

## LE IMPLICAZIONI METATEORICHE DEL CONFRONTO TRA HABERMAS E RAWLS DEL 1995 SUL CONCETTO DI POSIZIONE ORIGINARIA

**ABSTRACT** – The article goes through the critical analysis of the rawlsian concept of original position, expressed by Habermas in 1995. Habermasian remarks on the original position aims to undermine the justifiability of such a concept as fundamental to the whole political theory. In fact, it is supposed to substitute the procedures of democratic deliberation with a well thought-out construction belonging uniquely to the theoretician. According to Habermas, substantive outcomes of procedures must be left out from political theory, whose task is to set a standard for the best possible procedures, meaning a democratic framework in which all opinions and beliefs take part to the decision. Rawls approves the critique since from his point of view, no procedure is able to avoid the inclusion of some substantive contents. On such assumption he twists to habermasian theory the same remarks, observing that it avoids substantive assumptions at political level, embodying them at the epistemic one. As a result, the article raises some issues about the desirability and feasibility of both theories, even considering which interpretation of the role of political philosophy they imply.

I due articoli, firmati da Habermas e Rawls, usciti nel 1995 su «Journal of Philosophy» rappresentano l'avvio di un serio confronto tra la prospettiva filosofica della teoria del discorso e quella del liberalismo politico. Si tratta di uno scambio critico, complesso e interessante che, proprio grazie alla statura dei suoi promotori, arricchisce le teorie di uno strumento di interpretazione utile ad aprire la strada a interrogativi nuovi.

Uno dei punti d'approdo di tale riflessione riguarda, ben al di là degli esiti raggiunti all'interno dell'ambito della filosofia politica, lo statuto epistemico e pratico della filosofia in quanto tale. Nonostante l'accuratezza con cui entrambi formulano critiche e offrono spunti interpretativi, a sommosso avviso di chi scrive, la questione circa la corretta formulazione di una teoria politica rimane in buona sostanza irrisolta.

La scintilla generativa della domanda sulla struttura della teoria politica è rappresentata dal dibattito sulla costruzione rawlsiana della posizione originaria: tema che occupa la prima delle critiche mosse da Habermas. Attraverso

l'analisi di tale critica e della relativa difesa, è possibile rintracciare i fondamenti della domanda metateorica relativa sia al modo in cui una teoria politica filosofica debba essere costruita sia all'interrogazione se, anche a questo livello, sia lecito riconoscere a strutturazioni teoriche diversificate e plurali una legittima pretesa di verità.

### 1. *Habermas sulla scissione tra sostantività e proceduralità*

Secondo Habermas, l'errore di Rawls nella costruzione della posizione originaria consisterebbe nel dividere il concetto di autonomia politica in due elementi difficilmente conciliabili: la neutralità delle parti, direttamente connessa al loro essere individui razionali, e il fatto che le restrizioni, cui le parti sono sottoposte dal velo di ignoranza, sono situazionali e moralmente sostantive<sup>1</sup>. In effetti, descrivendo la posizione originaria, Rawls definisce un concetto ben preciso di razionalità delle parti:

[...] si pensa che una persona razionale abbia, tra le opzioni che le si presentano, un insieme coerente di preferenze. Essa le ordina secondo la misura in cui favoriscono i suoi obiettivi; segue poi il piano che soddisfa la maggiore quantità dei suoi desideri, e che ha le maggiori possibilità di essere portato a termine con successo. [...] l'assunzione di razionalità reciprocamente disinteressata si riduce a questo: le persone nella posizione originaria tentano di riconoscere dei principi che favoriscano il più possibile il loro sistema di fini. Ciò [...] li mette in grado di promuovere la loro concezione del bene, qualunque essa sia, nel modo più efficace.<sup>2</sup>

