G., 202;
Boas F., 39;
Bobbio N., 167, 180;
Böckenförde E.W., 321;
- Böhme J., 290;
Bourdieu P., 89;
Borradori G., 115, 263, 337, 340, 370;
Boskoff A., 61;
Boudon R., 48;
Braudel F., 61;
Brunner O., 235;
Bush G., 360;
Bush G.W. jr., 114, 220, 262, 265, 325,
335, 356-358, 360, 365-368;
Buttafuoco A., 183;
- Cahnman W.J., 61;
Calogero G., 67;
Cavarero A., 183, 185;
Ceppa L., 5, 7;
Chomsky N., 9;
Chossudovsky M., 248;
Churchill W., 339;
Cicourel A., 11, 63;
Clinton B., 238, 360;
Cobb R., 208;
Cohen J., 167, 172;
Collingwood R. G., 72, 75, 77;
Colomi E., 317;
Comte A., 10, 69, 70, 372;
Condorcet M.J.A. 69, 70;
Croce B., 67;
Croce M., 270;
Crosser P.K., 125;
- Dahl R., 167;
Dahrendorf R., 9, 165, 378;
Danto A.C., 63, 65, 66, 68, 70, 72;
De Gasperi A., 316;
Delors J., 318, 329;
Denninger E., 197;
Dental R., 39;
Derrida J., 367;
Dewey J., 276;
Di Cesare D., 335, 366, 369;
Dilthey W., 63;
Dobb M., 119;
Döbert R., 14, 27, 42;
Dole G., 39;

- Donnelly Th., 357;
 Dray W., 72, 75, 77;
 Durkheim E., 8, 10, 18, 23, 24, 38, 40, 55,
 90, 91, 145, 272;
 Dworkin R., 191, 192, 266, 291, 301,
 305;
- Eco U., 367;
 Eder K., 14, 42;
 Eisenstadt S.N., 12;
 Evans-Pritchard E., 40;
- Facta L., 102;
 Fazio G., 370;
 Febvre L., 61;
 Fichte G.A., 301;
 Finley M., 46;
 Flavell J., 22;
 Foucault M., 149, 390;
 Franco F., 101;
 Fraser N., 183;
 Freud S., 8, 11, 18, 20, 383;
 Fromm E., 103;
 Fukuyama F., 225, 359;
 Furet F., 111;
- Gadamer H.G., 11, 27, 63, 68, 170;
 Galbraith J., 135;
 Garfinkel H., 63;
 Gehlen A., 43, 225;
 Gericke H., 52;
 Giddens A., 221, 228, 238, 239;
 Goffman E., 11, 63, 204;
 Gollwitzer H., 288;
 Gorbaciov M., 316;
 Gouldner A., 9;
 Gramsci A., 171;
 Greer G., 186;
 Grimm D., 325;
 Guizot F., 70;
 Gurevitsch M., 202;
 Gurland A.R., 103;
 Guttmann A., 190;
- Haller M., 341;
 Hegel G.W.F., 7, 53, 69, 70, 96, 97, 155,
 165, 290;
 Heidegger M., 63, 269;
- Held D., 224;
 Hempel G., 72, 74, 75;
 Herder J.G., 70;
 Héritier F., 183;
 Hildebrand K., 111, 112;
 Hilferdin R., 130;
 Hintze O., 61;
 Hirsch J., 145;
 Hirst P., 227;
 Hitler A., 101, 102, 104, 157;
 Hobbes T., 153, 160;
 Hobsbawm E.J., 111;
 Hofmann W., 134;
 Hölderlin F., 275;
 Horkheimer M., 84, 85, 103-105, 170,
 204-206, 388;
 Huntington S.P., 267;
 Hussein S., 357;
 Husserl E., 11, 63;
- Irigaray L., 183, 185;
 Iwand H.J., 288.
- Jaspers K., 47;
 Jefferson T., 275, 276, 364;
 Jospin L., 325, 229;
- Kagan R., 357-360;
 Kalberg S., 14;
 Kant I., 7, 76, 95, 97, 114, 153, 337, 359,
 374;
 Kautsky K., 216;
 Keller M., 22;
 Kelsen H., 91, 345;
 Kern H., 226;
 Keynes M., 133;
 Kierkegaard S., 54, 301;
 Kirchheimer O., 103;
 Kissinger H., 220, 338, 358;
 Klemm G.F., 70;
 Kohlberg L., 14, 22, 43;
 Kok W., 238;
 Kornhauser W., 175;
 Koselleck R., 65;
 Krauthammer Ch., 357, 359;
 Kristol I., 357;
 Kristol W., 357;
 Krüger H.P., 10, 382;

