

L'etica habermasiana e la costruzione di una teoria della democrazia

Stefano Petrucciani

Il tema che affronterò oggi è forse un po' più delimitabile rispetto a quello della volta precedente. La teoria dell'agire comunicativo era effettivamente una sorta di *mare magnum*, mentre oggi ci soffermeremo sull'etica del discorso e sulla teoria della democrazia, con particolare riferimento sia al volume che Habermas ha dedicato all'etica del discorso, che è del 1983, sia al testo *Fatti e Norme (Faktizität und Geltung)* del 1992 (trad. it. Guerini e Associati, Milano 1996). Vedremo di tracciare una linea tra il pensiero morale di Habermas e quello politico, considerando anche i problemi che da questo punto di vista si possono sollevare. Sul pensiero morale di Habermas abbiamo già avuto occasione di dire qualcosa la volta precedente. Ritengo che la ricerca di un criterio normativo della critica sia il punto di partenza che permette di comprendere l'esigenza che portò Habermas a formulare la sua etica discorsiva. Abbiamo già detto la volta precedente che questo criterio normativo della critica veniva individuato da Habermas già precocemente, nei testi dei primi anni Settanta, nel concetto di una situazione discorsiva ideale. Nel primo Habermas, la situazione discorsiva ideale è una sorta di parametro rispetto al quale si può vagliare la realtà delle forme di dominio esistenti in una società viste come forme di negazione, di interruzione o di repressione della comunicazione. Questo tema è già quindi un punto di partenza nel primo Habermas, che successivamente, nel saggio sull'etica contenuto in *Etica del discorso* (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1985), viene poi sviluppato, formalizzato ulteriormente e liberato dalla forte caratterizzazione utopica che esso aveva originariamente.

Nel volume *Etica del discorso*, Habermas formula i principi della sua prospettiva morale; soprattutto, dà una formulazione chiara al principio dell'etica, che viene articolato in un principio che Habermas chiama U, cioè di universalizzazione, e in un principio D, che sarebbe il vero e proprio principio dell'etica del discorso. È quindi una riflessione che si articola in due momenti. In sostanza, il principio D afferma che possono pretendere validità soltanto quelle norme che possono trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico.

Nel discorso e nelle interazioni linguistiche vengono sollevate continuamente pretese di validità normativa rispetto a ciò che si dice e ai comportamenti che si tengono. Una pretesa di validità normativa viene riscattata attraverso il consenso di tutti i soggetti coinvolti, quindi la conclusione a cui Habermas giunge e che formula nel principio D è appunto che una norma è valida se può trovare il

consenso di tutti i soggetti coinvolti in quanto partecipanti a un discorso pratico. Ma come è possibile trovare per una norma il consenso di tutti gli interessati e i coinvolti?

Per rispondere a questa domanda è necessario capire come funziona il discorso pratico, come si sviluppa, e allora qui ci soccorre un altro principio, quello che Habermas definisce principio U, ovvero di universalizzazione, che è la regola attraverso la quale il discorso pratico si può svolgere e può giungere a una conclusione.

Il principio di universalizzazione, di cui ci si avvale quando si discute intorno a norme che pretendono di essere assunte come valide, è così formulato da Habermas: “ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti derivanti dalla sua universale osservanza, per quel che riguarda gli interessi di ciascuno, possono essere accettati da tutti gli interessati, e possono essere preferiti alle conseguenze che deriverebbero da norme differenti.”

Nel discorso pratico si confrontano spesso norme in conflitto, perché qualcuno ritiene che una certa norma sia valida e qualcun altro ritiene che non lo sia: questo avviene continuamente nella discussione sia di tipo morale, cioè su cosa sia lecito e cosa non lo sia, sia nella discussione di tipo giuridico-politico, su quali norme sia giusto o non giusto che la nostra società si dia. Quindi, nel discorso pratico normativo si confrontano punti di vista diversi, sia che stiamo parlando di norme morali, cioè di regole per il comportamento del singolo, sia che invece si parli di norme giuridiche. Affrontare la materia del discorso pratico è difficile perché il punto di partenza è il dissenso, e ci sono modi diversi di approcciarsi a questo tema.

Habermas ritiene che questa materia possa essere affrontata attraverso un principio di universalizzazione, cioè assumendo che siano valide quelle norme che trattano in modo paritario e imparziale gli interessi di ciascuno, di tutti i coinvolti. Il paritario, imparziale trattamento degli interessi è il modo in cui si può formulare l'universalità dal punto di vista pratico. Una norma valida nel discorso pratico, in particolare appunto nel discorso morale, è una norma che potrebbe essere accettata da tutti gli interessati in quanto tratta in modo imparziale gli interessi di ciascuno, e li soddisfa nel modo migliore rispetto alle possibilità alternative.

