

LEONARDO CEPPA

JÜRGEN HABERMAS: DALLA 'DISKURSETHIK'  
ALLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

*Estratto da*

PARADIGMI  
RIVISTA DI CRITICA FILOSOFICA

Anno XIII, n. 37 - gennaio-aprile 1995



SCHENA EDITORE

LEONARDO CEPPA

## JÜRGEN HABERMAS: DALLA 'DISKURSETHIK' ALLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

### 1. Ragione comunicativa e modernità

Uno dei temi unificanti della riflessione habermasiana è il disagio del moderno, cioè il rapporto tra ragione e modernità caratterizzante le società post-tradizionali. Seguendo un'indicazione di Alessandro Ferrara<sup>1</sup> vorrei distinguere, nella crisi della modernità studiata da Habermas, i punti di vista della fondazione razionale, dell'integrazione sociale, dell'individuazione culturale e, infine, della propensione universalistica.

Per quanto riguarda la fondazione razionale, è noto come i criteri della razionalità scientifica, morale e politica dell'età premoderna avessero un fondamento religioso (mitologico o metafisico) che li sottraeva ad ogni dubbio e critica. Senonché la ragione dei moderni non è piú struttura oggettiva del mondo, bensí strumento soggettivo per trasformare le cose. I fondamenti della ragione entrano cosí in crisi nello stesso momento in cui si cerca d'identificarne univocamente il soggetto portatore (il *cogito* di Descartes, l'*io penso* di Kant, la *specie umana* di Marx, l'*esserci* di Heidegger, ecc.). Habermas ritiene che il deficit fondativo della modernità può essere risolto solo se, abbandonando i parametri della ragione sogget-

<sup>1</sup> A. FERRARA, *Modernità e razionalità nel pensiero dell'ultimo Habermas*, in «Fenomenologia e società» XII, 1989, pp. 9-37; il tema della modernità percorre tutte le opere di Habermas: oltre alla *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), tr. it., Bologna 1986, Il Mulino, 2 voll., e all'ultima, grande opera *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt-Main 1992, Suhrkamp, cfr. *Etica del discorso* (1983), tr. it., Bari 1985, Laterza, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), tr. it., Bari 1987, Laterza, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt-Main 1985, Suhrkamp, *Il pensiero post-metafisico* (1988), tr. it., Bari 1991, Laterza, nonché i saggi raccolti in *Die Moderne. Ein Unvollendetes Projekt*, Leipzig 1990, Reclam-Verlag. Tra i contributi di letteratura secondaria segnaliamo ancora D. RASMUSSEN, *Leggere Habermas* (1990), tr. it., Napoli 1993, Liguori, K. BAYNES, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, Habermas*, Albani (N.Y.) 1992, State University of New York Press, e M. BOVERO, *Postmetafisica e politica in Habermas*, «Teoria politica» IX, 1993, pp. 151-160.

tocentrica, si fa ricorso a un tipo di razionalità comunicativa (discorsiva e procedurale) che liberi tutto il potenziale emancipativo del 'Logos' classico-umanistico portando a termine il progetto incompiuto della modernità.

Per quanto riguarda la crisi di senso e d'integrazione sociale — un tempo garantiti dall'immagine metafisica del mondo — la filosofia moderna ha cercato di offrire tutta una serie di soluzioni: dalla ragione dialettica e autoriflessiva di Hegel alla prassi rivoluzionaria e totalizzante di Marx, dalla scienza positiva di Comte e Spencer alla trasfigurazione estetica della quotidianità propugnata da Baudelaire e Nietzsche. Per Habermas, il moderno differenziarsi della ragione metafisica in tre autonome sfere culturali (scienza, morale-diritto, arte) *non* significa ciò ch'esso significa per Nietzsche e per i post-moderni — cioè un'auto-contraddittorietà radicale della ragione, una sua auto-falsificazione senza speranza, che privi di senso la quotidianità della vita e faccia esplodere i criteri dell'integrazione sociale e culturale. Per Habermas il disincantamento del mondo è ancora una valida promessa di autonomia: dal progetto dell'illuminismo non bisogna affatto prendere congedo. Piuttosto, la crisi dell'integrazione sociale — come fenomeno congiunturale e patologico, non strutturale, della modernità — va affrontata a partire dal *riequilibrio* istituzionale e politico dei tre settori culturali.

