

JÜRGEN HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. CEPPA, Guerini e Associati, Milano 1996 (ed. or. 1992). Un volume di pp. 579.

Converrà in primo luogo ricordare che cosa ha rappresentato il progetto della *Diskursethik*, l'etica del «discorso» o del «dialogo», e quale è stata l'evoluzione delle posizioni di Habermas in proposito; si esamineranno poi più da vicino i temi centrali del libro; infine ci si chiederà quanto resti in quest'opera dell'originario progetto dell'etica del discorso.

La *Diskursethik* è un indirizzo avviato da Karl-Otto Apel con il saggio del 1972, *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica* (in ID., *Comunità e comunicazione*, a cura di G. VATTIMO, Rosenberg, Torino 1977, pp. 205-268), ripreso poi da Habermas, e infine sviluppato criticamente (o superato) da Albrecht Wellmer e Seyla Ben Habib. L'avversario teorico di Apel e Habermas è agli inizi il «decisionismo», la bestia nera dei filosofi progressisti e razionalisti nella Germania degli anni Sessanta e Settanta. Sotto tale etichetta vengono riuniti da un lato Carl Schmitt, Heidegger e tutto l'«esistenzialismo», dall'altro lato il razionalismo critico, cioè Popper e Albert, lo «scientismo» ritenuto dominante nella metaetica analitica e la teoria sistemica di Luhmann. I due fronti apparentemente avversari di scienziati ed esistenzialisti sarebbero anzi stati unificati dalla comune assunzione dell'insanabile divisione tra fatti e valori.

Il punto decisivo su cui Apel ritenne possibile 'sfondare' l'accerchiamento decisionistico imperante fu la nozione di «contraddizione performativa». Sarebbe possibile, secondo Apel, mediante argomentazioni trascendentali, dimostrare la non refutabilità di determinate condizioni nell'agire comunicativo: si può dimostrare a un opponente che egli commette una «contraddizione performativa», cioè non una contraddizione sintattica fra due asserti, ma una contraddizione fra un asserto e l'atto linguistico in cui consiste il proferimento dell'asserto stesso (es. «piove, ma non credo che piova»). Sarebbe così possibile fondare una norma fondamentale a partire dal 'fatto' della comunicazione in cui è già da sempre inserito anche chi sostiene posizioni decisionistiche, identificando «quei presupposti pragmatici senza i quali il gioco argomentativo non funziona». Questa norma è il principio U (cioè principio di universalizzabilità) che afferma che «nell' Apriori dell'argomentazione è insita la pretesa di giustificare non solo tutte le «affermazioni» della scienza ma anche tutte le pretese umane [...]. Chi argomenta riconosce implicitamente tutte le possibili pretese di tutti i membri della comunità della comunicazione che si possono giustificare tramite argomenti

razionali [...]; i membri della comunità della comunicazione sono obbligati a tener conto di tutte le pretese virtuali di tutti i membri virtuali» (L'apriori, pp. 259-260). Questa è la norma fondamentale dell'etica del discorso; la norma va poi integrata con altri principi che prescrivono di operare per la conservazione della comunità umana, per la realizzazione quanto più possibile della comunità ideale del dialogo.

Apel aggiunge che la «dimostrazione trascendental-pragmatica serve dunque a portare alla coscienza quell'insieme di condizioni in base alle quali noi già da sempre ci ritroviamo nella nostra prassi argomentativa». Questo punto di partenza non può venire fondato deduttivamente ma soltanto difeso attraverso una confutazione della posizione dell'avversario per via di elenchos.