Tale concetto di razionalità corrisponde a quello delle scienze economiche tanto che, così facendo, Rawls accorda alle parti in posizione originaria la caratterizzazione di *homo rationalis*, distinto dall'*homo sapiens*, proprio perché privo di tutte le caratteristiche contingenti che siano di ostacolo alla rappresentazione di un buon soggetto agente nell'elaborazione di una teoria della scelta razionale. Il processo di scelta razionale richiede al soggetto le capacità di riconoscere le alternative tra le quali deve compiere una scelta, prenderne in considerazione le conseguenze, ordinarle secondo preferenza e decidere per la migliore<sup>3</sup>. Inoltre, quei cittadini (modello *homo sapiens*) che non sono in posizione originaria, ma fruiscono dei risultati del lavoro delle parti, vengono

<sup>1</sup>) «Rawls splits the concept of political autonomy into two elements: the morally neutral characteristics of parties who seek their rational advantage, on the one hand, and the morally substantive situational constraints under which those parties choose principles for a system of fair cooperation, on the other» (Habermas 1995, p. 111).

<sup>2</sup>) Rawls 2002, pp. 148-149, *passim*.

<sup>3</sup>) Per una spiegazione più diffusa cfr. Colombo 2003, pp. 17-21. Si vedrà che la bibliografia di Colombo contiene per la maggior parte testi successivi a *Una teoria della giustizia*. Tuttavia parecchi autori già lavoravano a teorie intorno alla razionalità e lo stesso Rawls, in nota al brano citato, inserisce diversi riferimenti a «Quarterly Journal of Economics»; in particolare si ponga attenzione a Simon 1955.

designati da Habermas con il termine *clients* (committenti), secondo una scelta terminologica adeguata, se si considera la posizione originaria come un artificio espositivo. Infatti, stando a Rawls:

[...] possiamo, per così dire, entrare in questa posizione in qualsiasi momento, semplicemente cercando, col ragionamento, principi di giustizia che si accordino con le restrizioni all'informazione [...]. Quando *simuliamo* in questo modo di essere in posizione originaria, il nostro ragionamento non ci vincola a una particolare dottrina [...] così come il fatto di *recitare una parte* in un dramma, per esempio quella di Macbeth o di Lady Macbeth, non ci costringe a credere di essere realmente un re o una regina che sta lottando disperatamente per il potere politico.<sup>4</sup>

In questo modo, tutti i cittadini sono contemporaneamente potenziali parti e potenziali committenti. Ogni volta che un gruppo di individui o anche un individuo singolo simula, tramite un'astrazione, una situazione di posizione originaria, sta automaticamente assumendo il ruolo delle parti e considerando i suoi consociati come committenti.

Ma, se una descrizione simile fosse sufficiente, dove si troverebbe la discrepanza ravvisata da Habermas? Il problema è che la posizione originaria non è "solo" un modello di scelta razionale, per cui «in ogni istante, una o più persone possono entrare in questa posizione, o meglio, simulare le deliberazioni fatte in questa situazione ipotetica»<sup>5</sup>, ma è "anche" la sede da cui scaturiscono principi di giustizia tali da poter essere accettati da persone morali e che quindi debbono avere un contenuto, cioè essere moralmente sostantivi.

La sostanzialità dei principi di giustizia deve dunque essere giustificata tramite un argomento che superi le possibilità della razionalità auto-interessata, ossia tramite un argomento di tipo morale. In questa cornice, la prima problematica concerne la possibilità del passaggio dall'interesse personale delle parti a un interesse di ordine sommo: «Can the parties in original position comprehend the highest-order interests of their clients solely on the basis of rational egoism?»<sup>6</sup>. La posizione originaria presuppone una doppia natura dei cittadini che dovrebbero saper passare da uno *status* di realtà a uno di astrazione unicamente grazie alle loro proprie capacità intellettive; nondimeno, sembra richiesto loro un certo livello di cultura politica e capacità di critica sui temi morali. L'espressione «egoismo razionale», senza connotazione negativa, è utile a sottolineare come, in una situazione di razionalità pura, il calcolo degli interessi singolari (egoistici) conduca direttamente alla definizione di principi sostantivi e perciò riconosciuti adatti a fondare un'equa cooperazione. Si giunge così al punto chiave della critica: è possibile, grazie alla sola razionalità, prendere le mosse da un punto di vista egoistico per giungere a un risultato intersoggettivamente orientato?