La crisi che ha investito la promessa di autonomia e di individuazione caratterizzante la cultura e le istituzioni moderne — ciò che Marx denunciava come alienazione economica, Weber come gabbia d'acciaio, Adorno come *ratio* strumentale, Durkheim come anomia — viene affrontata da Habermas nei termini di una teoria della "colonizzazione" del mondo vitale da parte dei due media della modernità: 'denaro' e 'potere burocratico'. Questa teoria poggia in Habermas sulla distinzione tra una razionalità comunicativa, che orientandosi all'idea dell'intesa presiede alla riproduzione delle tre componenti della *Lebenswelt* (tradizione culturale, integrazione sociale, sistema della personalità), e una razionalità sistemica o automatica, che regola le strutture (specificamente moderne e post-metafisiche) del mercato e del potere burocratico. Le patologie della modernità derivano così dal fatto che le strategie sistemiche di denaro e potere invadono gli ambiti del mondo vitale, che dovrebbero invece riprodursi e modificarsi in base ai criteri della razionalità comunicativa.

Infine Habermas si oppone alla liquidazione post-moderna dell'universalismo della validità: i criteri del vero, del giusto e del bello non devono cedere il passo alla 'volontà di potenza' nietzschiana, alla 'memorazione dell'essere' heideggeriana, al 'franco etnocentrismo' di Rorty, ma devono invece essere salvaguardati nell'utopia razionale di una modernità emanci-

pata, differenziata, disincantata. La ragione post-metafisica della modernità appare così differenziata in tre complessi autonomi di ragione comunicativa e argomentativa (scienza, diritto-morale, arte), i quali s'incarnano in altrettanti complessi istituzionali sociologicamente differenziati (l'impresa scientifica, il diritto moderno, l'impresa artistica). Pertanto Habermas è d'accordo con i post-moderni circa la morte della filosofia (soggettocentrica) della coscienza, ma dissente da loro circa la morte della ragione. La fine del 'soggettocentrismo' apre per lui le porte non al ritorno di Dioniso (l'Altro dalla ragione), ma alla razionalità comunicativa, procedurale, discorsiva. Tale ragione comunicativa si differenzia da quella classica per il fatto di *non* presupporre metafisicamente l'unità del soggetto; sul piano della genealogia, al contrario, sono piuttosto la prassi comunicativa e l'interazione simbolica a generare da sé il *cluster* (grappolo) delle soggettività empiriche.

## 2. Una teoria consensuale della verità

Rinunciando all'oggettività metafisica e facendo valere un'oggettività semplicemente razionale (cioè legata all'esperienza), la filosofia della modernità si vede infine costretta a svincolare l'idea di verità dal quadro della mitologia cosmologica e a farla poggiare su una base assai più ristretta: cioè sul libero consenso dell'individualità soggettiva. Nessuna istanza di verità, giustizia o bellezza può d'ora innanzi valere a prescindere dalla sua *accettabilità*, cioè a prescindere dai criteri di una razionalità comunicativa, procedurale, discorsiva. La ragione moderna ha proprio il compito di rendere praticabile questa idea di *consenso*. In campo giuridico, morale e politico, ciò avviene attraverso i nuovi principi universalistici di eguaglianza, libertà, contratto sociale, regola di maggioranza ecc.; nello stesso tempo, in campo scientifico, vediamo affermarsi i principi di ipotesi, legge, esperimento e falsificazione.