Habermas riprese negli anni Settanta l'idea di Apel pensando di trovarvi la soluzione al problema lasciato irrisolto (o sdegnosamente negato, in nome di un improbabile nietzschianesimo di sinistra) dai suoi maestri Adorno e Horkheimer: il problema del fondamento normativo della teoria critica della società. Habermas subì profondamente l'influsso di Adorno a proposito del tema della «dialettica della razionalizzazione», o delle patologie della civiltà occidentale moderna. Habermas riprende questa tematica da Adorno ma ne rifiuta la filosofia della storia come esibizione di un realizzarsi progressivo della razionalità nelle forme della vita sociale, e ne rifiuta anche l'identificazione della razionalità con la razionalità strumentale (quella identificazione che condannava Adorno a una critica solo 'negativa' che alla razionalità sapeva opporre solo l'esperienza estetica o il silenzio mistico) proponendo la distinzione fra razionalità «strategica» e razionalità «comunicativa»; infine rifiuta il modello coscienzialistico carte siano della ragione, di cui è ancora prigioniero Adorno e che si impernia sul rapporto soggetto-oggetto, per contrapporvi un modello dialogico della ragione, in cui il prius è rappresentato non dalla coscienza ma dalla comunicazione. Infatti, Habermas, già ai tempi di Storia e critica dell'opinione pubblica (1962), si convince che Adorno non aveva reso giustizia a un versante più positivo dell'eredità dell'illuminismo cui risale la creazione degli spazi pubblici democratici in cui si manifesta un diverso tipo di razionalità, la razionalità comunicativa. La modernità è stata anche la storia di un processo di razionalizzazione comunicativa, che è qualcosa di diverso da ciò che Weber e Adorno chiamavano razionalizzazione: significa invece per Habermas cancellazione di quei rapporti di violenza che, penetrati impercettibilmente nelle strutture comunicative, impediscono che i conflitti vengano sostenuti consapevolmente e regolamentati in modo con sensuale. Nel corso di questo processo di razionalizzazione comunicativa si sono via via istituiti sistemi di regole sempre più

universali superando quello stadio evolutivo precedente che è rappresentato dal prevalere della morale interna al gruppo che permette un trattamento diverso di chi è estraneo al gruppo stesso. Il problema della civiltà moderna è costituito da un relativo ritardo dello sviluppo della razionalità comunicativa rispetto a quella strategica. La distinzione habermasiana fra agire strategico e agire comunicativo è quella su cui è incentrata la sua opera maggiore, Teoria dell'agire comunicativo (Il Mulino, Bologna 1986, ed. or. 1981). Nell'agire strategico un soggetto influisce su un altro empiricamente con la minaccia di sanzioni o la prospettiva di gratificazioni. Nell'agire comunicativo invece si interagisce con l'altro e il criterio dell'agire è la realizzazione di un'intesa.

Nel corso degli anni Settanta Habermas rinvia a un'etica del discorso in diversi suoi scritti a carattere più sociologico e politico come Per la ricostruzione del materialismo storico (Etas Libri, Milano 1979, ed. or. 1976); La crisi della razionalità nel capitalismo maturo (Laterza, Roma-Bari 1975, ed. or. 1973); e infine Teoria dell'agire comunicativo.

È solo negli anni Ottanta, con Etica del discorso (Laterza, Bari 1987, ed. or. 1983) che Habermas precisa un suo tentativo di formulare l'etica del discorso in una chiave diversa da quella di Apel: facendone non un'etica filosofica fondata con un procedimento trascendentale, ma un'ipotesi scientifica della massima generalità proposta in chiave fallibilistica (cioè fino a che non sia stata confutata) e inoltre accentuando il ruolo di una teoria evoluzionistica della società e di una teoria dell'evoluzione degli stadi morali dell'individuo entro la quale il modello etico proposto sarebbe solo la modellizzazione delle competenze comunicative di un soggetto pervenuto allo stadio più elevato dell'evoluzione filogenetica e ontogenetica (lo stadio «post-convenzionale», cioè lo stadio al quale l'individuo acquisisce una compiuta capacità di riflessione consapevole sui propri giudizi morali e di scambio di ruoli con gli interlocutori). In questa fase Habermas tenta una giustificazione dei principi fondamentali dell'etica del discorso che si differenzia dalla *Letzbegrundung* di Apel, nonché di Schwemmer e degli altri costruttivisti: rifiuta l'idea che sia veramente «sensato» il problema della giustificazione del principio morale. Habermas obietta che in ogni momento ci si trova in contesti di agire comunicativo; in tal modo si sono già da sempre inconsciamente accettate le pretese di validità contenute in atti linguistici e accreditabili solo discorsivamente. Il problema soggiacente è quello dell'insostenibilità del solipsismo: è impossibile non solo il pensare ma anche l'agire monologico: il soggetto parlante e agente non può, senza perdere la propria identità, collocarsi in permanenza nella posizione dell'agire strumentale e strategico che rappresenta un caso limite dell'agire comunicativo.