Dal punto di vista della habermasiana teoria del discorso, non si può che dare una risposta negativa, poiché le possibilità della democrazia liberale ri-

<sup>4</sup>) Rawls 1999, p. 41 (corsivo di chi scrive).

<sup>5</sup>) Rawls 2002, p. 144.

<sup>6</sup>) Habermas 1995, p. 112.

siedono esattamente nella capacità dell'individuo di assumere il punto di vista dell'altro e della collettività, del "tu" e del "noi". Habermas propone una soluzione per ovviare alle carenze della posizione originaria: un accrescimento di tipo cognitivo delle facoltà in possesso delle parti, così da incorporare nella scelta razionale la comprensione del significato "deontologico" dei principi ricercati. Non si tratta di un alleggerimento del velo di ignoranza ma di una diversa qualificazione delle parti, non più individui razionali dotati di senso morale, ma già individui morali, dotati dunque di una prospettiva più ampia di quella egoistica. Una conseguenza problematica:

[...] as soon as the parties step outside the boundaries of their rational egoism and assume even a distant likeliness to moral persons, the division of labor between rational of choice of subjects and appropriate objective constraints is destroyed, a division through which self-interested agents are nonetheless supposed to achieve morally sound decisions.<sup>7</sup>

Dunque il problema è colmare la distanza tra realtà e astrazione, tra interessi particolari (massimizzazione dei benefici nella società reale) e singolari (che guidano l'attività delle parti secondo il modello di razionalità), tra egoismo razionale e vero egoismo morale: una distanza che indebolisce le possibilità di riuscita del compito delle parti. Se vogliamo che le parti sappiano prendere decisioni in ambito morale, dobbiamo permettere che il modello "ideale-razionale" si avvicini a un modello "reale-morale", quale è la descrizione dei cittadini come persone morali. In questo modo, però, l'idea del contratto sociale idealmente precedente la società reale viene a cadere, mentre, tramite un maggior grado di competenze cognitive, la struttura del contratto rimane inalterata. A questo scopo Habermas si serve dell'idea di slittamento di prospettiva, dalla prima persona singolare alla prima persona plurale. Affinché le parti esercitino il loro potere morale, la prospettiva non può essere quella dell'*io*, espressa in una forma di agire strategico, bensì quella del "noi", che dà luogo a un agire orientato all'intesa. Il problema dell'unicità della prospettiva è tematizzato da Habermas come "problema di Hobbes":

Hobbes non tiene conto di un fatto. I soggetti, volta a volta determinati dalle loro particolari preferenze, prendono le loro decisioni in una prospettiva di prima persona singolare. Ma [...] *Prima di essere socializzati* [...] non hanno ancora imparato ad assumere la prospettiva dell'altro e a considerare se stessi dalla prospettiva di una seconda persona. [...] In secondo luogo, [...] essi dovrebbero poter assumere quella prospettiva sociale della prima persona plurale, che Hobbes e i suoi lettori hanno tacitamente assunto fin dall'inizio, ma che invece continua ad essere preclusa ai soggetti dello stato di natura.<sup>8</sup>

Il parallelo è tra lo stato di natura e la posizione originaria in quanto situazioni pre-contrattuali; il calcolo degli individui non socializzati hobbesiani è un calcolo costi-benefici quale quello postulato per le parti. Mentre, se si richiede

<sup>7</sup>) *Ibidem*.

<sup>8</sup>) Habermas 1996, pp. 113-114, *passim*.

sostantività morale, i principi di giustizia scaturenti dalla posizione originaria devono essere il frutto di una *Einverständigung* realizzata tra le parti. Ma la posizione originaria, *mutatis mutandis*, è più simile a una situazione di agire strategico, in cui il soggetto agente:

[...] può formulare affermazioni che sono *vere* o *false* ed effettuare interventi finalizzati che hanno successo o falliscono, vale a dire *ottengono* o *mancano* nel mondo l'effetto voluto. [...] Il successo dell'azione dipende anche da altri attori che sono orientati al proprio successo e si comportano in modo cooperativo soltanto nella misura in cui ciò corrisponde al loro calcolo egocentrico di utilità.<sup>9</sup>

