

Lezioni Magistrali

Il testo qui pubblicato è basato sulla lezione tenuta da J. Nida Rümelin il 6 ottobre 2010 presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università degli Studi di Trieste.

La Lezione è stata organizzata con il contributo di

Fondazione
FONDAZIONE CRTRIESTE 

La lezione riprende i temi contenuti nel volume *Demokratie und Wahrheit* di J. Nida-Rümelin, München, C. H. Beck, 2006, di prossima pubblicazione in traduzione italiana da Franco Angeli.

La pubblicazione di questo volume è parte di un Progetto di ricerca di interesse nazionale 2008-2012 (PRIN 2008Z85R7W__002) coordinato dalla prof. Giuliana Parotto.

© Copyright 2012 J. Nida Rümelin

EUT Edizioni Università di Trieste
via E. Weiss, 21, 34128 Trieste
email eut@units.it
<http://eut.units.it>

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i Paesi.

ISBN 978-88-8303-304-9

E-ISBN 978-88-8303-871-6

Il rapporto tra ragione
filosofica e ragione politica
Julian Nida-Rümelin

Premessa

La democrazia senza pretesa di verità è vuota di contenuto. La democrazia non si riduce a un mero gioco di interessi. Le deliberazioni politiche non sono solo “decisioni” senza fondamento e senza contenuto etico. La democrazia può portare alla pace, ma non al prezzo dell’appiattimento delle differenze esistenziali nella cultura e nella forma di vita. Dove ciò dovesse accadere, dove la storia dovesse giungere alla sua fine diventando indifferenza liberale, spirito imprenditoriale e mercato globale, accadrebbe proprio il contrario: la supposta indifferenza non vuole farsi integrare e crescerebbe fino a diventare una grande minaccia.

In che rapporto stanno ragione filosofica e ragione politica? Qual è la logica della conoscenza e qual è la logica della deliberazione politica? Io sostengo la tesi che la verità, cioè la lotta per raggiungere il vero empirico e normativo, ha un posto centrale in democrazia. Questa tesi deve essere difesa sia dagli attacchi di coloro che si riconoscono in una posizione improntata ad una sorta di arbitrarietà postmoderna sia dall'utopia libertaria del mercato universale. Essa deve però anche prendere le distanze da gran parte dei suoi sostenitori: la verità di cui parlo non pretende certezze ultime e nemmeno la particolare *expertise* degli iniziati. Non esiste un metodo sicuro per separare le convinzioni vere da quelle false. Non ci rimane altro se non affidarci alle quotidiane motivazioni delle nostre convinzioni, tanto empiriche quanto normative, che nella cultura pubblica democratica sono certamente imbevute di razionalità scientifica ma non sostituibili da essa.

Il rapporto tra ragione filosofica e ragione politica è dominato da una doppia opposizione: verso il relativismo postmoderno da un lato e un razionalismo ipertrofico dall'altro. La posizione epistemologica da me sostenuta è vicina alle riflessioni di Ludwig Wittgenstein sviluppate nel volume *Della certezza*. Coloro che

razionalità da me sviluppata, possono fare riferimento al volume *Strukturelle Rationalität* (Reclam 2001).

Sono consapevole che con la concezione da me elaborata non riuscirò a convincere tutti, né coloro che sono alla ricerca di un fondamento metafisico e indiscutibile per le loro convinzioni normative, né coloro per i quali tutto si risolve in un gioco di interessi o di potere. Tuttavia colui che prende seriamente in considerazione l'umana consistenza del nostro ordinamento democratico, colui che non vuole essere solo una persona privata con i suoi interessi ma anche un cittadino, può trarre incoraggiamento dalle mie riflessioni, perché la tolleranza è conciliabile con convinzioni salde, perché la pretesa di verità non presuppone infallibilità, perché la scienza è solo *una* forma di razionalità, perché la democrazia senza un serio e pubblico confronto di opinioni sulle ragioni pratiche e teoretiche si traduce in un teatro delle illusioni.

Conflitto

Fino ad oggi siamo rimasti orientati verso un modello fondamentalmente platonico di conoscenza e verità anche per quel che concerne il loro ruolo nella politica. Ciò che rende Platone non solo un filosofo ma pure un poeta è l'aver fatto ricorso, in occasioni particolarmente difficili, a metafore. Una di queste è il mito della caverna. Nel mito gli uomini della caverna sono incatenati e guardano una parete su cui ci sono delle ombre, queste ombre sono prodotte da oggetti che sono portati in giro nella caverna, un fuoco proietta le ombre sulla parete. Uno di questi uomini viene slegato e condotto fuori dalla caverna. La strada verso l'alto è difficile, egli passa vicino agli oggetti, al fuoco, esce dalla caverna ed

è accecato, non vede niente, da principio vede di notte e di giorno solo riflessi e successivamente, dopo che si è abituato alla luce, vede anche il sole.