Ne deriva che la fondazione del principio morale non è richiesta in quanto il principio è già da sempre accettato come dato.

Anche per Habermas l'etica del discorso giustifica il suo principio primo, il principio di universalizzazione o principio D, sulla base di un'imputazione di contraddizione performativa rivolta agli oppositori, anche se senza la pretesa di fondazione ultima avanzata da Apel. «La dimostrazione trascendental-pragmatica serve dunque a portare alla coscienza quell'insieme di condizioni in base alle quali noi già da sempre ci ritroviamo nella nostra prassi argomentativa». Dipende dalla «inevitabilità di quei presupposti universali cui la nostra prassi comunicativa quotidiana sottostà già da sempre» (Etica, pp. 138-139).

La formulazione che Habermas dà al principio D è la seguente: dato che la validità di una norma consiste nel suo esprimere interessi universali o universalizzabili, il consenso legittimo sulla validità della stessa si ha se e solo se questa si adegua alla condizione che «le conseguenze e gli effetti secondari (presumibilmente) derivanti di volta in volta dal suo essere universalmente rispettata [...] possano venire accettati liberamente da tutti gli interessati» (Etica, p. 103). Il principio U giustificerebbe poi un principio che ora viene da esso distinto, il principio D, o principio del Discorso. Questo sarebbe ora il principio fondamentale dell'etica del discorso. Il principio D afferma che «possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico» (Etica, p. 103). Un punto importante di dissenso fra Apel e Habermas riguarda la fondazione dell'etica del discorso, fondazione che per Habermas è una pretesa eccessiva.

Apel continua a ritenere «giustificata e necessaria l'insistenza sulla pretesa pragmatico-trascendentale di fondazione ultima se l'etica del discorso deve essere "cognitivistica" per quanto riguarda la possibile presa di cognizione di un principio, e "universalistica" per quanto riguarda la sua sfera di validità [...]. Il principio etico normativo che abbiamo già riconosciuto nel serio argomentare non può avere a sua volta lo status di una "ipotesi del discorso" in via provvisoria priva di alternative, ma per principio fallibile» (K.-O. APEL, Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio [1987], in T. BARTOLOMEI VASCONCELOS M. CALLONI (a cura di), Etiche in dialogo, Marietti, Genova 1990, pp. 25-58, qui pp. 31-32). Così mentre Apel parla di Letzbegründung della norma fondamentale, Habermas, in questa fase, presenta l'etica del discorso come un'ipotesi generale riguardo alla direzione di sviluppo evolutivo delle competenze morali degli esseri umani: tutte le etiche