Habermas, quando avanza questa proposta, la intende anche come una sorta di riformulazione dialogica della morale kantiana, una riformulazione discorsiva dell'imperativo categorico kantiano, che invece è monologico e non dialogico, ed è un comando della ragione che l'individuo segue da sé. La ragione dice alla persona razionale: “agisci solo secondo quella massima che tu puoi volere che valga anche come legge universale”. Invece, Habermas dà alla morale una svolta “discorsiva”, affermando che valide sono solo quelle norme che tutti gli interessati potrebbero riconoscere nella loro validità universale, in quanto trattano imparzialmente gli interessi di ciascuno. Dunque la validità normativa sul piano morale è data dal trattamento imparziale degli interessi e delle pretese

di tutte le persone coinvolte: tale idea è, in un certo senso, affine all'idea della giustizia di John Rawls, che peraltro scrive la sua teoria della giustizia nel 1971, quindi prima che Habermas sviluppi la sua etica del discorso; nella teoria di Rawls viene proposta una concezione della giustizia come imparzialità. Anche in Habermas è importante questo momento, per cui giustizia è trattamento imparziale degli interessi di tutti i coinvolti; ma questo trattamento imparziale richiede la partecipazione dei coinvolti stessi, cioè il comportamento morale non può essere, come in Kant, affidato alla guida della ragione del singolo, perché per trattare imparzialmente gli interessi di tutti i coinvolti in una certa discussione o problematica bisogna innanzitutto conoscere quegli interessi ed è necessario che tutti i coinvolti abbiano avuto modo di esprimerli e di confrontarli con quelli degli altri, eventualmente essendo anche disponibili a modificarli e a prospettarli in modo diverso.

Quello che Habermas sottolinea è che la sua è un'etica cognitivista, cioè basata sull'idea che le questioni pratiche possano essere risolte in modo imparziale, in modo cognitivamente valido, non essendo rimesse all'arbitrio o all'indecidibilità. I conflitti morali, secondo Habermas, non sono indecidibili, e il punto di vista morale ci chiede di disporci dialogicamente al confronto e all'ascolto delle ragioni di tutti, nella ricerca di quelle soluzioni che trattano con pari rispetto gli interessi e le pretese di tutti. Questa ricerca è razionale e razionalmente fattibile, e dunque le questioni morali non sono indecidibili e non entra in gioco un conflitto tra opzioni ultime, o tra credenze ultime. Sono invece questioni decidibili alla luce di un criterio di universalizzazione. Vi è quindi una razionalità nel discorso morale, che è capace di trovare soluzioni. Habermas caratterizza dunque il suo approccio innanzitutto come cognitivistico, perché appunto ritiene che le questioni pratiche siano suscettibili di trattamento razionale, attraverso l'assunzione di una imparzialità dialogica. In secondo luogo, il suo approccio è formal-procedurale, perché non tende a definire e ad esprimere direttamente quali siano le norme giuste, ma indica semplicemente il modo in cui ci dobbiamo disporre per arrivare all'eventuale individuazione delle norme giuste. Quindi, è un'etica cognitivista, procedurale, e universalista, perché appunto il suo contenuto è l'universalità, dato che presume di essere valida in ogni circostanza. È anche un'etica deontologica, perché non mira alla individuazione di cosa sia la vita buona, ma piuttosto alla individuazione di come si debba interagire con gli altri: l'unico modo razionalmente giustificabile di interazione è quello di affrontare i conflitti morali mettendosi nella prospettiva del trattamento dialogico-imparziale, dove a ciascuno è riconosciuta pari dignità.

Questo è il nucleo della morale discorsiva di Habermas, che non è una morale del bene o della vita buona, e non dice quali sono le giuste norme alle quali ci dobbiamo attenere, ma si situa ad un meta-livello, cioè mostra come dobbiamo porci se vogliamo arrivare ad individuare le norme condivisibili e razionalmente giustificabili nelle nostre interazioni reciproche, o, detto in altri termini, come

possiamo fare se vogliamo individuare le soluzioni per i conflitti tra bisogni, interessi, scelte normative, che incontriamo nell'interazione con gli altri. Il problema di definire cosa Habermas intende per moralità si risolve dunque in questo modo.

L'altro problema, che a questo si collega, è però quello di intendere come si giustifica la teoria habermasiana della moralità. Secondo Habermas agire moralmente è agire secondo quelle norme che tutti gli interessati partecipando a un discorso razionale potrebbero accogliere, perchè trattano imparzialmente le loro pretese e interessi e li soddisfano nel modo migliore rispetto a norme alternative. Questo è dunque il contenuto della legge morale riformulata da Habermas in modo discorsivo, secondo la sua propria prospettiva. Il problema più complesso è di capire quali argomenti si possono portare per giustificare questa visione della moralità.

Habermas ritiene che questa visione della moralità sia giustificabile a partire dalle nostre pratiche di interazione reciproca perchè, quando entriamo in una interazione linguistica con altri, solleviamo delle pretese di validità, quindi solleviamo anche delle pretese di validità normativa. Dunque ogni atto di interazione linguistica con altri ha la pretesa di essere normativamente giusto, e apre una possibile discussione intorno al fatto se sia normativamente giusto oppure non lo sia. Per risolvere il problema non c'è altro modo che affidarsi ad una teoria come questa, che afferma che si può avere il riscatto delle pretese di validità solo attraverso la verifica dialogica.

In che senso la morale dialogica habermasiana sia giustificata o fondata è questione complicata, perchè Habermas intende dare della sua morale dialogica una sorta di fondazione "debole", contrapposta alla più forte e pretenziosa fondazione ultima di Karl-Otto Apel, professore a Francoforte.