La linea critica, imperniata sul problema di Hobbes, si estende poi naturalmente alla discussione sul velo di ignoranza: Habermas postula che tra le intenzioni di Rawls ci fosse quella di replicare, tramite la posizione originaria, il potenziale deontologico universale dell'imperativo categorico kantiano<sup>10</sup>, dissolto però proprio dal velo di ignoranza. Come ben riassume Giordanetti, in Kant, dal punto di vista di Rawls:

[...] l'azione è autonoma se il soggetto ha scelto i principi come l'espressione migliore possibile della sua natura di essere razionale e libero e uguale agli altri, non a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali oppure per le caratteristiche della sua società o per i suoi desideri individuali. Tutti questi sarebbero principi eteronomi.<sup>11</sup>

Il velo di ignoranza che copre le parti in posizione originaria ha la funzione di replicare la kantiana esclusione di eteronomia, concetto che, dunque, Rawls interpreta non come imposizione della verità o validità di principi dall'esterno, bensì come fondazione dei principi su basi non universali o universalizzabili.

La privazione di informazione contribuisce invece, secondo Habermas, unitamente alla tipizzazione ideale-razionale delle parti, a allargare la distanza tra l'idealità della posizione originaria e la sostantività morale dei principi che sono ricercati. In altre parole, il velo di ignoranza limita ulteriormente la possibilità per le parti di assumere il punto di vista della prima persona plurale. Rawls avrebbe dovuto sviluppare il tutto in maniera strettamente procedurale, così che il risultato fosse garantito per mezzo della sola procedura, senza imporre vincoli o attribuire agli agenti caratteristiche tipizzanti. Ma la posizione originaria applica il principio di universalizzazione in modo monologico, riportandolo alla dimensione del singolo individuo, invece di riferirlo alla coscienza trascendentale. In altre parole, Rawls ha voluto conciliare il modello kantiano di riconoscimento dei principi, che è "individuale", con la formula

<sup>9</sup>) Habermas 1984, p. 159, *passim*.

<sup>10</sup>) «Rawls's guiding intuition is clear: the role of the categorical imperative is taken over by an intersubjectively applied procedure which is embodied in participation conditions, such as the equality of parties, and in situational features, such as the veil of ignorance» (Habermas 1995, p. 116).

<sup>11</sup>) Giordanetti 2011, p. 55.

del contratto sociale, “intersoggettivo”, in modo da giustificare la possibilità del pluralismo delle visioni del mondo.

La formula filosofia di cui Rawls si avvale per questo passaggio teorico è quella del «costruttivismo morale»<sup>12</sup> in cui la relazione tra verità e oggettività è invertita: piuttosto che fondare l’oggettività dei giudizi morali sull’osservazione della verità di fatti morali antecedenti a tali giudizi, l’oggettività del giudizio finisce per precedere la verità dell’oggetto. Nel caso della posizione originaria, il giudizio morale delle parti, da considerarsi strutturalmente oggettivo, precede l’oggetto, la società definita da Rawls «bene-ordinata», ossia costruita secondo la teoria della giustizia come equità. La correttezza dei principi morali sostantivi scelti in posizione originaria non dipende dal loro riferimento a un ordine morale precostituito, bensì dal loro proceder dai principi fondamentali del ragionamento pratico. Su questo punto si innesta la critica habermasiana secondo cui il filosofo si sostituisce, nella posizione originaria, alla collettività deliberante, poiché i principi del ragionamento pratico e la deduzione dei principi morali non avvengono già nello spazio pubblico ma in sede ideale. È pur vero che, dal punto di vista di Rawls, il costruttivismo libera la teoria morale dall’impegno a confrontarsi con contenuti epistemologici o metafisici, e che espresso nella posizione originaria è utile a armonizzare il contenuto morale dei principi con le basi del ragionamento pratico, conservando l’idea kantiana di autonomia. Tuttavia, Rawls non interpreta kantianamente i futuri abitanti della società bene-ordinata come “esseri razionali” liberi e uguali, bensì come “cittadini”, persone morali libere e uguali; la posizione originaria infatti mira al raggiungimento dell’oggettività “politica” dei principi di giustizia. Così l’oggettività dei principi non si applica universalmente al di là dei tempi e delle società, l’ampiezza di respiro della teoria morale kantiana va perduta e la teoria della giustizia come equità deve riconoscersi come limitata a contingenze storico-politiche particolari.