- Küng H., 281;
Kymlicka W., 194;
- Lamy O., 330;
Leach E.R., 38;
Ledeen M.A., 357;
Lee R., 39;
Lenin V.I., 109, 110;
Lenk K., 235;
Lensky E., 39;
Lepsius P., 61;
Levitt Th., 221;
Lévy-Strauss C., 18;
Lieven A., 364;
Lipset M.S., 175;
Locke J., 95, 153, 188, 193, 313;
Löwith K., 70, 170, 388;
Lucke A. von, 365;
Luckmann T., 11;
Luhmann N., 12, 14, 24, 56, 88, 92, 144,
378;
Lukács J., 148;
Luxemburg R., 108n;
- Machfus N., 264;
MacKinnon C., 183;
Maier Ch., 236;
Maier F.G., 61, 62;
Malinoswski B. 37;
Marcuse H., 174, 204, 388, 389;
Marrou H.I., 77;
Marshall T.H. 159, 180, 318;
Marx K., 7, 10, 12-14, 24, 29, 32, 55, 69,
70, 89, 93, 97, 109, 119, 121, 122,
125, 127, 128, 145, 158, 215, 216,
232, 235, 290;
Matteotti G., 102;
Mauss M., 37;
McCarthy T., 301;
Mead G.H., 8, 11, 14, 18-21, 23, 43, 55,
63, 90, 301;
Melman S., 135;
Mendieta E., 261, 275, 286, 340, 345,
359, 365, 369, 371, 388;
Merkel A., 321;
Merton R.K., 82;
Metz J.B., 273, 274, 281, 289, 387;
Michels R., 175;
- Mignette P., 331;
Mills C.W., 61, 380;
Minow M., 183;
Mitscherlich A., 388;
Moller Okin S., 183;
Moltmann J., 273;
Mommsen W., 105;
Monnet J., 316;
Montesquieu C.L., 165;
More B., 61;
Morgenthau H., 352;
Morin E., 20;
Mortati C., 102;
Mosca G., 175;
Munch R., 221;
Muraro L., 183;
Muschg A., 367;
Mussolini B., 102;
Myers D.G. 276;
- Nagel E., 72, 74, 75;
Nagel Th., 291, 301;
Neumann F., 102, 103;
Nietzsche F., 275;
Nolte E., 112;
Novak M., 357;
- O'Brien R., 228;
O'Connor J., 142, 230;
Offe C., 102, 145, 230;
Ohmae K., 221;
Olbrecht-Tyteca L., 17;
Oppenheim H., 72;
- Paine T., 364;
Pannenberg W., 273;
Pareto V., 10, 175;
Parsons T., 10, 12, 14, 17, 24, 47, 55, 59,
88, 93, 94, 177;
Peirce C.S., 73, 276;
Perelman C., 17;
Peretz M., 357;
Perle R., 357;
Persson G., 238;
Petrucciani S., 83;
Piaget J., 9, 11, 14, 20, 28, 43;
Plessner H., 389;
Polany K., 34, 37, 46, 224;