Il sole come fonte di crescita, ma anche come presupposto della conoscenza, simbolizza l'idea del bene, è allo stesso tempo condizione di conoscenza e di ciò che diviene, di tutto quanto è vivente. La storia comunque non finisce qui: l'uomo ritorna nella caverna e incontra coloro che vi sono ancora prigionieri, tenta di spiegare loro che cosa sono le figure alle pareti, ma si scontra con l'incomprensione. I prigionieri della caverna, esperti di ombre, non capiscono che cosa succede e non sono nella situazione di poter interpretare le immagini come tali. È questa l'aporia del ruolo della conoscenza in politica. Platone ha ritenuto di poterla risolvere, facendo in modo che ciascuno si concentri sulle sue specifiche capacità: mentre gli uni producono i beni necessari alla sopravvivenza quotidiana, come cibo e vestiario, gli altri si dedicano alla conoscenza filosofica; e sul tutto regna la prudenza (*Sophrosyne*). Palesemente egli non era soddisfatto della soluzione, come mostra la sua opera tarda *Le leggi* (*Nomoi*), il modello dello stato di diritto. Il campo di forze, che è delineato in quest'opera, connota in buona misura anche il dibattito odierno sul ruolo della conoscenza in politica. Si possono leggere regolarmente nelle

terze pagine dei giornali articoli in cui si sostiene che chiunque pretende di avere un programma politico veritiero, tralascerebbe che questo rappresenta solo degli interessi e che non può trattarsi d'altro, pena il rischio per la democrazia di non poter più comporre i propri conflitti.

La democrazia europea ha almeno un'origine, se non la sua origine sostanziale, *nell'esperienza della Guerra dei Trent'anni* (una seconda origine è la memoria tramandata per secoli degli intellettuali della democrazia ateniese, della *democrazia della polis dell'antichità greca*). Lo scontro tra due visioni del mondo, due confessioni cristiane, aveva condotto l'Europa sull'orlo dell'abisso. In varie parti d'Europa erano morti come conseguenza, diretta o indiretta, della guerra, due terzi della popolazione. Se si vuole davvero comprendere questa esperienza europea della Guerra dei Trent'anni, occorre immedesimarsi in un'altra situazione culturale, fundamentalmente diversa da quella che noi conosciamo in quanto moderni cittadini di una democrazia occidentale multiculturale. L'appartenenza a una fede religiosa viene da noi oggi considerata una questione non esistenziale. I legami religiosi affievoliti delle chiese cristiane vengono da alcuni anni accompagnati da un atteggiamento di tolleranza che nasce a sua volta dall'indifferenza. Il

conflitto che domina nel Nord dell'Irlanda ci appare come un incomprensibile relitto di tempi medioevali. Già nel Seicento tuttavia c'è stata un'anticipazione di questa moderna tolleranza derivata da indifferenza, che venne riassunta nella formula *cuius regio, eius religio*. Questo principio non si è mostrato tuttavia in grado di disinnescare il conflitto, che derivava da un altro modo di vivere, pensare, relazionarsi a Dio, che si era affermato a partire dall'inizio del Seicento. Così il conflitto che covava si inasprì, complicato da interessi economici e egemonici, e sfociò in guerre di confessione senza fine. La lezione della Guerra dei Trent'anni è: ci sono conflitti esistenziali che scaturiscono dalle convinzioni sul modo giusto di vivere e morire e sul modo corretto con cui presentarsi a Dio; deve essere possibile, al di là di questo conflitto esistenziale e mantenendo le differenze, poter convivere senza arrivare al reciproco annientamento. Tutto ciò che più tardi ha anticipato i modelli di tolleranza della democrazia europea e poi si è trasferito nel suo fondamento normativo, si può ricondurre a questa esperienza. Quanto più è profondo il conflitto di opinione, tanto più è consigliabile la sua relativizzazione nella figura di una o di un'altra forma di soggettivismo filosofico. Alla fine sono solo mere opinioni, la cui correttezza o falsità non può essere provata, così che in

fondo si tratta unicamente di *modus vivendi*; grazie a questo modo di vedere, le differenze di opinione non conducono più a conflitti insopportabili.

I conflitti che si devono evitare o comporre riguardano questioni pratiche, si presentano cioè laddove il successo delle proprie azioni dipende dall'agire dell'altro, quando c'è interazione. Sono le implicazioni pratiche delle nostre opinioni che ci conducono alla temperanza – ottenuta tramite la rinuncia alla pretesa di verità o tramite la relativizzazione da parte del soggetto delle proprie e altrui opinioni. Il soggettivismo filosofico si presenta in due forme principali: una la si potrebbe definire come “esistenziale” e l'altra come “estetica” o “postmoderna”. Quella “esistenziale” è rappresentata da Thomas Hobbes, il quale voleva assicurare la pacifica convivenza civile nello scenario delle guerre europee del XVII secolo con la concentrazione di tutti i mezzi violenti nelle mani di uno solo e la fine delle pretese di verità concorrenti in politica. La variante “estetica”, al contrario, garantisce la pacifica convivenza civile attraverso l'indifferenza. Rappresentanti di questa posizione sono sia il filosofo americano liberale di sinistra e intellettuale Richard Rorty che il pensatore francese piuttosto conservatore François Lyotard. Gli uomini adducono per le loro convinzioni ragioni normative. Quando

adduco ragioni per qualcosa, allora dico che gli stati di fatto che adduco come ragioni testimoniano che la mia convinzione è vera.