Secondo Habermas bisognerebbe prendere atto della necessaria rinuncia all’universalità dei principi e restituire alla posizione originaria la forza dell’imperativo categorico kantiano: ciò sarebbe possibile se essa tenesse veramente conto del fatto del pluralismo. La posizione originaria riduce dall’inizio la molteplicità delle prospettive, poiché le parti sono in condizione di svolgere il loro compito proprio perché spogliate delle contingenze che determinano la pluralità delle voci. L’idea di una razionalità pura come momento fondativo della società giusta ha il prezzo dell’unicità della prospettiva in possesso delle parti. È dunque chiaro perché, in Habermas, la posizione originaria rappresenti un *escamotage* per veicolare una scelta di principi già avvenuta in sede pre-teorica, compiuta secondo la sensibilità filosofico-politica dell’“individuo Rawls”. Il contratto fondativo non può, da questo punto di vista, avere luogo, se non nella forma di una continuativa rimessa in discussione delle istanze vigenti e di un riordinamento dei principi e delle priorità in armonia con il progresso storico-politico dei popoli. Le fondamenta delle istituzioni si costruiscono e consolidano, osserva Habermas, tramite i discorsi di cittadini in carne ed ossa,

<sup>12)</sup> Cfr. Rawls 1980.

con il loro completo bagaglio di pretese di verità, quindi di convinzioni dottrinali, che necessariamente escludono la neutralità richiesta alle parti. Se in questo senso la teoria del discorso implica un naturale coinvolgimento di istanze sostantive, d'altra parte la richiesta forte della teoria politica habermasiana è un affidamento totale alle procedure democratiche, tanto nel momento costitutivo quanto in quello decisionale. La fiducia che la procedura democratica sia una garanzia sufficiente alla giustizia del risultato dipende da una richiesta di dinamicità alla sfera pubblica, che è il foro in cui i privati si affacciano alla discussione pubblica, rivedono e formano la loro opinione così da comprendere l'interesse collettivo e esercitare influenza sulle istituzioni amministrative e burocratiche<sup>13</sup>. Tramite una simile strutturazione, la teoria del discorso aspira a una sostanziale neutralità nei confronti dei principi, proprio perché ne riconosce un'applicazione visibile nella società reale, evitandone il coinvolgimento in un contratto primigenio. Le caratterizzazioni della sfera pubblica conducono direttamente a un'assunzione sulle possibilità di validità e realizzabilità della teoria stessa, cruciale nella definizione dello *status* della teoria:

Una sfera pubblica dalle funzioni politiche ha bisogno non solo delle garanzie delle istituzioni dello Stato di diritto, ma deve anche dipendere dalla compiacenza di tradizioni culturali e modelli di socializzazione, dalla cultura politica di una popolazione *abituata* alla libertà.<sup>14</sup>

## 2. Rawls sull'inscindibilità di procedura e sostanza

La distinzione tra proceduralità e sostantività che Rawls propone in materia di giustizia viene ricondotta alla differenza tra la procedura della giustizia come equità e il risultato, giusto perché equo, rappresentato dai due principi. Si tratta, in fondo, di una differenza applicabile a qualsiasi teoria della giustizia, tant'è vero che, dal punto di vista di Rawls, una teoria politica deve sempre contenere la descrizione di una procedura corredata da una proposta contenutistica di giustizia; insomma, una teoria ben disegnata deve saper rendere conto di "come" si fa ad ottenere la giustizia e di "che cosa" la giustizia è. La questione della differenza tra strutture teoriche sfocia allora nella domanda se la sostanza della giustizia sia fatta dipendere dalla procedura o viceversa. Infatti, secondo Rawls:

Both kinds of justice exemplify certain values, of the procedure and the outcome, respectively; and both kinds of values go together in the sense that the justice of a procedure always depends (leaving outside the special case of gambling) on the justice of its likely outcome, or on substantive justice.<sup>15</sup>

<sup>13</sup>) Vd. a questo proposito Habermas 2008 e 1974.