cognitivistiche partono dalla stessa intuizione che Kant ha espresso nell'idea di imperativo categorico, «un principio il quale richiede che i modi di agire e le massime, nonché gli interessi da essi considerati (e cioè incorporati nelle norme d'azione), possono essere universalizzati» (Etica del discorso, p. 71). In sostanza, l'etica del discorso è un'ipotesi teorica di carattere generale cui si può risalire a ritroso a partire dalla teoria dell'agire comunicativo, la quale, pur essendo una teoria sociale empirica, non può fare a meno di condividere presupposti normativi. A fine anni Ottanta, Habermas compie una revisione importante, tentando di rispondere alle obiezioni di Apel in *Limiti all'etica del discorso*, ma soprattutto a critiche avanzate da Albrecht Wellmer in *Ethik und Dialog* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986). Le critiche di Wellmer sono le seguenti: l'obiettivo dell'etica del discorso di 'recuperare' l'etica kantiana e il giusnaturalismo moderno legando il diritto a una morale universalistica è giustificato; tuttavia è realizzabile solo se non ricade al di qua del grado di differenziazione che è stato raggiunto in precedenti discussioni del problema. Già Kant aveva chiara la distinzione fra morale e diritto. In particolare, il tentativo di Habermas di radicare le pretese di giustizia tanto a fondo nelle strutture della comunicazione renderebbe superflua la stessa questione del senso del dovere morale. In realtà però questa fondazione cade in un circolo vizioso. Vi sono istituzioni che ci pongono richieste di razionalità nell'argomentare, e queste richieste sono diverse dalle richieste di moralità. Inoltre, per quanto riguarda la fondazione di D «la seconda premessa introdotto nel 1983 per giustificare U (normalmente consideriamo eque o giuste quelle norme che regolano l'interazione sociale nell'eguale interesse di tutti gli interessati) è una *petitio principii*». In terzo luogo, il test di generalizzazione è inapplicabile. Vorrebbe dire che le nostre convinzioni morali e i nostri giudizi morali devono contenere «giudizi impliciti sul fatto che le conseguenze e gli effetti collaterali [...] potrebbero venire accettati senza coercizione da tutti. Ciò ci renderebbe impossibile perfino arrivare a giudizi morali pienamente giustificati». Infine, la validità di norme morali è diversa dalla validità di norme giuridiche. Il principio U riesce a legare la giustizia alla morale solo al prezzo di assimilare concettualmente i problemi morali ai problemi legali. Invece quando giustificiamo un diritto morale facciamo qualcosa di completamente diverso da quando giustificiamo una norma legale. In particolare, ciò che conta è: la non-universalizzabilità di linee di condotta che le fa escludere; la descrizione delle situazioni (sto facendo il mio dovere di cittadino collaborando con la polizia o sto consegnando una vittima nelle mani di un potere arbitrario? ecc.). Quindi il giudizio morale dipende da una «facoltà del giudizio» nel senso dell'ultimo Kant che esamina costellazioni di fattori complessi

non del tutto ripeti bili da una situazione a un'altra. Di fronte a queste critiche Habermas abbandona il programma di 'fondazione' (seppure una fondazione non trascendentale) degli anni Ottanta e, in Fatti e norme, tenta un approccio nuovo che scinde del tutto «discorso» ed «etica». La tesi sostenuta in Fatti e norme è che il diritto moderno costringe i due momenti della «fattualità e della «validità» a divaricarsi. È su questo punto che il diritto moderno si differenzia dalle istituzioni arcaiche o assolutiste che si appoggiavano a visioni del mondo. Il problema nasce con la secolarizzazione, e i tentativi del diritto statale moderno a livello istituzionale e quelli del giusnaturalismo razionalistico al livello delle giustificazioni razionali sono tentativi incompiuti di venire a capo di questo problema. La soluzione del problema non può essere cercata secondo Habermas in un ritorno all'indietro: né in una riedizione della legge di natura platonizzante né in una restaurazione della filosofia pratica neoaristotelica; la soluzione può essere ricercata solo in avanti. Questo andare avanti consiste per Habermas nel rendersi conto che la modernizzazione ha scatenato due diversi processi: da un lato un peso crescente della integrazione «sistemica» (cioè della «società» tönnesiana) a spese dell'integrazione «sociale» (cioè della «comunità» tönnesiana) dominante nelle società premoderne; dall'altro la liberazione della comunicazione con l'apertura alla potenziale critica di ogni credenza. La via in avanti prevede che si riduca progressivamente la finzione dominante secondo la quale il diritto in vigore sarebbe prodotto da una volontà democratica, laddove si tratta per lo più del prodotto di un apparato statale che in un primo momento provvede a conservare se stesso, e solo in un secondo momento ricerca il consenso (p. 52). Per questa ragione il diritto moderno «resta sempre un medium profondamente ambivalente dell'integrazione della società».