Habermas dunque cerca di dare una fondazione meno ambiziosa di quella del collega Apel, cioè non parla mai, per esempio, di una fondazione ultima dell'etica, e ritiene di dover semplicemente ricercare dei presupposti che sono contenuti nella interazione linguistica. La ricerca di tali presupposti è un'attività fallibile, e la messa in evidenza dei presupposti stessi è discutibile, in quanto non fornisce una vera e propria fondazione della morale. Anche questa fallibilità però potrebbe essere troppo pretenziosa, nel senso che qui si tratterebbe di indagare più a fondo quanto regga o non regga la giustificazione habermasiana dell'etica discorsiva. Ma affrontare ora questo nodo più dettagliatamente ci porterebbe troppo lontano, anche perchè il nostro obiettivo è piuttosto quello di passare dall'etica alla politica; l'idea di fondo è che con il linguaggio solleviamo pretese di validità nei confronti degli altri, quindi ci mettiamo in un'ottica di validità e, anche quando affrontiamo questioni di giustizia, ci disponiamo nella prospettiva per cui l'unica soluzione razionale dei problemi che sempre si sollevano nelle interazioni tra le persone è quella dialogica. Questo è il principio dell'etica del discorso, che Habermas in prima battuta formula come principio morale o come riformulazione discorsiva di una morale universalistica di tipo

kantiano. Tuttavia, l'interesse di Habermas è sempre stato politico e critico-sociale prima che morale. Quindi, la ricerca di un punto di vista morale è sempre legata alla individuazione di un punto di vista critico-sociale e politico. Allora, la moralità discorsivamente riformulata ci dice come dobbiamo rapportarci agli altri soprattutto nel caso di conflitti tra pretese e interessi diversi: le pretese degli altri devono essere trattate come se avessero lo stesso valore delle nostre, e gli argomenti degli altri vanno presi in esame discorsivamente, al fine di trovare la soluzione migliore. Il problema, però, è che la morale si trova sempre di fronte a un deficit, che, a meno di non essere dei rigoristi al modo di Kant, può essere formulato in questo modo: come possiamo comportarci moralmente nei confronti degli altri, se non abbiamo la garanzia che anche gli altri si comporteranno correttamente nei nostri confronti? Questo è il problema che pone Hobbes nella sua teoria sulla legge naturale, in cui afferma che la legge che impone di rispettare i patti è una legge della ragione e se tutti la seguissero vivremmo meglio; ma se non abbiamo garanzie che gli altri rispettino i patti nei nostri confronti, non possiamo rispettare i patti nei confronti degli altri, perché rischieremo di essere vittime della loro inaffidabilità o dei loro inganni. Allora, il problema della moralità è quello della sua ragionevole esigibilità; secondo il rigorismo kantiano, invece, non si deve mentire nemmeno all'assassino, e questo è il motivo della polemica intorno al diritto di mentire che oppose a suo tempo Kant e Benjamin Constant.

In sostanza, nella prospettiva habermasiana, perché la morale diventi razionalmente esigibile c'è bisogno di avere delle garanzie sul fatto che gli altri si comportino moralmente nei nostri confronti. Dunque, bisogna uscire dalla dimensione della moralità per passare a quella del diritto e della sanzione, dove i comportamenti risultano ancorati ad una sfera giuridica e gli illeciti vengono sanzionati. Nel testo che in italiano è tradotto come *Teoria della morale* (Laterza, Roma-Bari 1994), Habermas, affrontando il problema della inadeguatezza della morale a regolare i comportamenti e le interazioni sociali, sostiene che effettivamente solo una istituzionalizzazione giuridica può assicurare l'osservanza generale delle norme moralmente valide, e questa è una ragione morale perché dalla morale si passi al diritto. Il diritto è la dimensione in cui le norme dell'interazione vengono istituzionalizzate e ancorate a delle sanzioni, nel senso che chi non rispetta determinate norme viene punito. Dunque, chi le rispetta è garantito e può permettersi di uscire dalla necessità hobbesiana di aggredire per primo e di mentire per primo, perché c'è un ordine giuridico che glielo consente. Nell'ordine giuridico, i comportamenti sono organizzati e istituzionalizzati, le violazioni sanzionate. Quindi, le norme morali, che di per sé sarebbero impotenti a regolare la convivenza, devono trapassare in un ordine giuridico. La sfera della morale deve essere completata, sostenuta e rafforzata dalla sfera del diritto, che è quella che sola consente l'organizzazione di una interazione sociale non conflittuale o comunque regolata e pacifica tra le persone.