Le ragioni a partire dal loro ruolo logico e dalla loro forma grammaticale in quanto qualcosa di solo soggettivo non sono per niente comprensibili. Una tale interpretazione si troverebbe in un conflitto insanabile con la grammatica e la logica della nostra prassi comunicativa quotidiana. Esiste nella logica e nella grammatica della lingua quotidiana una oggettività depositata, che si riferisce in ugual misura a ragioni pratiche e teoriche – a ragioni per agire e a ragioni per giudicare.

La teoria di Thomas Hobbes è una reazione a questa esperienza storica. Questa ha essenzialmente due elementi: concentrazione di tutti i mezzi di potere in un'unica istituzione – letteralmente in un'unica mano – e azzeramento delle pretese di verità in politica. Ciò che è giusto lo decide il sovrano che è allo stesso tempo il detentore di tutti i mezzi di offesa. Una forma di neutralità statale che a un primo sguardo ha poco a che fare con la concezione hobbesiana e che da alcuni anni è di nuovo in voga afferma: non consideriamo le differenze così importanti. Alla fine si tratta solo di un gioco. Alcuni seguono nella loro vita un obiettivo, altri un altro obiettivo. Tuttavia possiamo bene vivere

assieme, solo che non dobbiamo spingere fino alle ultime conseguenze queste differenze. Nessuno dovrebbe considerare troppo importanti le proprie gerarchie di valori, la propria forma di vita: ce ne sono delle altre e questa molteplicità è da considerare positivamente. Lo stato democratico dovrebbe porre le condizioni generali affinché questa pluralità di orientamenti di valori e di forme di vita possa coesistere, senza assumere una posizione di parte (Richard Rorty è un sostenitore autorevole di questa posizione). Possiamo chiamare questa forma di neutralità postmoderna.

Una seconda forma per assicurare la pace civile fa affidamento sulla trasformazione delle passioni, difficilmente reprimibili, in interessi razionalmente controllati, oppure, in breve, essa sostituisce la politica con il mercato. La libera circolazione dei beni, il cui funzionamento senza difficoltà viene garantito dallo Stato attraverso il suo ordinamento giuridico e le sanzioni ad esso collegate, e in cui di regola lo Stato non si immischia, dovrebbe neutralizzare lo Stato e inibire l'azione politica. Naturalmente oggi molti, incoraggiati dai mutamenti globali, nutrono la speranza che quanto in passato è stato esperito come fonte di conflitto e si è imparato a temere, venga superato nel mercato globale. La mia ipotesi personale è che questo si dimostrerà un grande errore. La speranza

escatologica della fine della storia nel mercato globale non si realizzerà, occorre piuttosto attendersi che si ripeta quanto è stato preparato alla fine del XIX secolo e che poi si è accentuato nella Prima guerra mondiale, e cioè che il dominio del mercato, la crescente influenza degli interessi economici sulle decisioni politiche, non estinguerà la politica, ma creerà piuttosto nuovi conflitti al di là delle istituzioni politiche. Le guerre coloniali sono un esempio di tutto ciò, ancor di più la Prima guerra mondiale, la fine della Repubblica di Weimar, i movimenti comunisti e quelli nazisti così come la scomparsa di istituzioni politiche nelle dittature naziste e staliniste. La politica, così come ci insegna la prima esperienza con la globalizzazione economica, non viene rimossa, ma ritorna perversamente in forme extraistituzionali. L'islamismo radicale appare essere un'altra figura di queste forme perverse di politica. Al posto di un processo di pacificazione indotto dal mercato globale ci troviamo davanti a una deviazione della forza creatrice politica e istituzionale e contemporaneamente a un potenziamento di forze politiche extraistituzionali e propagatrici di violenza.

Verità

Siamo così giunti alla questione riguardo ai fondamenti normativi e descrittivi di cui ha bisogno la democrazia. Ma l'alternativa a una fondazione razionale non è la mera descrizione dell'eticità che si è fattualmente imposta o la mera descrizione di ciò che ogni autore e i suoi lettori ritengono giusto? In ultima istanza non va perduto l'essenziale – la normatività –, in ogni fondazione non razionale, cioè la dimensione normativa non si risolve in quanto (nella cultura in oggetto) di fatto *vale* come prescritto o vietato? In questo modo la teoria non perde ogni competenza critica? Molti filosofi contemporanei condividono questa posizione: o si fornisce una fondazione a tutta l'attività

di giudizio morale, che è a sua volta indipendente da intuizioni morali, o la teoria rimane prigioniera della mera *fatticità di quanto viene riconosciuto come morale*, essa descriverebbe solamente di volta in volta la costituzione morale di una società o, peggio, di una parte di essa, come per esempio quella dei filosofi nelle società industriali dell'Occidente.