<sup>14</sup>) Habermas 2008, pp. XXXVIII-XXXIX.

<sup>15</sup>) *Ibidem*.



Rawls ricorda in questo passaggio i due concetti di giustizia procedurale perfetta e imperfetta, in cui la giustizia della procedura è misurata dalla giustizia del risultato. Il cuore della problematica è l'esistenza di un criterio di valutazione esterno alla procedura che obbliga alla valutazione del risultato più che del procedimento. Ciò cui invece aspira la posizione originaria è un modello di giustizia procedurale pura, secondo i cui canoni la giustizia del risultato dipende unicamente dal corretto svolgimento della procedura<sup>16</sup>.

Il dubbio di Habermas non riposa sulla struttura della proceduralità pura, ma sul fatto che la posizione originaria, come una situazione ideale e teorica, finisca per essere una procedura non produttiva, bensì "giustificativa" dei principi e perciò formulabile solo in sede filosofica. La misura di sostantività incorporata nella posizione originaria rawlsiana è dovuta alla sede in cui e agli attori dai quali viene operata la giustificazione dei principi e delle leggi: si tratta di un *corpus* di cittadini, che, come quelli pensati da Habermas, sono già abituati alla libertà e comunque dotati di una formazione completa dell'opinione per quanto riguarda le questioni politiche.

Rawls, però, compie una serie di osservazioni sulla teoria del discorso, giungendo a mostrare che la proceduralità pura non è mai scindibile da assunzioni preventive di sostantività. Egli riconosce alla teoria del discorso una serie di pregi nella riduzione del contenuto sostantivo. Anzitutto essa si propone come un'analisi del punto di vista morale e della procedura di legittimazione, un'organizzazione filosofica di strutture già date, che debbono essere portate a coscienza. La teoria del discorso analizza e porta alla luce, sistematizzandole, le strutture della comunicazione e, con esse, le dinamiche del politico; tuttavia non può farlo se non riferendosi fortemente a circostanze spazio-temporali, o meglio storico-culturali, particolari. In questo modo essa restringe non solo il suo raggio d'azione, ma anche la sua ascendenza a una determinata cultura, quella occidentale democratica. L'efficacia della sistematizzazione filosofica e la precisione del *focus* della teoria del discorso le conferiscono un carattere normativo, che, secondo Habermas, non dipende da un contenuto sostantivo, poiché le istanze di tal genere rimangono pertinenti della sfera pubblica e, essendo l'oggetto dei discorsi, sono sempre comunque soggette a una rimessa in discussione. In questo modo, la teoria del discorso si mostra come strumento filosofico potente.

Rawls nota che la teoria del discorso lascia le questioni sostanziali alla decisione *hic et nunc*, poiché di pertinenza dei discorsi dei cittadini; dunque, nonostante la strutturazione ideale del discorso (situazione discorsiva ideale), si danno elementi sostantivi plurali, come è naturale nei discorsi reali. Inoltre, i risultati del dibattito pubblico possono essere considerati ragionevoli solo quando la struttura discorsiva sia stata rispettata. Infine, più i discorsi reali si avvicinano al modello ideale, più ampiamente saranno generalizzabili i risultati prodotti. In ciò è evidente che anche la teoria habermasiana prende in considerazione la struttura della proceduralità pura; infatti, esattamente come nella posizione originaria, il risultato delle procedure è da considerarsi sostantivo,

<sup>16</sup>) Cfr. Rawls 2002, pp. 98-99.



poiché soddisfa gli interessi generalizzabili dei cittadini, individuati grazie alle procedure stesse.