Habermas aveva introdotto già in Teoria della morale la distinzione fra discorso morale, discorso etico, e discorso pragmatico: il discorso 'etico' è anch'esso un'invenzione della modernità, accanto al discorso morale (entrambi si separano dall'indistinto ethos antico come il diritto e la politica); il discorso 'etico' verte sul senso della propria vita, riguarda quale genere di persona vogliamo essere, dipende dalla tradizione di autorispeccamento (da Rousseau a Sartre) e rispecchia l'ideale dell'autenticità (vedi Taylor, Radici dell'io) ed è affidato all'interpretazione e al giudizio; il discorso morale verte sulla giustizia ed è affidato all'argomentazione. Non si possono sottomettere in toto biografie individuali e forme di vita collettive alla ragione. Queste non devono contraddire le esigenze morali universalistiche poste dalla ragione; poi, se sono «riuscite» o «riconciliate» o invece «alienate» non è questione cui si possa rispondere moralmente: assomiglia alla questione «clinica su come sia da

valutare la costituzione fisica e psichica di una persona» (Teoria della morale, p. 45). In risposta alle critiche di Wellmer, Habermas aggiunge un'ulteriore ritirata sulla giustificazione di U: non pretende più di derivarlo, ma lo presenta come rigorizzazione delle nostre intuizioni. Segue così un'evoluzione parallela a quella di Rawls fra Teoria della giustizia e Liberalismo politico: il principio D non si fonda più con un ragionamento, ma è inaggirabile per chi è stato socializzato in una forma di vita come la nostra. Sembra ridurre il modello etico dello stadio post-convenzionale semplicemente a un «nucleo dogmatico», irrinunciabile data la storia della civiltà che sta alle nostre spalle, nucleo consistente nell'idea di autonomia per la quale gli esseri umani «agiscono da liberi soggetti solo quando obbediscono alle leggi che si danno a partire da conoscenze intersoggettivamente acquisite» (p. 527). L'innovazione principale è l'abbandono del carattere 'morale' del principio D, che diviene ora un «principio del discorso» (non più dell'etica del discorso). Con ciò Habermas compie una ritirata completa di fronte alla prima critica di Wellmer. Il principio D si colloca a un livello d'astrazione che è ancora neutrale rispetto all'alternativa diritto o morale (p. 131). Il principio dichiara: «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali» (p. 131). Va notato che si tratta di una ritirata rispetto al principio D originale: si riconosce che Wellmer aveva ragione riguardo all'inapplicabilità del principio D (vedi Teoria della morale, Laterza, Bari 1992, ed. or. 1990, pp. 142-147). «Le norme accettate come valide prima facie restano "incomplete" sotto l'aspetto dell'esigenza ulteriore d'interpretazione che nasce dalle particolari costellazioni di situazioni d'applicazione non prevedibili» (ibid., p. 145).

Il mondo sociale è storico. Ne discende che le etiche deontologiche si applicano al mondo dell'azione in modo diverso da come il sapere empirico si applica alla natura: le etiche deontologiche presuppongono soltanto che il punto di vista morale rimanga identico; variano però la nostra comprensione del punto di vista morale e le interpretazioni che noi diamo delle regole valide nella loro applicazione ai casi imprevedibili (ibid., p. 147). È da notare che si riconosce così che Wellmer ha ragione anche riguardo al fatto che si tratta di una sorta di «facoltà del giudizio». Come tutti i filosofi in tutte le controversie, Habermas gli dà ragione dicendo che ha torto (cfr. p. 143). In *Fatti e norme*, il principio D riformulato illustra soltanto il punto di vista capace di fondare imparzialmente le norme d'azione in generale (p. 133). Per ciascun tipo di discorso si tratterà poi di indicare con quali regole si può rispondere a questioni pragmatiche, etiche, morali. Si noti che Habermas usa il termine «morale» per designare ciò che si riferisce alla moralità kantiana e il termine «etico» per designare ciò che si