La concezione, oggi largamente diffusa, che l'unica alternativa possibile sarebbe tra normatività fondata razionalisticamente o mera descrizione dello stato di fatto, dipende sicuramente dal fatto che i filosofi politici ed etici non si sono occupati di questioni epistemologiche e in generale di filosofia della scienza o se ne sono occupati solo marginalmente. Le idee diffuse in etica sulla struttura, e in maniera particolare, sulle relazioni fondative delle teorie empiriche, per esempio delle teorie scientifiche, sono da molto tempo superate, come, per esempio, quella della contrapposizione tra teorie induttive o deduttive o quella secondo la quale i dati empirici sarebbero in grado di verificare o falsificare una teoria. Nella filosofia della scienza invece si delinea un'immagine molto più complessa delle relazioni fondative e delle strutture delle teorie scientifiche. Questa immagine si caratterizza attraverso tre predicati che le ineriscono e che la rendono perciò, *coerentistica, olistica e gradualista*.

È *coerentistica*, perché riconosce che i dati empirici non sono solo dati, ma dipendono piuttosto da presupposti e concettualità teoretiche. Esiste una *stratificazione* (Schichtung) di teorie, che iniziano con cosiddette regolarità fenomenologiche e si spingono fino ad arrivare a connessioni altamente astratte, che in quanto ne costituiscono il *nucleo teorico* risultano ampiamente immuni da confutazioni empiriche. Nelle relazioni fondative giocano un ruolo importante sia condizioni di simmetria sia regolarità fenomenologiche. Singoli dati empirici al contrario non hanno la rilevanza che la più vecchia filosofia della scienza empirica ammetteva. La possibilità di una assiomatizzazione delle teorie scientifiche è, per la questione fondativa, irrilevante. Anche per le poche teorie scientifiche completamente assiomatizzabili vale che le relazioni non procedono deduttivamente dagli assiomi ai teoremi. Una teoria empirica deve *dare buona prova di sé*, la sua assiomatizzazione consente di esaminare a fondo la sua struttura logica in maniera più chiara e, per esempio, di dare una enumerazione completa dei concetti fondamentali necessari. Le teorie scientifiche devono dare buona prova di sé rispetto a quelle regolarità fenomenologiche che valgono come sicure. Se una teoria scientifica entra in conflitto con una di queste regolarità, questa circostanza produce allora

ricadute negative per la teoria, a meno che non si riesca a modificarla attraverso una rielaborazione della concettualità adoperata nel rilevamento dei dati e una nuova organizzazione dei dati stessi. Teorie che hanno dato buona prova di sé si spingono sempre oltre ciò per il quale esse valgono come provate, esse si dimostrano, cioè, in grado di fondare ipotesi in ambiti che fino ad allora erano considerati come non chiari. E infine: *le teorie scientifiche non entrano in conflitto con il nostro sapere che serve ad orientarci nel mondo della vita*, cioè con quelle convinzioni, sia di natura descrittiva che di natura normativa, che connotano il nostro agire e il nostro giudizio nella quotidianità. Questo stato di cose può anche essere chiarito *ex negativo*: anche quella persona che non ha nessun tipo di conoscenze scientifiche, può orientarsi nella quotidianità. La fisica consente di sistematizzare in una connessione coerente alcune delle nostre convinzioni del mondo della vita (*lebensweltlich*), ma essa non confuta nessuna di queste convinzioni, nemmeno quella per la quale il sole sorge al mattino e tramonta la sera.

Quanto più astratta la teoria fisica diventa, tanto meno intuitiva risulta e tanto più diventa difficile afferrarla con le nostre familiari convinzioni descrittive del mondo della vita (*Lebenswelt*). Qui non si confrontano due mondi diversi, ma c'è piuttosto una

connessione continua o graduale, che forse si può così descrivere: ciò che è familiare e appartiene al mondo della vita viene posto in una nuova connessione interpretativa, in cui il familiare rappresenta solo un caso particolare. Ciò che è familiare e appartiene al mondo della vita rimane tuttavia qualcosa di irrinunciabile per la fondazione scientifica, perché anche la comprensione interna alla scienza è dipendente dalla sua sussistenza. Io personalmente faccio un passo in più e ritengo che alla fine solo il riferimento al mondo della vita nei giochi fondativi scientifici (Begründungsspielen) sia quello che garantisce il contenuto di realtà a tali teorie.

Nella filosofia del linguaggio recentemente sono stati forniti buoni argomenti a favore di una concezione secondo la quale non si dà comprensione senza consenso. Per poter adoperare una lingua, ogni persona che lo fa deve poter far affidamento sul fatto che gli altri nel loro uso linguistico siano affidabili. Di questo fa parte tra le altre cose il fatto che ciò che le persone dicono di regola coincide con ciò che esse credono, ma anche con ciò che effettivamente è – questa è la regola della sincerità e della fiducia.