Rawls riconsidera a questo punto la teoria del discorso e, con un'osservazione metateorica, sostiene che essa incorpori cinque valori, definiti i *values of the procedure*: imparzialità, eguaglianza dei partecipanti, apertura a tutte le informazioni, mancanza di coercizione e unanimità<sup>17</sup>. Ma:

[...] any of the previous five values are *related to substantive judgments* once the reason those values are included as part of the procedure is that they are necessary to render the outcomes just or reasonable. In that case, we have shaped the procedure to accord with our judgment of those outcomes.<sup>18</sup>

Anche le procedure tracciate da Habermas hanno un momento sostantivo. L'inclusione di sostantività, imputata da Habermas all'autorevolezza del filosofo, che si sostituisce alla discorsività intersoggettiva, è invece riconducibile al terreno culturale in cui le procedure democratiche attecchiscono. Rawls ipotizza che Habermas tenga conto di questa inclusione<sup>19</sup>; infatti nella chiusa di *Fatti e norme* egli riflette così sulla sua teoria:

Certo questa concezione, così come quella dello Stato di diritto, conserva sempre un nucleo dogmatico: si tratta di quell'idea di autonomia per cui gli uomini agiscono da liberi soggetti solo quando obbediscono alle leggi che si danno a partire da conoscenze intersoggettivamente acquisite. Quest'idea non è "dogmatica" in senso pregiudizievole. Essa esprime semplicemente una tensione di fattualità e validità che è "data" insieme al fatto del costituirsi linguistico di certe forme di vita socio-culturali. Il che significa che *per noi* – che abbiamo sviluppato la nostra identità in una forma di vita siffatta – questa tensione resta ineludibile [*unhintergebar*].<sup>20</sup>

È interessante, però, che Habermas tematizzi la costante presenza di un'istanza valoriale nei discorsi e nelle teorie stesse come una tensione ineludibile, dovuta alla finitezza e contingenza della realtà e coinvolgente al punto da riguardare tutti i cittadini (il "noi") senza distinzione. L'impossibilità di astrazione dalle circostanze non è tematizzata dal punto di vista del teorico osservatore, bensì coinvolge il teorico stesso, insieme agli altri cittadini. L'assenza di esperti filosofi è, invece, immaginata da Rawls più semplicemente come esclusione antiplatonica del filosofo-guida, come una mancanza di differenziale di autorità nel dibattito pubblico tra la voce dell'esperto e quella degli altri cittadini<sup>21</sup>.

<sup>17</sup>) Cfr. Rawls 1995, p. 173.

<sup>18</sup>) *Ibidem* (corsivo di chi scrive).

<sup>19</sup>) «In fact, I believe that Habermas recognizes that his view is substantive, since he only says it is more modest than mine; and it leaves "more question open because it entrust more to the *process* of rational [reasonable] will formation". He does not say that his view leaves all substantive questions open to discussion» (*ivi*, p. 174).

<sup>20</sup>) Habermas 1996, pp. 527-528.

<sup>21</sup>) «In justice as fairness there are no philosophical experts. Heaven forbid! But citizens must, after all, have some ideas of right and justice in their thought and some basis for

### 3. *Abituati alla libertà*

Anche a fronte dell'innegabile forza delle critiche habermasiane, le osservazioni di Rawls evidenziano un livello metateorico che resta superiore, poiché concerne le condizioni della genesi e della capacità adattiva al contesto storico-culturale delle due teorie, della giustizia come equità e del discorso. Esse sono chiaramente riconducibili alle storie di pensiero dei due Autori, ma ciò non ne pregiudica la libertà rispetto alle ideologie, o, per meglio dire, alle "etichette" relative alla differenza tra il pensiero cosiddetto continentale e quello più tipicamente americano. Il modello di società contemplato da entrambi è quello delle popolazioni occidentali "già da sempre abituate alla libertà", senza che la tradizione storica di liberalismo o di *welfare* abbiano influenza significativa. Ciò che invece molto evidentemente le distingue è una diversa aspirazione all'universalità, o, più adeguatamente, all'applicabilità. Habermas, tramite l'attenzione alla libertà da contenuti, delinea un modello procedurale convincente, che però presuppone una radicalità della tradizione democratica e una notevole capacità di esercizio dell'intelligenza politica. Rawls, d'altro canto, attraverso la minuziosa analisi dell'ideale società bene-ordinata, dimostra come la democrazia di stampo liberale (peraltro con forti assunzioni in direzione di equità e solidarietà sociali) rappresenti la scelta migliore perché la più equa, quindi giusta, comunque la più conveniente (soprattutto rispetto all'utilitarismo). Le argomentazioni rawlsiane si configurano, in tal modo, come sufficientemente stringenti da risultare largamente applicabili, anche perché la teoria della giustizia come equità descrive la costituzione dal grado zero di una società nuova. La fondazione stessa di questa società è, però, delegata alle convinzioni sostantive del solo filosofo, risultando così spiacevolmente estranea alle procedure democratiche.