riferisce all'eticità hegeliana. Habermas 'ammette' che nelle sue «precedenti pubblicazioni sull'etica discorsiva» non avrebbe «differenziato abbastanza tra principio di discorso e principio morale. Il principio del discorso illustra soltanto il punto di vista capace di fondare imparzialmente le norme d'azione in generale» (p. 133). Si tratterà poi per ciascun tipo di discorso d'indicare con quali regole si può rispondere a questioni pragmatiche, etiche, morali. E solo nei «discorsi morali di fondazione il principio del discorso assume la forma di un principio di universalizzazione». I conflitti di interessi impongono che si instaurino discorsi «moralì» per risolverli. All'interno dei discorsi morali vige il requisito dell'universalità e non solo il principio D nella nuova formulazione ma anche il principio Dm: «una norma è giusta se tutti possono volere che sia seguita da ciascuno in condizioni comparabili». Tale principio include U (che ora quindi sembra cambiare collocazione). Questioni morali e questioni giuridiche si riferiscono agli stessi problemi in forme rispettivamente diverse. Il diritto ha una funzione di 'esonero' per il singolo di fronte all'enorme complessità anche solo cognitiva della decisione morale in una società complessa. Morale autonoma e diritto positivo stanno in rapporto di complementarità; entrambi si sono sviluppati per differenziazione da quell'ethos sociale complessivo (diritto tradizionale ed etica convenzionale) che regna nelle forme di vita ancora non razionalizzate. Il cap. III propone una ricostruzione del diritto a partire dal «sistema dei diritti». Ciò che rende questa ricostruzione necessaria è, secondo Habermas, il fatto che il problema specifico dell'età moderna, quello che la rende profondamente differente dalla polis ateniese, è la coesistenza di individualismo e pluralismo, conquiste irrinunciabili dell'ethos moderno, che fanno sì che «le ragioni di legittimità del diritto dovranno accordarsi [...] con i principi morali della giustizia e della solidarietà universali, non meno che con i principi etici di una condotta di vita [...] progettata e responsabile». Il cap. VIII affronta il risvolto operativo più importante che discende dalla impostazione teorica dei primi capitoli. Si tratterebbe, secondo Habermas, di valorizzare il ruolo della società civile nei confronti della sfera politica pubblica. Inutile far notare come questa scelta si differenzi profondamente da quella degli autori che (come i comunitaristi Sandel e Taylor) riscoprono la tradizione repubblicana contro quella liberale, ma anche in qualche misura dalle versioni più classicamente individualistiche del liberalismo. La sfera pubblica è un fenomeno sociale elementare; ma questo fenomeno esula dai concetti tradizionalmente attinenti all'ordinamento della società: non è né istituzione né organizzazione, ma «una rete per comunicare informazioni e prese di posizione [...] opinioni». Bisogna pensare il mondo della vita come «un serbatoio di interazioni semplici, cioè face to face. A queste ultime restano retro