Forse sono necessari ulteriori e complessi sistemi di regole. Quali queste siano e fin dove reggano è argomento di discussione tra l'etica del discorso e la

semantica intenzionale. Indipendentemente da questi diversi approcci interpretativi, c'è consenso rispetto a cosa costituisca effettivamente l'uso corretto di un'espressione linguistica, sul fatto che *comprensione senza consenso non è possibile* – per esempio consenso su ciò che costituisce effettivamente l'uso corretto di un'espressione linguistica. In questo sistema di regole già prima della forma grammaticale è inserito il realismo. Vogliamo conoscere, vogliamo informazioni, vogliamo sapere: come stanno le cose? Anche nella prassi comunicativa politica è necessario un certo accordo dei partecipanti su come i concetti vengono correttamente usati, in che relazione stanno lingua e opinione e quali rapporti vengono perciò considerati validi. Questo consenso comprende anche le decisioni normative della politica. John Rawls parla nella sua *Theory of Justice*, giustamente mi pare, di un *overlapping consensus*, che avvolge in una certa misura le condizioni altrimenti differenti della cultura, per esempio, e delle forme di vita. Egli si cimenta, nella sua opera, con la ricostruzione di quanto decide la democrazia, cioè con l'uso pubblico della ragione. Come dobbiamo interpretare il fatto che noi cittadine e cittadini ci consideriamo reciprocamente liberi? Che cosa precisamente si nasconde dietro questo orientamento fondamentale delle democrazie occidentali? *L'overlapping*

consensus deve tuttavia essere così compreso in modo che possa venir conciliato con differenze nella cultura, nella forma di vita e nella gerarchia dei valori.

Si pone ora la domanda se questa immagine di cittadine e cittadini eguali e liberi che tentano di fondare un sistema cooperativo di istituzioni che possa apparire accettabile e giusto da ogni prospettiva individuale non sia invece dipendente da una specifica situazione storica e culturale. Anche John Rawls ha intrapreso nel corso della sua lunga riflessione sulle questioni della giustizia politica una graduale contestualizzazione della sua concezione. Alla fine i suoi testi assumono progressivamente la forma di una descrizione della cultura pubblica di una democrazia occidentale, le cui pretese normative vengono sempre di più indebolite.

Una teoria normativa non può essere convincentemente indipendente da ogni determinazione empirica, ma si distingue dalle descrizioni di ciò che in una specifica cultura politica è ritenuto accettabile. Se siamo sostenitori di una teoria normativa, allora sono posti confini rigorosi a una contestualizzazione e a un riferimento culturale. Le condizioni, di volta in volta culturali, storiche e sociali, possono giocare un ruolo in una concreta teoria normativa della democrazia, ma la descrizione di tali condizioni non può sostituirla. Si potrebbe grossolanamente al contrario

riassumere: una democrazia si distingue da altre forme statali, perché essa differentemente da altre forme di stato non potrebbe sopravvivere senza gettare un ponte tra il *mondo della vita e tutte le sue differenze, tra le convinzioni normative e descrittive in esso consolidatesi e il sistema politico e la prassi politica*. Con ciò la democrazia pone determinati vincoli che la distinguono da altre forme di governo.

C'è una molteplicità di giochi fondativi (“Begründungsspiele” come “Sprachspiele” di Wittgenstein) riconosciuti – presente nella stessa misura nel mondo della vita, nelle scienze e nelle contrapposizioni politiche. Una molteplicità di giochi fondativi collegati e tra essi dipendenti. Una buona fondazione non dipende da ipotesi ontologiche o metafisiche, è indipendente dalla metafisica e dall'ontologia. Se prendiamo sul serio questa prospettiva wittgensteiniana e accogliamo in una certa misura i giochi fondativi accettati e condivisi, allora ci accontentiamo di stabilire che convinzioni fondate o fondabili ci appaiono più certe di quelle non fondate – se già non appartengono a quelle che costituiscono la base dei giochi fondativi, ampiamente fissata e di cui non è possibile nessuna ulteriore fondazione alle condizioni date. Noi siamo d'accordo su molte questioni normative (do per scontato che sappiamo precisamente che cosa sia una questione normativa),