Questa era la posizione di Habermas nel periodo intermedio tra *Etica del discorso* (1983) e *Fatti e norme* (1992): dalla morale, e in nome delle esigenze che la stessa moralità pone e che però non è in grado di soddisfare, emerge l'esigenza della norma giuridica. In questo modo però la norma giuridica viene in un certo senso a dipendere da quella morale. Si parte dall'idea della norma morale, dall'idea di ciò che è giusto; ma il comportamento morale non è esigibile se dalla morale non si passa al diritto; e quindi questa è una ragione morale per passare dalla sfera morale a quella giuridica. La sfera morale è di per sé carente e bisogna che venga sostenuta e strutturata dalla sfera del diritto. Dopo aver ragionato in questo modo, Habermas, quando scrive la sua teoria dello stato di diritto e della democrazia, cioè appunto il testo *Fatti e norme* del 1992, cerca di riformulare in un modo per lui più soddisfacente la questione del rapporto tra norme morali e giuridiche. Qui Habermas cerca di evitare l'idea di una subordinazione della norma giuridica alla norma morale – idea che invece era abbastanza evidente fino a quel momento. La prospettiva di un primato gerarchico della norma morale non soddisfa Habermas, che intende sottolineare l'autonomia del diritto rispetto alla morale. Si capisce bene questa esigenza, in quanto il diritto deve valere per tutti, perché vincola tutti; ma allora come può essere basato sulla morale? La morale è “una” morale, è la morale di qualcuno; se il diritto si basasse su *una* morale, farebbe riferimento a quella che è la morale di qualcuno e non di qualcun altro. E' proprio questo, peraltro, il tema che sta alle origini delle riflessioni che svolge in *Liberalismo politico*. La conseguenza che se ne ricava è che il diritto deve essere autonomo, e non far riferimento a un principio sovra-ordinato di tipo morale. A questa osservazione però si potrebbe replicare, a mio modo di vedere, che la morale discorsiva, quella proposta da Habermas in *Etica del discorso*, non è “una” morale, ma ha una pretesa universale, quindi è l'atteggiamento che tutti gli individui razionali possono assumere (non è la morale cristiana, la morale ateistica, etc.). E' una morale di ragione, discorsiva, e quindi non è una morale qualunque.

Comunque, in *Fatti e norme* Habermas costruisce un nuovo schema del rapporto tra i due termini, schema che è costituito da un vertice e da due derivazioni. Al vertice dello schema troviamo la riflessione sulle norme in generale, prima che si siano differenziate tra norme morali e giuridiche. C'è quindi un principio di base, che Habermas definisce ancora una volta “principio D”, cioè principio del discorso, che dice che sono valide le norme che potrebbero essere approvate da tutti i partecipanti a un discorso razionale. Alla base c'è quindi un principio del discorso che non differenzia ancora le norme morali da quelle giuridiche, e si tratta sempre del principio della verità discorsiva, però appunto con questa specificazione. Il punto di partenza della riflessione normativa in ambito morale e in ambito giuridico-politico deve essere dunque tale principio, che è il vertice del ragionamento, da cui si ricavano due principi specifici che valgono uno per la morale e l'altro per l'ambito giuridico: il principio morale è il principio di universalizzazione, cioè “sono valide quelle norme che potrebbero essere

accettate da tutti gli interessati in quanto trattano in modo imparziale e universale gli interessi di tutti”. Il principio delle norme giuridiche, che ne fonda la validità, è quello che Habermas definisce “principio democratico”, ovvero il principio del diritto democratico, cioè “sono valide solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito”. Da un originario principio del discorso dunque derivano due sottoprincipi: quello della morale e quello della creazione democratica del diritto.

In un primo tempo Habermas vedeva la dimensione del diritto come una sorta di necessario svolgimento della norma morale, che è di per sé insufficiente; in *Fatti e norme*, invece, dà una giustificazione di tipo sociologico della necessità dell'ordine giuridico: il diritto è il metodo, lo strumento necessario per regolare le interazioni nelle società moderne. Che ci debba essere il diritto è fuori discussione, è inutile che la filosofia si ponga il problema di fondare o di giustificare tale strumento, necessario per regolare le interazioni sociali. Dall'idea di una validità discorsiva delle norme e dall'idea che ci devono essere norme giuridiche nelle società moderne per regolare le interazioni tra le persone, consegue il principio della democrazia, che afferma che le norme giuridiche valide devono essere il risultato di processi deliberativi istituzionalizzati, come quelli che intessono le nostre forme democratiche. Il principio democratico è dunque il risultato dell'incontro di due dimensioni: l'imprescindibilità del diritto da una parte, l'ancoraggio alle procedure discorsive dall'altra. Ne consegue che il diritto valido può scaturire solo da procedure discorsive istituzionalizzate, quindi da procedure democratiche. La norma giuridica è quella norma la cui legittimità dipende dall'essere il frutto di un processo democratico di statuizione; la norma morale invece è quella norma che discende direttamente dal principio del discorso.

Ma che rapporto intercorre tra norme morali e giuridiche? Innanzitutto, come già sottolineato, in *Fatti e norme* Habermas sostiene che non c'è alcuna subordinazione gerarchica del diritto rispetto alla morale, dal momento che questi due tipi di norme hanno uguale rango. In secondo luogo, morale e diritto si integrano nella regolazione delle interazioni sociali, nel senso che sono, per così dire, complementari, perché il diritto risolve una serie di problemi che la pura moralità non potrebbe risolvere. Questi problemi riguardano, in primo luogo, l'indeterminatezza cognitiva. Nella morale discorsiva le norme giuste devono essere appunto il frutto di un processo dialogico, ma tale processo è largamente indeterminato, perché si affida a un discorso tra gli interessati che potrà durare molto tempo o non finire mai. Il diritto, invece, risolve questo problema indicando che ci si deve attenere a quelle norme che sono state stabilite democraticamente. La morale resta cognitivamente indeterminata.