- Pollock F., 103;
 Popper K., 6, 70, 72, 74-76;
 Prodi R., 336;
 Pühl K., 183;
 Putin V., 262, 333;
 Pye L.W., 96;
- Ranke L. von, 66;
 Rawls J., 161, 169, 191, 256, 254, 177,
 288, 374;
 Reagan M.D., 125;
 Reagan R., 234, 316, 358, 359;
 Renesse M. von, 311;
 Rodhe D.L., 183;
 Roosevelt F.D., 339, 358, 369;
 Rorty R., 276, 277, 329, 367;
 Ross J. K., 208;
 Ross M. H., 208;
 Rossi E., 317;
 Rousseau J.J., 54, 95, 153, 301;
 Rubin G., 183;
 Rumsfeld D., 359, 364, 366;
 Rusconi G.E., 7;
 Rösen J., 65, 80;
- Salazar de Olivera A., 101;
 Sartre J.P., 269;
 Savater F., 300;
 Schelling F.W.J., 290, 301, 387, 390;
 Schiller F., 30;
 Schilly O., 253;
 Schluchter W., 14, 45;
 Schlüssler-Fiorenza F., 269, 274;
 Schmitt C., 106, 112, 338, 349, 352-354;
 Scholem G., 388, 389;
 Schroeder G., 238, 253;
 Schulin E., 61, 62;
 Schuman R., 316;
 Schumann M., 226;
 Schumpeter J.A., 175;
 Schütz A., 11, 63;
 Seabrook J., 248;
 Seftaty S., 363;
 Selman R. L., 11, 14, 22, 43;
- Sharon A., 262, 365;
 Siep L., 291;
 Sloterdijk P., 295;
 Sölle D., 273;
 Sorokin P., 10;
 Spaemann R., 291;
 Spencer H., 10, 24, 69, 70, 372;
 Spengler O., 70;
 Spinelli A., 317;
 Stalin J., 108-110, 339;
- Taylor C., 191-193, 284;
 Telò M., 331;
 Tenbruck H., 14, 62;
 Thatcher M., 231, 234, 240;
 Therborn G., 331;
 Thompson G., 227;
 Tönnies F., 10, 372;
 Toscano M.A., 385;
 Touraine A., 59;
 Tugendhat E., 22;
- Vattimo G., 367;
 Verba S., 177;
- Wallerstein I., 254;
 Walzer M. 191;
 Weber M., 9-11, 14, 33, 34, 40, 45, 48,
 50, 55, 57, 58, 67, 87, 89, 90, 92, 93,
 104, 120, 145-148, 152, 175, 209,
 210, 372;
 Wehler H.U., 61;
 Weizsäcker C.F. von, 81, 341;
 Wiggershaus R., 82, 170n;
 Wittgenstein L., 21, 63;
 Wolfowitz P., 358, 359;
- Young I.M., 183;
 Youniss J., 22;
- Zürn M., 242.

INDICE GENERALE

Presentazione	5
Introduzione	
IL PROGRAMMA DI RICERCA E LA SUA RECEZIONE CRITICA (Luca Corchia)	7
1. Le scienze sociali ricostruttive: la lezione dei classici	8
2. La teoria dell'evoluzione sociale	11
3. Storiografia, filosofia della storia e sociologia	60
4. Conclusioni	81
Capitolo primo	
LA MODERNIZZAZIONE SOCIALE (Massimo Ampola)	87
Capitolo secondo	
IL NOVECENTO (Luca Corchia)	99
1. I regimi totalitari	100
1.1. Il fascismo	100
1.2. Il comunismo	106
2. La periodizzazione del XX secolo	111
3. L'11 settembre	113
PARTE PRIMA	
GLI STATI DELL'EUROPA OCCIDENTALE DOPO IL '45	115
Capitolo terzo	
IL CAPITALISMO ORGANIZZATO (Massimo Ampola)	119
1. La fine del capitalismo concorrenziale: la concentrazione del capitale	121
2. La fine del capitalismo liberale: l'interventismo statale	121
3. La tecnologia come principale forza produttiva	125
Capitolo quarto	
COMPITI E FUNZIONI DEL <i>WELFARE STATE</i> (Massimo Ampola)	129
1. La politica economica keynesiana	131
2. Il compromesso tra le classi sociali	134
3. La crescita dei ceti medi e i nuovi fenomeni di marginalizzazione	137
4. Le crisi di razionalità dell'apparato amministrativo	141
5. La colonizzazione burocratica della sfera privata	145
Capitolo quinto	
LO STATO DEMOCRATICO (Luca Corchia)	151
1. Breve retrospettiva sulle tradizioni liberali, repubblicane e socialiste	152
2. Il nesso interno tra stato di diritto, democrazia politica e stato sociale	159