Quando Habermas parla di teoria consensuale della verità, dobbiamo però stare attenti a non fraintendere. È evidente che qualcosa non può essere proclamato 'vero' solo per il fatto d'essere creduto tale. La teoria consensuale della verità è una *costruzione* metodologica che non riguarda il dato di fatto concreto, ma il quadro epistemologico (o gioco linguistico) in cui questo dato può essere convalidato o falsificato. Il consenso, in altri termini, pertiene non a ciò che di volta in volta si presenta sul piano empirico, ma alle condizioni formali del suo apparire, cioè al quadro teorico che la comunità dei ricercatori 'consensualmente' decide di adottare per

vero. Si tratta per Habermas di una costruzione a due livelli, dove l'oggetto di consenso (ciò che alla fine deve valere come oggettivo, o assoluto) non è mai il dato contenutistico particolare, bensì la struttura formale dei suoi criteri di verifica o falsificazione. Walter Reese-Schäfer fa a questo proposito l'esempio della scommessa, che è un tipico gioco linguistico su cui due partner possono decidere di accordarsi: essa si configura come quel 'quadro di premesse' a partire dal quale diventa possibile stabilire se un certo 'dato di fatto' è vero oppure falso<sup>2</sup>.

Senonché — si potrebbe obiettare — non abbiamo forse visto verificarsi tante volte, in passato, un consenso universale su 'giochi linguistici' successivamente rivelatisi erronei agli occhi della posterità? Occorre allora specificare sotto un secondo aspetto la teoria consensuale della verità. Essa, oltre a considerare semplicemente il piano metodologico e formale del gioco linguistico confermando i singoli enunciati, dovrà anche includere dentro di sé l'illimitata comunità dei ricercatori *del futuro*. In altri termini, perché un consenso possa qualificarsi come vero (ossia come oggettivo, assoluto, universale) bisogna ch'esso possa sempre valere come l'*opinione ultima* di un illimitato processo d'indagine, costitutivamente aperto al futuro. Si tratta, com'è noto, di quell'idea 'regolativa' di verità che fu teorizzata dal fondatore del pragmatismo americano: Charles Sanders Peirce (1839-1914). Ad essa esplicitamente Habermas si richiama nella sua teoria della ragione comunicativa<sup>3</sup>.

Nell'ambito del pensiero post-metafisico, il concetto di verità viene così a perdere ogni connotazione mitologica e a coincidere semplicemente con il concetto dell'accettabilità razionale. Si tratta dell'anticipazione (inevitabilmente fallibilistica e idealizzante) di un consenso definitivamente sottoscritto dall'illimitata comunità dei ricercatori: un'anticipazione illustrata da Habermas con la metafora della "situazione discorsiva ideale". Tutti i suoi potenziali partecipanti devono godere della stessa competenza comunicativa, cioè della stessa capacità di impiegare la ragione comunicativa, per un verso dando giustificazione critico-riflessiva ai propri atti linguistici (di tipo cognitivo, normativo ed espressivo) e per l'altro verso tematizzando e mettendo in problema gli atti linguistici altrui.

Negli anni Settanta Habermas tendeva ancora a dare un'interpretazione

<sup>2</sup> W. REESE-SCHÄFER, *Jürgen Habermas*, Frankfurt-Main e New York 1991, Campus Verlag, p. 18.

<sup>3</sup> J. HABERMAS, *Charles S. Peirce sulla comunicazione*, in *Testi filosofici e contesti storici* (1991), tr. it., Bari 1993, Laterza, pp. 5-30; *Faktizität und Geltung*, cit., p. 29 sgg.

politica a questo ideale discorsivo, vedendo in esso l'utopia sostanziale di una "forma di vita" conciliata e redenta (nel senso di un Bloch o di un Adorno). Negli anni Ottanta, invece, Habermas circoscrive rigorosamente questo ideale al piano *metodologico*. La ragione comunicativa non indica più un'idea di bene, cioè l'utopia concreta di una forma di vita determinata (alla maniera aristotelica di Rousseau o di Marx), ma soltanto un'idea di giusto, ossia l'utopia astratta della possibile convivenza di molte (differenziate e individuali) idee di bene<sup>4</sup>.