In questo senso la teoria politica di Rawls accorda alla filosofia un ruolo "dispotico" nel momento fondativo, ma la esclude dal dibattito pubblico, essendo i principi di giustizia e la struttura di base della società definiti una volta per tutte; Habermas, al contrario, limitando in partenza le condizioni contingenti di applicazione della teoria del discorso, riconosce l'importanza della cultura liberal-democratica di sfondo e lascia aperta la possibilità che i risultati dei discorsi pubblici non siano giusti o corretti secondo il rigore filosofico. La posizione originaria aspira a eliminare proprio tali presupposti teorici sostantivi, negando alle parti una cultura particolare di appartenenza. L'imprescindibilità habermasiana dal riferimento alla filosofia permette alla teoria del discorso di mantenersi autenticamente filosofica, a differenza di quella rawlsiana che, benché elaborata in un contesto e con argomenti filosofici, prospetta per la società bene-ordinata un'effettiva esclusione della filosofia dalla vita politica e dai discorsi dei cittadini riguardanti la loro stessa dimensione intersoggettiva.

Dal confronto tra i due pensatori risulta una seria necessità di riflessione sulle possibilità di aspirazione universale delle teorie politiche. È possibile, per

their reasoning. And students of philosophy take part in formulating these ideas but always as citizens among others» (Rawls 1995, p. 175).

una teoria, avanzare pretese di applicabilità, o anche solo di adeguatezza, ampliabili alla vita consociata in tutte le sue forme? Oppure la filosofia deve occuparsi del politico solo da prospettive consapevolmente limitate? In questo senso la problematica cessa di essere specificamente e puramente settoriale e rivela di investire, come si accennava in apertura, lo statuto stesso della filosofia. Le risposte sul ruolo della disciplina filosofica nell'agorà devono allora arricchirsi di una definizione preventiva sui limiti della porzione di realtà che la teoria politica vuole indagare, demistificando criticamente ogni postulato extra-teorico.

IRENE VANINI  
irene.vanini.86@gmail.com

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Colombo 2003 F. Colombo, *Introduzione alla teoria dei giochi*, Roma, Carocci, 2003.
- Giordanetti 2011 P. Giordanetti, *Jürgen Habermas. Il discorso e le sue ramificazioni*, Milano, Unicopoli, 2011.
- Habermas 1974 J. Habermas, *The Public Sphere: An Encyclopedia Article*, trad. it. a cura di S. Lennox - F. Lennox, «New German Critique» 3 (1974), pp. 49-55.
- Habermas 1984 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1984.
- Habermas 1995 J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remark on John Rawls's Political Liberalism*, «The Journal of Philosophy» 92 (1995).
- Habermas 1996 J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it., Milano, Guerini, 1996.
- Habermas 2008 J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it., Roma - Bari, Laterza, 1974; trad. it. della 2ª ed. 2008.
- Rawls 1999 J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it., Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
- Rawls 1995 J. Rawls, *Reply to Habermas*, «The Journal of Philosophy» 92 (1995).
- Rawls 1980 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), in *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 303-358.
- Rawls 2002 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2002.
- Simon 1955 H.A. Simon, *A Behavioral Model of Rational Choice*, «Quarterly Journal of Economics» 64 (1955), pp. 99-118.