perché la loro soluzione ci appare indubitabile. I giochi fondativi nel senso wittgensteiniano non sfociano in teorie etiche. Una teoria etica, che entra in conflitto con tali convinzioni normative, non vale, ora anche alcune convinzioni non sono indipendenti dalle altre e sono collegate grazie ai giochi fondativi. Una buona parte dell'etica moderna ha tentato di fare di tali condizioni di invarianza, di solito sotto l'etichetta di "universalizzazione", l'autentico fondamento di ogni giudicare morale – con successo modesto. Prendere seriamente la prospettiva wittgensteiniana significa in ogni caso non fare a meno di questi giochi fondativi che hanno luogo nel mondo della vita, significa non cimentarsi con il tentativo di sostituirli con teorie etiche. Come attori, come agenti sociali, come membri di una comunità linguistica rimaniamo affidati al perdurare di questi giochi linguistici; l'opzione di sfuggire e di ricostruire di nuovo a partire da un altro punto di vista il tutto, non è un'opzione praticabile. Il *gradualismo* che io sostengo afferma che in molti casi è sufficiente che tu ed io ci accordiamo per chiarire razionalmente un dissenso che abbiamo rispetto ad un'altra questione. Mettiamo alla prova se una o l'altra delle concezioni che sono in antagonismo sono conciliabili sulla base di ciò su cui siamo d'accordo. Per un chiarimento di questo tipo non è necessario che i due

contendenti concordino, per quanto riguarda la validità di intere teorie normative o descrittive. I giochi fondativi sono sempre *locali*, anche se non significa siano *isolati*. Sono locali poiché sono inseriti nel contesto delle particolarità date del sapere e della cultura e non sono isolati, in quanto la singola persona partecipa ad una molteplicità collegata di giochi fondativi che devono essere sufficientemente coerenti per poter salvaguardare la sua identità personale.

Democrazia

Dopo questo *excursus* filosofico siamo giunti nuovamente alla nostra questione di partenza: il *rapporto tra democrazia e verità o – in altre parole – il rapporto tra ragione filosofica e ragione politica*. Io credo che gli elementi essenziali siano stati considerati, così che adesso è possibile farsi un'immagine più precisa di questo rapporto.

Che in democrazia si scambino argomenti, che si diano critiche e contro-critiche è un fenomeno sempre presente che si può empiricamente osservare in ogni assemblea di cittadini, in ogni discussione in parlamento o in televisione. Nella teoria politica e nella pubblicistica c'è una tradizione significativa, di provenienza diversa, che denuncia tale fenomeno

empirico come apparenza fallace. Non voglio, proprio in considerazione della mia esperienza pratica in politica, negare ciò che Jürgen Habermas chiama “comunicazione strategica” e che in politica ha un ruolo importante. I rappresentanti delle frazioni sono vincolati dalle decisioni del loro partito o della loro frazione, essi adducono argomenti che spesso solo in parte derivano dalle proprie posizioni e di cui spesso essi stessi sono poco convinti. Una caratteristica della comunicazione politica particolarmente riprovevole per molti osservatori è quella capacità espressa con talento quasi teatrale di mostrarsi scandalizzati e costernati: l’oppositore politico di turno non soltanto si sbaglia, cosa che di solito fa sospettare assieme ad una insipienza abissale anche ottusità, ma è mosso anche da motivazioni di bassa lega: egli non soltanto inganna gli elettori, ma è anche malizioso e guidato da motivi di vantaggio personale. Il suo agire sarebbe esclusivamente orientato al bene comune senza la minima deviazione verso gli interessi personali, che verrebbero ovviamente messi da parte, autenticità e idealismo sarebbero i principi guida. Questa caricatura di quanto già Platone ha criticato nella sofistica e retorica 2500 anni fa è a volte divertente, spesso sufficientemente irritante e a dosi giornaliere conduce all’astinenza dalla politica o addirittura al disgusto verso l’attività

politica. Tuttavia, secondo la mia tesi, la comunicazione strategica che a lungo andare mina i fondamenti della comprensione può esistere solo come forma parassitaria di una comunicazione altrimenti autentica, veritiera e affidabile, si scontra con le solide realtà del mondo della vita. L'avversario politico si trova ad affrontare quelli che sono i suoi stessi dubbi e resistenze già nella discussione della commissione deliberativa, non appena i giornalisti hanno lasciato la stanza. Nella pausa caffè, viene a conoscenza di quali conflitti interni si sono sviluppati e hanno imposto questa o quella linea, e che solo una minaccia ha portato alla fine la maggioranza ad assumere questa decisione di gruppo. Argomenti contro le migliori ragioni non possono resistere a lungo nemmeno nel regno della politica. Questo vale per ogni forma di politica, ma in maniera più significativa per la variante democratica. *In democrazia il ricorso alle buone ragioni e la discussione degli argomenti hanno un ruolo maggiore che in altre forme di governo.* La sfera politica sta in uno stretto rapporto di influenza reciproca con quella dei media e entrambe a loro volta con la prassi comunicativa del mondo della vita dei cittadini. Delle istituzioni, che stanno alla base dell'uso pubblico della ragione, quello che John Rawls chiama *public culture*, degli elementi essenziali di un ordinamento politico giusto fanno parte anche

la giustizia e l'istruzione. Le opinioni vengono formate, trasferite e nuovamente scartate, gli atteggiamenti normativi tradotti in prassi politica concreta e in questo modo sottoposti ad un tipo di prova, gli argomenti vengono discussi e rigettati come insostenibili, occasionalmente vengono sottoposti a esame scientifico.