### 3. L'etica del discorso

La transizione dalle società tradizionali alle società moderne implica la svalutazione dall'interno di norme, valori e stili di vita consuetudinari. Essa implica anche la *individualizzazione* dei progetti di esistenza: questi non vengono più commisurati agli standard agiografici delle 'vite dei santi', bensì sottoposti a un nuovo imperativo di autoespressività. Ora si tratta di scegliere e di realizzare la propria 'imparagonabile' interiorità soggettiva. Da Rousseau a Kierkegaard fino all'esistenzialismo contemporaneo, una notevole corrente della filosofia contemporanea ha enfatizzato questa dimensione individualizzante e irripetibile della socializzazione individuale — dimensione che ha effetti peculiarmente ambivalenti di emancipazione riflessiva, per un verso, e di sradicamento alienante, per l'altro<sup>5</sup>.

Per Habermas, l'individualismo autoespressivo della modernità s'intreccia dall'interno al suo universalismo normativo: l'imperativo dell'autorealizzazione rousseauiana non è che l'altra faccia dell'imperativo kantiano di autolegislazione morale. L'autocoscienza di Habermas, tuttavia, non è più l'individualità monologica di Kant o di Kierkegaard. A partire dal *linguistic turn* della filosofia contemporanea, essa va intesa piuttosto (come in George Herbert Mead) quale fenomeno di una socializzazione

<sup>4</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien* (1972) e *Was heisst Universalpragmatik?* (1976), entrambi raccolti in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt-Main 1984, Suhrkamp, pp. 127-183 e pp. 353-440; *Etica del discorso* cit., p. 49 sgg.; *Die neue Unübersichtlichkeit*, cit., p. 229 e *Teoria della morale* (1991), Roma-Bari 1994, Laterza, p. 123 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it., Milano 1993, Feltrinelli, ID., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 1994, Laterza, A. FERRARA, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di Rousseau*, Roma 1989, Armando editore; ID., *L'Eudaimonia post-moderna*, Napoli 1992, Liguori.

linguistica. Ogni soggetto è avvolto in una rete comunicativa — universale e *lebensweltlich* (mondo-vitalistica) — che lo ricollega alla comunità dei suoi potenziali partner di discorso (il *wider commonwealth of rational beings*). Da questo punto di vista, la traduzione sociologica e linguistica compiuta da Mead dell'imperativo categorico kantiano rappresenta il modello ispiratore dell'*etica del discorso* teorizzata da Habermas. I due concetti di 'scambio di ruolo' e di 'Altro generalizzato' consentivano già a Mead di creare un collegamento — nelle modalità specifiche della razionalità comunicativa — tra le diverse dimensioni universalistiche della morale, della psicologia e della politica. I gradi dell'individuazione psico-linguistica rappresentano infatti — agli occhi suoi come a quelli di John Dewey — espressione di un processo di universalizzazione morale e sociale: cioè di un processo di 'trasformazione tramite comunicazione' che (ricollegandosi al socialismo riformistico europeo) individua nel mercato mondiale le premesse empiriche di una ideale democrazia<sup>6</sup>.

Habermas traduce l'imperativo categorico di Kant in un test atto a saggiare la validità di una norma morale controversa. Si tratta di un principio di astrazione ovvero di generalizzazione: esso impone di considerare come non valide tutte le norme che non potrebbero essere approvate — nell'ambito di un libero, universale e idealmente anticipato discorso — da *tutte* le persone idealmente interessate o coinvolte. L'applicazione di questo test ad ogni norma che si candida alla legittimità presuppone però la capacità, da parte di ogni partecipante al discorso morale, di prescindere dalla particolarità e dall'urgenza dei propri interessi, assumendo la prospettiva astratta dell'Altro generalizzato. In tal modo Habermas si ricollega a una schiera (minoritaria) di pensatori contemporanei che potremmo definire, in senso lato, neo-kantiani: John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat, Karl-Otto Apel. La caratteristica di questo neo-kantismo contemporaneo sta nel fatto di voler continuare a difendere una fondazione *autonoma* (ossia anti-teologica e anti-utilitaristica) della morale, senza ridursi a dare per spacciata l'universalità razionale del progetto illuministico (come Alasdair MacIntyre e Max Horkheimer fanno in maniera nostalgica, Martin Heidegger in maniera profetica, Michel Foucault in maniera eversiva<sup>7</sup>). Si