attivamente legati anche i sistemi d'azione e di sapere specializzati che entro il mondo della vita si sviluppano per differenziazione. Tali sistemi si ricollegano o a generali funzioni riproduttive del mondo della vita (è il caso di religione, scuola e famiglia), oppure ai diversi aspetti di validità delle conoscenze comunicativamente veicolate dal linguaggio (è il caso di scienza, morale, arte)». La sfera pubblica però non si specializza in nessuna di queste due prospettive. Vi è una «terza prospettiva dell'agire orientato all'intesa: non le funzioni e neppure i contenuti della comunicazione quotidiana, bensì lo spazio sociale generato dall'agire comunicativo» (p. 428). Le opinioni pubbliche possono anche essere manipolate, ma mai comprate o ricattate in modo palese. Questo perché una sfera pubblica non può mai essere «costruita» in maniera artificiale e arbitraria. Prima d'essere intercettata da attori agenti strategicamente, la sfera pubblica insieme con il suo pubblico deve nascere come una struttura indipendente, capace di riprodursi da sola. Questo sistema di leggi che presiedono alla nascita della sfera pubblica alle sue origini, non solo rimane latente nella sfera pubblica costituita, ma «torna anzi in vigore nei momenti della sua mobilitazione» (p. 432). Va ricordato che la società civile di oggi è diversa dalla *bürgerliche Gesellschaft* del Settecento: oggi vi sono associazioni, organizzazioni e movimenti che «intercettano e intensificano la risonanza suscitata nelle sfere private di vita dalle situazioni sociali problematiche, per poi trasmettere questa risonanza amplificata alla sfera pubblica politica» (p. 435). In determinate circostanze la società civile diventa capace non solo di influenzare ma anche di costringere il sistema politico a convertirsi alla circolazione ufficiale del potere (p. 442). Infatti le sfere pubbliche liberali implicano diritti d'eguaglianza e d'inclusione illimitata, tali da impedire meccanismi selettivi di tipo foucaultiano e da fondare piuttosto un potenziale di autotrasformazione. Si spiega quindi il ruolo del tutto speciale che Habermas assegna ora alla Costituzione di uno Stato democratico, da vedere sia come atto storico, sia come progetto di società giusta: articola l'orizzonte di attesa di un futuro che è ogni volta presente procedimento democratico della produzione giuridica legittima come incessante processo costituente di lungo periodo. Perciò, il progetto di realizzazione dei diritti di cui si parlava non può essere «formale» riguardo alle condizioni di funzionamento della nostra società. E formale perché non ha una visione della «vita buona». Ma anche mancando questa visione, in questo progetto resta quello che Habermas chiama un «nucleo dogmatico»: l'idea di autonomia. Habermas sembra così ridurre il modello etico dello stadio post-convenzionale semplicemente a un «nucleo dogmatico», che è bensì irrinunciabile data la storia della civiltà che sta alle nostre spalle ma è del tutto contingente: consiste nell'idea di autonomia per la

quale gli esseri umani «agiscono da liberi soggetti solo quando obbediscono alle leggi che si danno a partire da conoscenze intersoggettivamente acquisite» (p. 527). Questa idea «esprime una tensione di validità e fattualità che è data insieme al fatto del costituirsi linguistico di certe forme di vita socio-culturali» (p. 528). Per concludere, una volta dissolte le «visioni del mondo», la «morale di coscienza post-tradizionale» non offre più basi sufficienti al diritto naturale; la procedura democratica resta l'unica fonte post-metafisica di legittimità. Nelle teorie contrattualiste si intende invece l'«autonomia» come arbitrio privato; ne deriva il noto paradosso hobbesiano, studiato a fondo dalla teoria dei giochi, dell'impossibilità del sorgere dell'ordine. Kant e Rawls hanno entrambi tentato di risolvere il paradosso postulando parti contraenti già dotate di facoltà morale; ma la rottura con la tradizione giusnaturalistica «rimane però incompleta finché l'argomentazione morale rimane il paradigma del discorso costituente» (p. 531). La tesi di Habermas a questo proposito è invece quella di un rapporto non contingente ma interno fra Stato di diritto e democrazia, per cui è «il processo democratico a reggere l'intero onere della legittimazione» (p. 532). Tale tesi è inconciliabile sia con «l'idea platonica di un diritto positivo attingente legittimità da un diritto superiore sia con la negazione empiristica di qualsiasi legittimità oltrepassante la contingenza delle decisioni del legislatore» (ibid.). Tuttavia, resta un ultimo, ma assolutamente contingente, legame fra diritto e morale. Infatti, il diritto si alimenta della «eticità democratica» dei cittadini. Si deve fare affidamento sul fatto che i cittadini si servano dei loro diritti di comunicazione e di ripartizione sociale anche orientandosi al bene comune. I cittadini non possono esser obbligati a farlo. Tuttavia, i diritti politici sono fonti di legittimazione della formazione della volontà «solo se i cittadini esercitano le loro libertà comunicative non soltanto come libertà individuali per interessi particolari», bensì come libertà comunicative in senso proprio, finalizzate a un «uso pubblico della ragione» (p. 545).