Si pone poi un altro problema, cioè quello, al quale abbiamo già accennato, della ragionevole pretendibilità; se esiste un ordine giuridico, allora il comportamento corretto prescritto dalla norma è esigibile, mentre se non ci fosse tale ordine

giuridico quei comportamenti che la morale prescrive non sarebbero esigibili.

E ancora, esiste il problema della debolezza o incertezza motivazionale della moralità, perché appunto la moralità è ancorata a motivazioni deboli, mentre il diritto rinforza queste motivazioni con la sanzione, prevedendo cioè delle punizioni per i comportamenti che non sono conformi a ciò che è dovuto.

Il diritto e la morale dunque si integrano, dando luogo a una sorta di complementarità funzionale.

Una differenza importante che Habermas pone tra la morale e il diritto riguarda poi il tipo di ragioni e il tipo di discorsi che possono essere chiamati in causa per giungere all'elaborazione della norma morale o della norma giuridica. Le norme morali fanno riferimento al trattamento imparziale degli interessi di ciascuno. Quindi solo ragioni morali entrano in gioco nella costruzione di norme morali. Invece, le norme giuridiche fanno riferimento a un insieme più ampio di ragioni. Anche quando si discute sulla giustezza e sulla validità di una norma giuridica sono essenziali le ragioni morali, cioè una norma giusta è una norma che tratta in modo paritario e imparziale gli interessi di tutti i coinvolti, e non è giusta se non lo fa: questo è il primo tipo di ragioni, quelle morali, che vengono addotte nella discussione intorno a una norma giuridica. Habermas però individua anche altri tipi di ragioni che entrano in gioco legittimamente nella discussione intorno alle norme giuridiche, per esempio le ragioni di tipo pragmatico. Nella discussione giuridico-politica si incontrano continuamente ragioni di tipo pragmatico, che individuano ciò che è fattibile e ciò che non lo è. Per esempio, sarebbe giusto detassare le famiglie in proporzione al numero dei figli, ma può non essere fattibile per ragioni attinenti alla situazione critica del bilancio dello Stato. Questo tipo di ragioni non entra nel discorso morale, ma entra a pieno titolo nel discorso intorno alle norme giuridiche.

Inoltre, nella discussione intorno alle norme giuridiche entrano legittimamente anche ragioni di tipo *etico*. In *Fatti e norme* e anche nella sua riflessione successiva, Habermas giunge a distinguere nettamente - cosa che prima non faceva - la morale dall'etica. La morale è attitudine all'imparzialità, l'etica invece ha a che fare con l'individuazione di ciò che è bene per noi. Morale si rifà a ciò che è giusto, ed è giusto trattare imparzialmente gli interessi di tutti, etica invece significa ricercare ciò che è buono per noi. La morale è universale, nel senso che le ragioni morali non distinguono tra i cittadini di Brescia e quelli di Hong Kong, per esempio. La morale, secondo questa prospettiva kantiana-habermasiana, è universale. Il ragionamento etico in una comunità di cittadini è invece qualcosa di molto diverso: quando si legifera, ci si chiede anche che cosa è buono per noi, che cosa vogliamo per realizzare il bene della nostra comunità, e possono emergere argomentazioni particolari, per esempio vogliamo più sviluppo tecnologico, o più salvaguardia dell'ambiente, etc. Le ragioni etiche entrano dunque anch'esse nella formulazione di argomenti sulla bontà delle leggi che ci diamo.

Infine, bisogna anche sottolineare che nel processo che porta alla elaborazione di

leggi sono fondamentali i compromessi, o meglio quelli che Habermas definisce i “compromessi equi”. Spesso infatti è necessario, per esempio quando manchino argomenti dirimenti, disporsi alla ricerca del compromesso equo e trovare una soluzione che componga in qualche modo i diversi interessi in conflitto. Dunque il ventaglio di ragioni che sta dietro le norme giuridiche che i cittadini si danno è più ampio rispetto a quello che interessa le norme morali, dove la questione decisiva è quella dell’universalità e dell’imparzialità.