La formulazione migliore per tale fenomeno è: la prassi concreta di una democrazia è deliberativa. Questo carattere deliberativo può essere oggi meno pronunciato che negli anni migliori della Repubblica del dopoguerra a causa del particolare sviluppo dei media negli ultimi anni, per il crescente predominio dei mezzi di comunicazione visiva sulla carta stampata, e in particolare per l'accelerazione delle prese di posizione politica che avvengono nella messa in scena della politica. Tuttavia questi segni non sono sufficienti per sostenere che i soggetti politici che vivono l'impegno professionale della politica, dalla circoscrizione all'iniziativa di quartiere, dai principali commentatori politici al giornalista locale, dalla commissione politica di inchiesta al tavolo delle decisioni politiche, vivono in un grande teatro delle illusioni.

Anche questo aspetto appartiene alla prospettiva wittgensteiniana, e cioè al prendere sul serio la prassi concreta (quella politica) della comunicazione e a non considerarla come mera ombra di una realtà na-

scosta che si tenta invece di smascherare. Essa è già abbastanza complessa: il bisogno di spiegazione è grande anche se si prende la realtà per quello che è. Il teorico, che afferma «questo non sembra l'addurre di buone ragioni, in realtà si tratta di tutt'altro», tenta di guardare il sistema politico dall'esterno, assumendo un *punto di vista esterno*. Questo punto di vista esterno non c'è, il teorico lo cercherà invano. Quando crederà di averlo trovato, potrà cominciare l'opera di smascheramento, di decostruzione della prassi fondativa data. Ma poiché questo programma si colloca all'esterno non può servirsi a sua volta di tale prassi fondativa e perciò diviene, proprio per la sua mancanza di radicamento nel mondo della vita, ideologico.

Gli argomenti discussi pro o contro una misura politica, come per esempio un progetto di legge, dovremmo intenderli per quello che sono, cioè come argomenti, per quanto essi possano essere cattivi o mal argomentati. Alcuni errori vengono alimentati da situazioni di interesse, altri invece vengono messi in luce proprio attraverso situazioni di interesse. Rimangono comunque argomenti. Dietro la grammatica superficiale dell'argomento non si nasconde qualcosa d'altro, l'argomento non è in analogia con l'emotivismo etico della mera espressione di una preferenza, di un desiderio, di un interesse, di un vincolo

politico. Ma rimane un'argomentazione, indipendentemente da come viene motivata. E come tale è passibile di essere criticata. In questo senso la democrazia è sempre deliberativa. Senza l'argomentazione, senza la discussione pubblica sull'adeguatezza delle decisioni politiche non c'è democrazia.

E questa caratteristica dovrebbe essere presa sul serio. O viviamo in una democrazia deliberativa oppure non viviamo in una democrazia. Non dovremmo, né per un atteggiamento cinico né con intenzione apologetica, ritirarci sostenendo che questo o quello ha l'aspetto di un ragionamento politico, ma in realtà non lo è, perché è piuttosto niente altro che espressione di questo o quell'interesse, di quel desiderio o di quel vincolo. È un'argomentazione e come tale può essere errata. La preferenza, il desiderio o il vincolo non sono candidati adeguati per verità e falsità. Tuttavia candidate per la verità o la falsità sono le argomentazioni. E ciò che noi riteniamo vero e giusto non è assolutamente arbitrario, e non è nemmeno lasciato al mero gioco degli interessi, dei desideri e dei vincoli, ma è piuttosto sottoposto al gioco fondativo stabilito. Quelli che sono costitutivi della comunicazione politica non si possono isolare come Luhmann e gli appartenenti alla sua scuola credono, ma sono parte di una *rete più o meno coerente di giochi fondati-*

vi che si spinge in profondo nel nostro mondo della vita, che lì è ancorata.

L'affermazione che viviamo in una democrazia deliberativa ha un modo di lettura concettuale, empirico e normativo: concettuale, perché il concetto di democrazia senza deliberazione è incompleto; empirico, perché la deliberazione viene intesa in senso non ideologico, come è stato prima delineato, e appartiene ai caratteri più ovvi della democrazia. E infine normativo, perché la prassi comunicativa di una democrazia presuppone l'osservanza di tali regole, che sono costitutive per la comunicazione in generale e per la comunicazione politica in particolare. L'etica del discorso ha fatto di una parte di queste regole il centro di una teoria normativa della politica. Queste regole non sono complete, come io ho già tentato di dimostrare in un altro luogo, addirittura la dimensione normativa della politica non si lascia ridurre a regole costitutive completamente sviluppate della comunicazione. C'è qui una differenza, ma piuttosto nel senso di un rapporto di inclusione: il risultato dell'etica del discorso è solo una parte di una teoria normativa della democrazia. Il principale orientamento normativo del rispetto reciproco e del rispetto per se stessi, che in una lettura ispirata dalla tradizione secolarizzata e dalla tradizione dell'illuminismo, corrisponde all'art. 1

della costituzione tedesca. Tale articolo nomina l'inviolabilità della dignità umana, che non si traduce nel reciproco riconoscimento dell'effettivo o potenziale partner, ma questo riconoscimento è parte essenziale di una politica della dignità.