3. La sovranità popolare tra rappresentanza e partecipazione	162
3.1. Le regole istituzionali della politica democratica	163
3.2. Il concetto di democrazia deliberativa	168
4. L'opinione pubblica politica: nucleo istituzionale e funzioni sociali	170
5. Autoreferenzialità politica e privatismo dei cittadini	173
Capitolo sesto	
LOTTE DI RICONOSCIMENTO NELLE SOCIETÀ MULTICULTURALI (Luca Corchia)	179
1. I diritti delle donne	183
1.1. La critica al patriarcato	183
1.2. Politiche di pari opportunità	186
2. La sfida del multiculturalismo	189
2.1. Liberalismo 1 e liberalismo 2	190
2.2. Patriotismo costituzionale e solidarietà tra estranei	192
3. Le pratiche della disobbedienza civile	197
Capitolo settimo	
LA CULTURA DI MASSA (Massimo Ampola)	201
1. L'ambivalenza dei mass media	201
2. Disturbi nella tradizione culturale	209
2.1. Vs. la tesi weberiana sulla perdita di senso	210
2.2. La scissione tra sapere specialistico e sapere quotidiano	213
Capitolo ottavo	
BREVE NOTA SU "COSA SIGNIFICA SOCIALISMO OGGI?" (Luca Corchia)	215
PARTE SECONDA	
I NUOVI SCENARI	219
Capitolo nono	
APERTURE GLOBALI E NUOVE CHIUSURE POLITICHE (Luca Corchia)	221
1. L'orizzonte post-nazione del capitalismo	225
2. La crisi delle politiche di intervento statale	228
3. Le reazioni politiche	233
3.1. Il partito della globalizzazione: il neoliberismo economico	234
3.2. I nemici della globalizzazione: il protezionismo	236
3.3. ... le terze vie: in difesa e all'attacco	238
Capitolo decimo	
CRISI ECOLOGICA E ASIMMETRIE TRA NORD E SUD DEL MONDO (Massimo Ampola)	245
1. Squilibri ecologici e inadempienze politiche	245
2. L'interdipendenza asimmetrica tra nord e sud del mondo	247
Capitolo undicesimo	
LE POLITICHE DI IMMIGRAZIONE (Luca Corchia)	251
1. I flussi migratori e le quote d'ingresso	251
2. Inclusione: coinvolgere o assimilare?	255

Capitolo dodicesimo	
PROSPETTIVE SUI CONFLITTI DEL MONDO ODIERNO (Massimo Ampola)	257
1. I conflitti etnico-tribali postcoloniali	257
2. Il riemergere dei nazionalismi all'interno dell'Europa	258
3. Gli indipendentismi nelle società occidentali	259
4. Le politiche di sicurezza interna e la sfida del terrorismo globale	261
4.1. Programma politico e retrofondo religioso del terrorismo globale	261
4.2. La militarizzazione della vita quotidiana: le campagne di legge e ordine	265
4.3. Le controversie sullo scontro di civiltà	267
Capitolo tredicesimo	
TENSIONI TRA SECULARISMO E CONFESIONI RELIGIOSE IN OCCIDENTE (Massimo Ampola)	269
1. Secolarizzazione, policentrismo confessionale e neopaganesimo	271
2. <i>Revivals</i> religiosi nel mondo occidentale: il muro di Jefferson	275
3. Il problema della tolleranza religiosa, oggi: la doppia relativizzazione	257
3.1. Il discorso religioso: aperture e limiti	259
3.2. Le virtù secolari del riconoscimento	281
3.3. Il secolarismo ed i problemi di riconoscimento delle libertà religiose	283
4. Il contributo delle religioni alla vita civile	286
Capitolo quattordicesimo	
IL FUTURO DELLA NATURA UMANA: I RISCHI DI UNA GENETICA LIBERALE (Luca Corchia)	291
1. Situazioni di fatto e prospettive future: l'argine che si rompe	293
2. L'assunto controverso: l'embrione come persona futura	296
3. Eugenetica positiva ed eugenetica negativa	299
3.1. Gli interventi migliorativi	300
3.2. Gli interventi terapeutici	306
4. Sulla responsabilità sociale e sui limiti della ricerca scientifica	312
Capitolo quindicesimo	
PASSATO E FUTURO DELL'UNIONE EUROPEA (Luca Corchia)	315
1. Dalla costituzione della Comunità europea al mancato Trattato costituzionale	316
2. La sfera pubblica europea e la discussione sulle radici culturali dell'Europa	321
3. Sul <i>deficit</i> democratico delle istituzioni comunitarie	325
4. Le politiche economiche e sociali: da Maastricht a Lisbona e oltre ...	329
5. L'allargamento ai paesi dell'Est e la questione dei confini	331
6. Una politica estera comune per l'Unione	333
7. La politica delle collaborazioni rafforzate: il nucleo dell'Europa	334
Capitolo sedicesimo	
LA POLITICA INTERNA MONDIALE (Massimo Ampola)	337
1. Le Nazioni Unite: la lenta costituzionalizzazione del diritto internazionale	339
1.1. L'Assemblea generale	342
1.2. Il Consiglio di sicurezza	343
1.3. Gli organi di giustizia	344
1.4. Un sistema a più livelli funzionali	345
1.5. L'opinione pubblica mondiale	347