Il diritto legittimo è quello che nasce dal processo democratico, e questo è il punto di partenza. Ora, come Habermas considera questo processo democratico? Innanzitutto c’è un punto che egli sottolinea molto, cioè che bisogna riconsiderare la vecchia disputa tra liberalismo e democrazia e impostarla diversamente. Mentre il liberalismo aveva posto un primato di quella che Habermas chiama autonomia privata dell’individuo, cioè dei diritti privati dell’individuo rispetto all’autonomia pubblica, la democrazia, per esempio secondo Rousseau, aveva posto il primato della autolegislazione collettiva dei cittadini rispetto ai diritti privati degli individui. Secondo Habermas, l’antitesi tra liberalismo come primato dei diritti privati e democrazia come primato della autolegislazione collettiva, quindi l’antitesi tra un liberalismo alla Locke e una democrazia alla Rousseau, deve essere superata, nel senso che l’autonomia privata e l’autonomia pubblica, cioè la possibilità per l’individuo di darsi legge da sé in quanto singolo e la possibilità che tutti insieme come collettività di cittadini ci diamo la nostra legge, non devono essere viste come due dimensioni in competizione e in antagonismo, ma devono essere viste come complementari, nel senso che l’una ha bisogno dell’altra e viceversa. E possono essere viste come complementari una volta che si sia intesa la democrazia come processo discorsivo di elaborazione delle norme giuridiche che regoleranno la nostra convivenza. Infatti, la democrazia intesa come processo discorsivo di scambio di ragioni, cioè come processo di legiferazione attraverso lo scambio di ragioni, e non attraverso una automatica unificazione della volontà generale alla Rousseau, presuppone tutti i diritti di autonomia privata e di libertà, perché ovviamente lo scambio di ragioni non ci può essere se non c’è un massimo di libertà individuale, che è condizione, e non limite della democrazia discorsiva. I diritti dell’individuo, difesi dal liberalismo come diritti del soggetto autonomo anche nella sfera privata, sono condizione dell’autonomia pubblica dei cittadini, non sono in contrasto con essa. D’altra parte, anche l’autonomia pubblica è condizione dell’autonomia privata, perché deve sempre ridefinire quali sono i diritti che gli individui reciprocamente si riconoscono: solo se dotati di diritti, gli individui possono essere soggetti di un processo di deliberazione pubblica, ma a sua volta è il processo di deliberazione pubblica che ridefinisce sempre di nuovo i diritti dei cittadini. Autonomia privata e autonomia pubblica sono quindi due dimensioni che secondo Habermas non vanno opposte. Oltre la dicotomia tradizionale tra liberalismo e democrazia, si pone una democrazia vista come

democrazia discorsiva, in cui si realizza la complementarità di diritti individuali e sovranità popolare.

Il processo della autolegislazione democratica, dal quale solo può scaturire un diritto legittimo, deve strutturarsi giuridicamente attraverso quello che Habermas chiama sistema dei diritti; l'associazione democratica dei cittadini si struttura e si stabilizza nel momento in cui i cittadini si riconoscono reciprocamente come titolari di diritti e, più precisamente, come titolari di una serie di diritti specificati in un certo modo. In sostanza, l'autolegislazione democratica richiede che si stabilisca un *sistema* di diritti. Ci sono alcune categorie di diritti fondamentali che i cittadini si devono attribuire reciprocamente per poter costituire una società che legifera democraticamente: innanzitutto, i diritti di libertà individuale, che specificano lo status di membro di una comunità giuridica tutelato nella sua autonomia privata. In secondo luogo i diritti che stabiliscono le condizioni per poter far parte della comunità giuridica dei cittadini (chi è membro e chi non lo è) e, in terzo luogo, i diritti alla difesa dei propri diritti, cioè i diritti alla tutela giurisdizionale. A queste tre categorie di diritti se ne aggiungono altre due, altrettanto fondamentali: quella dei diritti politici, cioè i diritti di autonomia politica per partecipare ai processi di legiferazione, e quella dei diritti di "ripartizione sociale", che noi potremmo definire più semplicemente diritti sociali; secondo la visione di Habermas questa non è una categoria che ha un valore in sé, ma è necessaria affinché i cittadini possano godere pienamente di tutti gli altri tipi di diritti.

La democrazia quindi si struttura come un sistema di diritti che devono essere sempre di nuovo specificati, chiariti, determinati ed elaborati dai cittadini stessi, all'interno di un sistema in cui devono essere tutelati i diritti della persona necessari per una autolegislazione democratica. Sono poi i cittadini a decidere democraticamente come strutturare i diritti politici, sociali, etc. La democrazia si configura dunque come un sistema di diritti, dove i diritti sociali sono a mio modo di vedere un po' sottovalutati, nel senso che mentre tutti gli altri tipi di diritti sono richiesti di per sé, i diritti sociali sono richiesti solo come condizione per poter godere degli altri diritti, cioè non costituiscono un fine in sé ma sono finalizzati ad altro.

Il diritto, inoltre, deve integrarsi con il potere statale che lo fa valere; lo Stato democratico di diritto è ripensato da Habermas a partire da un concetto discorsivo della sovranità popolare, che si articola fundamentalmente su due livelli: da un lato su un livello più formale, parlamentare-rappresentativo, dall'altro sul livello informale del discorso aperto di tutti, nella sfera dell'opinione pubblica e nella società civile. Altre caratteristiche dello stato di diritto secondo Habermas sono quelle tradizionali, come la divisione dei poteri, tra legislativo, esecutivo e giudiziario, che egli cerca di ridefinire a suo modo, fondandola sul tipo di ragioni o di giustificazioni diverse che possono essere chiamate in causa nel processo legislativo, nell'atto esecutivo e nel giudizio di un tribunale; nel processo legislativo entrano in gioco tutte le ragioni morali,

etiche, etc.; diverse e molto più limitate sono invece le ragioni che possono entrare in campo davanti a un giudice, perché in questo caso si tratta di una questione di applicazione; e applicazione in senso ristretto è quella di competenza dell'esecutivo, che si deve limitare a mettere in pratica ragioni che sono state elaborate altrove. La divisione dei poteri, ripensata da Habermas, è comunque riconfermata nella sua struttura classica, una struttura teorica e molto poco reale negli stati moderni, e sicuramente piena di imperfezioni.