L'uso pubblico della ragione o la *public culture* di una democrazia non stanno oggi casualmente al centro delle due più significative filosofie politiche contemporanee, cioè quelle di Jürgen Habermas e John Rawls – con tutte le differenze che esse pure mostrano. È infatti l'uso pubblico della ragione che nella democrazia legittima l'agire politico, non la continua approvazione di ogni decisione politica in parlamento e nel governo. Il ragionamento sviluppato politicamente e alla fine il raggiunto consenso alle urne sono decisivi. L'atto delle elezioni non costituisce nessun attore collettivo, non pone la volontà della maggioranza contro quella della minoranza, ma dà mandato per assumere le decisioni politiche per le quali sembrano esserci i migliori argomenti, che a loro volta vengono discussi pubblicamente e sottoposti alla critica.

La più grande minaccia per la democrazia deliberativa parte sicuramente dall'evoluzione dei mezzi di comunicazione, i quali concedono sempre meno spazio allo sviluppo di un'argomentazione ponderata e differenziata. L'esito di un tale processo si può

osservare paradigmaticamente in Italia. In nessun altro Paese il processo deliberativo è così danneggiato come qui. La concentrazione di potere economico, mediatico e politico associata al perseguimento senza scrupoli del proprio interesse è perciò una delle cause di tale danneggiamento, un'altra è il rapido processo di appiattimento dei programmi televisivi.

Alcuni obietteranno che tale enfattizzazione del carattere deliberativo della democrazia, tanto più se sostenuta da pretese di verità, costituisce un pericolo per la pace civile in una società moderna multiculturale e pluralistica. Solo il depotenziamento dell'argomentazione, questa la posizione dei sostenitori del pensiero post-moderno, sarebbe in grado di dispiegare un effetto pacificatore. Nella moderna società di mercato e dei media gli uomini – secondo tali posizioni – si definirebbero a partire primariamente dal loro essere consumatori e la politica dovrebbe seguire questo schema, se non vuole essere del tutto marginalizzata. Il mio risultato sarebbe in tale prospettiva falso sotto due aspetti: la deliberazione non sarebbe né un elemento essenziale della democrazia, né la risoluzione dell'uso pubblico, politico della ragione in un mercato mediale delle offerte e dei messaggi costituirebbe una perdita. Le istituzioni democratiche potrebbero piuttosto giocare un ruolo soddisfacente

proprio perché l'argomentazione politica come tale non viene presa sul serio, ma considerata solo come espressione di interesse e pertanto depotenziata.

Prescindendo dal fatto che tale forma di depotenziamento non è qualcosa di disponibile, non si capisce nemmeno il legame tra conflitto e pretese di verità. Questo legame sembra avere senso solo se alle pretese di verità è vincolato anche un orientamento certistico (*zertistische*). Pretese di verità non solo sono conciliabili con il fallibilismo (*Fallibilismus*), ma sono fondabili solo nell'ambito di una epistemologia fallibilista. La fondabilità presuppone sempre una gradualità di certezze, ed è nostra speranza che un gioco fondativo *ampio* possa condurre a convinzioni *convincenti* piuttosto che uno personale, locale o culturalmente vincolato. Un'epistemologia fallibilista è *inclusiva*. Essa porta all'inclusione di tutti coloro che possono contribuire al chiarimento del problema in questione. L'atteggiamento illuminista della prova critica è di necessità *universalistico*. La ricerca del contro-argomento di principio non conosce nessun limite regionale, etnico o culturale. Il fatto che la pragmatica del discorso politico debba riconoscere dei limiti non sta in contraddizione con questo. Un'epistemologia fallibilista è in consonanza con la *tolleranza che deriva dal rispetto*. Riconosco un ragio-

namento anche se non rientra tra i giudizi che a me paiono ragionevoli.

Paradossalmente è il *sano realismo delle nostre convinzioni legate al mondo della vita*, le quali agiscono nella politica (e anche nella scienza), che rende plausibile una epistemologia fallibilista e che rende irrinunciabile un corrispondente orientamento ispirato ai valori della tolleranza e dell'inclusione. Lo scetticismo nutrito verso le proprie convinzioni appartiene così come il rispetto verso gli argomenti contrari al nocciolo dell'*ethos* della scienza moderna. In una società moderna, orientata ai valori dell'illuminismo, questo *ethos* è radicato nella prassi comunicativa del mondo della vita e segna la comunicazione politica. Il fallibilismo sostiene la tolleranza, mentre il certismo è la base dell'intolleranza. La trasformazione delle argomentazioni in indicatori di interessi non porta alla pace, ma trasforma la deliberazione in una lotta di potere economico.

SOMMARIO

5	Premessa
9	Conflitto
17	Verità
27	Democrazia