2. Il principio di non-ingerenza e il quadro normativo delle Nazioni Unite	350
2.1. C. Schmitt: il <i>nomos</i> della terra nel diritto internazionale	352
2.2. Il caso controverso degli interventi umanitari	354
2.3. Pace e diritti umani nella dottrina neoconservatrice americana	357
Capitolo diciassettesimo	
L'OCCIDENTE DIVISO? (Luca Corchia)	363
1. Antiamericanismo e antieuropeismo: l'argomento delle due Americhe	364
2. Stati Uniti e Unione europea a confronto	367
3. Il discorso degli altri con noi: i diritti umani e i valori asiatici	370
3.1. I diritti soggettivi sono estranei alla cultura orientale?	372
3.2. Stato di diritto e democrazia ostacolano lo sviluppo sociale?	373
3.3. Le libertà individuali disgregano i vincoli solidaristici?	374
3.4. La democrazia rende superflua la fondazione religiosa dei diritti?	374
Appendice	
TEORIA SOCIALE E PRASSI DI VITA (Luca Corchia)	377
1. I compiti della teoria critica	378
2. Critica che rende coscienti o critica che salva	386
Bibliografia minima (Luca Corchia)	393
Indice dei nomi	415

Finito di stampare nel mese di febbraio 2010
in Pisa dalle
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

«ogni teoria della società deve avere l'ambizione di spiegare come funziona una società e attraverso cosa si riproduce».

(J. Habermas, *Intervista con Hans Peter Krüger*)

Jürgen Habermas è uno studioso conosciuto per la sua vasta produzione scientifico-filosofica e un intellettuale i cui interventi riscuotono un interesse costante presso un più ampio pubblico di lettori con un ascolto particolare da parte del ceto politico.

Nato dai colloqui seminariali di cui mantiene la forma dialogica dei “turni di parola”, il volume di Massimo Ampola e Luca Corchia si propone come uno strumento di lavoro essenziale alla lettura delle riflessioni di Jürgen Habermas sulla struttura e sul mutamento delle società contemporanee e sulle funzioni della teoria sociologica.

Dalla minuziosa ricostruzione testuale scaturisce un quadro generale di fenomeni fondamentali per comprendere le “trasformazioni della modernità”: la modernizzazione, il capitalismo organizzato, lo stato sociale, la democrazia politica, il multiculturalismo, la cultura di massa, la globalizzazione, la crisi ecologica, le disuguaglianze tra Nord e Sud del mondo, i conflitti nazionalistici, il terrorismo islamico, la secolarizzazione, l'ingegneria genetica, l'integrazione europea e la politica mondiale.

Massimo Ampola è professore di Metodologia e Tecnica della Ricerca Sociale alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pisa; guida il Laboratorio di Ricerca del Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali.

Luca Corchia è dottore di ricerca in Memoria culturale e tradizione europea presso l'Università di Pisa. Collabora con il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali ed è segretario di redazione della rivista *Lab's Quarterly* nel medesimo Ateneo.

In copertina,
Cristina Iotti, *Frammenti di memoria*, 2003

€ 19,00