Altro aspetto interessante, nell'idea habermasiana dello stato di diritto, è la riflessione dedicata al tema della corte costituzionale. Se lo stato di diritto è uno stato costituzionale, retto da una costituzione elaborata dai cittadini, dove vengono articolate le categorie di diritti fondamentali, ha senso attribuire ancora un ruolo alla corte costituzionale? Il problema si pone in modo piuttosto serio nella riflessione habermasiana. Habermas infatti, come già sottolineato, non considera diritti individuali e sovranità popolare come due dimensioni contrapposte, ma come elementi complementari, l'uno condizione dell'altro: non intende dunque i diritti individuali come limiti alla sovranità popolare, ma piuttosto come sue condizioni. Che bisogno c'è dunque di un custode come la corte costituzionale, che sembrerebbe essere una istituzione che pone dei limiti alla sovranità popolare, per esempio dichiarando incostituzionali delle leggi che il parlamento democraticamente si è dato? Se nella democrazia habermasiana i diritti individuali vengono assorbiti discorsivamente, e il liberalismo non viene sentito come qualcosa di diverso dalla democrazia come nella scuola di Bobbio, che senso ha una corte costituzionale come organo che può dichiarare incostituzionali delle leggi? A questo proposito, Habermas sviluppa un'idea molto originale, anche se naturalmente la condivide con altri, cioè l'idea che la corte costituzionale non debba tanto sottoporre le leggi a un vaglio di costituzionalità facendo riferimento per esempio al fatto che determinate leggi entrino in contrasto con i diritti sanciti dalla costituzione. Piuttosto, una corte costituzionale dovrebbe limitarsi a vagliare la bontà delle procedure che hanno portato alla approvazione di determinate leggi. Habermas propone quindi una concezione proceduralista anche della corte costituzionale, il cui compito sarebbe quello non tanto di vedere se le leggi sono in contrasto con i diritti sanciti dalla costituzione, ma di controllare le norme controverse avendo soprattutto riguardo ai presupposti comunicativi e alle condizioni procedurali della legislazione democratica. Questa concezione proceduralista della costituzione potrebbe dare una svolta in senso democratico alla questione della legittimità della giustizia costituzionale, che non verrebbe più intesa come un superiore consesso di custodi dei diritti ma dovrebbe preoccuparsi soltanto di verificare che siano soddisfatte determinate condizioni procedurali. Si tratta dunque di un'idea della corte costituzionale che è coerente con la concezione procedurale della democrazia propria di Habermas e con il suo rifiuto di vedere liberalismo e democrazia come due termini eterogenei.

Resta il problema di fondo, che tutta la riflessione di Habermas pone. L'idea

habermasiana è in sostanza che i processi di legislazione democratica debbono avvenire in modo tale che l'opinione pubblica, la discussione pubblica tra i cittadini, abbiano un ruolo notevole nella formazione della volontà politica. In sostanza, egli propone un modello a due livelli per cui una buona democrazia non è soltanto quella dove ci sono elezioni e un parlamento che discute e che legifera, ma a monte è necessario che ci sia anche una vivace discussione della sfera pubblica dove appunto i cittadini possono esaminare le ragioni, discutere le questioni, e quindi prepararsi poi a scegliere i rappresentanti dopo avere ampiamente discusso e deliberato. La vivacità di questa opinione pubblica è condizione perché le deliberazioni effettive formali possano rimanere non troppo disancorate dall'idea che le leggi devono appunto incorporare ragioni pubbliche e discorsivamente convalidate. Insomma, c'è una presunzione di razionalità nelle decisioni democratiche, che si regge soltanto sul fatto che queste decisioni risultano da processi discorsivi ampi e di qualità, sviluppati dapprima nella società civile e poi nelle sedi formali.

Ma a questo punto si pone un problema, che Habermas in una certa misura affronta nelle ultime parti del testo: questa visione della democrazia centrata su quello che egli (riprendendo Hannah Arendt) chiama il "potere comunicativo" dei cittadini, da cui dovrebbe scaturire il potere amministrativo, cioè quello che poi gestisce l'apparato statale, ha una qualche plausibilità realistica nelle società attuali, oppure no?