Così termina il tentativo di Habermas di stabilire nuovi rapporti fra etica, diritto, democrazia. A questo tentativo Apel ha formulato ancora una volta diverse critiche. Ricordiamone due: in primo luogo, Fatti e norme va in una direzione opposta a quella dei precedenti tentativi habermasiani di separare drasticamente la giustizia dal bene, e rappresenta anzi con l'idea di «eticità democratica» una sorta di ritirata; inoltre, invece che prudentemente «post-metafisica» la soluzione storicista dell'ultimo Habermas è una ricaduta nel pensiero «dogmatico metafisico» precedente la filosofia trascendentale. Infatti, Habermas avanza la pretesa viziosamente circolare di riconoscere come contingente non solo le varie forme di vita ma anche la propria relativizzazione di queste. Ma, prosegue Apel, «esattamente

in ciò consiste il punto di vista non più criticamente avvertito, extra-mondano, quasi-divino che, non riconoscendo il momento inaggirabile dell'argomentazione primigenia, concepisce il mondo dall'esterno come un "tutto circoscritto"» (K.-O. APEL, Discorso, verità, responsabilità, Guerini, Milano 1997, p. 327). Una terza obiezione di Apel verte su un punto interno alla teoria del diritto e della politica: che cosa impone che in caso di conflitto di interesse si instaurino discorsi morali come vuole Habermas invece che manipolare gli interlocutori con minacce, lusinghe ecc. se non lo stesso principio del discorso? Ma allora questo tornerebbe a essere moralmente caratterizzato e non più neutro? Proviamo a trarre un bilancio. Si può pensare che, come ha notato Alessandro Ferrara (Riflessioni critiche sull'etica del discorso, «Fenomenologia e società», 1994, 1, pp. 28-47), con la riduzione dell'ideale dell'autonomia a nucleo dogmatico irrinunciabile solo per motivi storico-evolutivi, Habermas giunga in sostanza a fare propria una posizione di «minimalismo etico» o di «universalismo relativista» quale quello formulato da Walzer. Curiosamente, a posizioni come quelle di Walzer non rinuncia a contrapporsi anche in questo libro. A questo proposito va notato che l'evoluzione di Habermas ricalca quella di Rawls in Liberalismo politico (Comunità, Milano 1994, ed. or. 1993), dove i principi della giustizia vengono ricondotti a un portato della storia e non più derivati da una posizione originaria come in Teoria della giustizia (Feltrinelli, Milano 1983, ed. or. 1971); e anche Rawls, curiosamente, mentre ha fatto proprie nella sostanza le critiche di oppositori come Walzer, in senso lato hegeliani, ha continuato a non riconoscere il debito che aveva ormai nei loro confronti. Appropriazioni delle obiezioni degli avversari, ritirate mascherate da vittorie, distinzioni introdotte ad hoc, e così via, sono il pane quotidiano delle controversie fra pensatori, fenomeni che sarebbe troppo facile liquidare con accuse di tendenziosità o mancanza di 'rigore'. Vale ancor oggi la lezione di Schopenhauer in L'arte di ottenere ragione in 38 stratagemmi (Adelphi, Milano 1992). Forse non c'è da affliggersi tanto quando si scopre che talvolta sonnecchia perfino il buon Omero; va riconosciuto con serenità che la prospettiva di ricerca di un autore costituisce un osservatorio privilegiato ma anche una 'gabbia' che gli impedisce uno sguardo appassionato sul dibattito di cui è parte. Non è un male tanto grave: anche i pensatori sono donne e uomini, non angeli. Anche nelle controversie, e anche nelle controversie che hanno visti impegnati gli autori dell'etica del «discorso» o del «dialogo», il farsi del pensiero è, paradossalmente, più che mai «dialogico».

SERGIO CREMASCHI