Secondo Habermas, sono due i due nemici fondamentali del potere comunicativo dei cittadini, che si dispiega nella discussione della sfera pubblica e poi influenza le decisioni parlamentari. Da un lato, si assiste alla autonomizzazione del sottosistema politico amministrativo, che segue le sue proprie dinamiche ed è sempre meno permeabile. Il potere comunicativo dei cittadini si dovrebbe tradurre, attraverso il passaggio del diritto, in potere amministrativo, ma è chiaro che c'è una tendenza di tutta la dimensione formale politico-amministrativa a rendersi autonoma ovvero scarsamente sensibile rispetto al potere comunicativo dei cittadini. Questo è un primo ostacolo alla democrazia discorsiva; l'altro ostacolo non meno grave è invece che ad agire e a condizionare il sistema politico e statale-amministrativo siano i poteri sociali e gli interessi forti, anche questi come momento che taglia fuori il potere comunicativo dei cittadini. Ci sono evidentemente poteri e interessi sociali che hanno la capacità di condizionare i processi politici e decisionali aggirando o depotenziando quella che invece dovrebbe essere la base perché tutto funzioni correttamente, e cioè la discussione nell'opinione pubblica e nelle sedi istituzionali. Ciò vuol dire che il potere comunicativo dei cittadini, nella sua capacità di influenzare, attraverso la sfera pubblica, le sedi dove si prendono le decisioni, incontra due ostacoli, cioè appunto da un lato l'autonomizzazione del sistema politico-amministrativo, dall'altro il condizionamento che su questo operano i poteri sociali, i poteri economici, lobbistici etc. in modo non trasparente, oppure per esempio manipolando la sfera pubblica.

Che possibilità ha di essere realisticamente praticabile e applicata alle società moderne l'idea di una democrazia che si fonda sul potere comunicativo dei cittadini? Questo è il grande problema che Habermas tratta soprattutto nell'ottavo capitolo di *Fatti e norme*, dedicato ai temi della società civile e della sfera pubblica. A mio modo di vedere il suo è un percorso abbastanza tormentato, piuttosto difficile e oscillante, che comunque sembra giungere alla conclusione che il potere comunicativo dei cittadini, che ha sempre a che fare con la illegittima autonomizzazione del potere amministrativo da un lato e con i poteri sociali che condizionano la sfera politica dall'altro, nella vita ordinaria delle società democratiche moderne è effettivamente abbastanza dormiente, ma non è morto, cioè è pur sempre capace di attivarsi almeno in situazioni eccezionali. Per un verso, nella ordinaria amministrazione, l'autonomizzazione degli apparati politici e il condizionamento dei poteri sociali esercitano il loro dominio. Ma il potere comunicativo dei cittadini, tra mille difficoltà, emerge soprattutto in situazioni critiche, e allora ha la capacità di introdurre temi che altrimenti non sarebbero arrivati al sistema politico, e di "direzionare" il vettore della comunicazione politica dal basso verso l'alto, dalla orizzontalità dei cittadini verso le sfere formalizzate dei partiti e del parlamento. Ma questo evento ha carattere straordinario, cioè l'attivazione vera e propria della democrazia come potere comunicativo dei cittadini non è cosa di tutti i giorni. Si tratta però di una risorsa indubbiamente presente, di una riserva alla quale si può attingere, che fa parte di questo quadro con luci e ombre che Habermas traccia della moderna democrazia.

Insomma, la tesi che Habermas vuole rendere plausibile è questa: in determinate circostanze, la società civile diventa capace non solo di far sentire la propria voce, e quindi di produrre effetti sul "complesso parlamentare" tramite le proprie opinioni pubbliche, ma anche di costringere il sistema politico a convertirsi alla "corretta" circolazione del potere. Poi aggiunge che la sociologia delle comunicazioni di massa ci offre un quadro piuttosto scettico delle sfere pubbliche delle democrazie occidentali, assoggettate come sono al potere dei mass-media: questo è l'altro lato della questione, lo scetticismo circa la reale pubblicità delle sfere pubbliche.

È dunque un impianto piuttosto problematico quello che mi pare emerge dalla lettura del testo habermasiano. Si vede molto bene come la direzione dei temi politici dovrebbe andare dalla periferia verso il centro del sistema politico, ma in realtà questo è solo un'eccezione, perché di regola non è così. Di regola i temi e le questioni non vanno dalla periferia, dai cittadini, al sistema politico, ma piuttosto dai poteri sociali al sistema politico, oppure dal sistema al sistema stesso. Inoltre, se consideriamo l'immagine di una sfera pubblica manipolata e dominata dai mass-media, quale ci è offerta da alcune prospettive di sociologia delle comunicazioni di massa, allora dovremo essere molto prudenti nel valutare le possibilità per la società civile di influenzare il sistema politico; non c'è da essere molto ottimisti. Tuttavia, questa valutazione si riferisce soltanto a una

sfera pubblica in condizioni di riposo. Le cose possono cambiare completamente quando, in modi spesso inattesi e imprevisi, l'opinione pubblica si risveglia e si attiva, e i cittadini si mettono in movimento per far sentire con forza la propria voce. In conclusione, mi pare che dalle riflessioni di Habermas emerga la visione di una democrazia in tensione. Una democrazia che faccia riferimento al potere comunicativo dei cittadini resta come prospettiva normativa; poi, quanto questa idea sia efficace nelle dinamiche reali e nelle prospettive delle società contemporanee, questo è un problema aperto, sul quale a mio modo di vedere Habermas mantiene un ottimismo di fondo, perché altrimenti crollerebbe tutta la sua costruzione teorica. Una democrazia come processo di autolegislazione che affonda le sue radici nel potere comunicativo dei cittadini è, quantomeno, una possibilità aperta, che sono i cittadini stessi a dover attualizzare, se lo vogliono e se decidono di farlo.