<sup>6</sup> La teoria della comunicazione di George Herbert Mead viene affrontata da Habermas, insieme alla teoria della 'linguistificazione' normativa della coscienza religiosa in Durkheim, nel capitolo quinto della *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 547-696.

<sup>7</sup> Habermas critica MacIntyre in *Teoria della morale*, cit., p. 217 sgg., HORKHEIMER in *Testi filosofici e contesti storici*, cit., capp. 5 e 6, HEIDEGGER e FOUCAULT in *Il Discorso filosofico della modernità*, cit., capp. 6, 9 e 10.

tratta, da parte di Habermas, di voler da un lato difendere il carattere 'cognitivo' della morale e la 'capacità di verità' delle relative questioni pratiche, dall'altro di respingere la genalogia nietzschiana della morale come mera formazione reattiva, continuando a distinguere le questioni di efficacia (o forza vitale) dalle questioni di validità.

Qui l'etica del discorso habermasiana è assai vicina a quella teorizzata da Karl-Otto Apel. Entrambi i filosofi fondano la morale su un principio di universalizzazione, che consente non solo di falsificare le norme moralmente non valide, ma anche d'individuare (e ricostruire) i presupposti logici, normativi e comunicativi di una ragione discorsiva (seppure nella strategia riflessiva dell'autoaccertamento e non in quella positivista della deduzione logica). Mentre però Apel interpreta questo principio di universalizzazione nei termini di una 'fondazione ultima' [*Letzbegründung*] della morale, Habermas preferisce intendere in forma 'debole' l'argomento trascendentale, come una semplice idea regolativa nella ricostruzione logica degli statuti morali. «Le intuizioni morali quotidiane, scrive Habermas<sup>8</sup>, non hanno bisogno delle illuminazioni dei filosofi. In questo caso mi sembra utile, in via eccezionale, un'autocomprensione terapeutica della filosofia quale è stata inaugurata da Wittgenstein». Questo atteggiamento realistico e solo apparentemente rassegnato corrisponde in realtà alla più generale maniera 'anti-moralistica' con cui Habermas intende cogliere il rapporto tra 'essere' e 'dover essere'.

L'auto-accertamento riflessivo della morale post-metafisica non assume in Habermas la forma kantiana di una *Letzbegründung* trascendentale, cioè di una contrapposizione astratta tra idea normativa e realtà effettuale. Esso si configura, piuttosto, come *rinvenimento* delle radici della morale per un verso nello stesso tessuto quotidiano dell'agire comunicativo (una morale incarnantesi nel 'sistema di riconoscimento' implicito alle forme grammaticali e sintattiche), per l'altro verso nel processo storico e sociologico della modernità, e dunque nella complementarità giuridica di violenza statale e normatività morale — fatticità e validità — operante nell'idea di democrazia. Habermas spezza anche l'automatico legame postulato da Kant tra fondazione teorica e motivazione pratica (la ragione come *Triebfeder* di sé medesima, cioè come movente sublime dell'azione). La morale post-tradizionale è per Habermas un interiorizzato fenomeno di conoscen-

<sup>8</sup> *Etica del discorso*, cit., p. 109. Cfr. M. POWER, *Habermas and Transcendental Arguments. A Reappraisal*, in «Philosophy of the Social Sciences», XXIII, 1993, pp. 26-49.

za, di per sé incapace di spingere all'azione (essa è, per così dire, assai più auto-gnosia che non auto-nomia). Affinché gli individui possano anche tradurre in prassi ciò ch'essi riconoscono come giusto, occorre che si verifichino sul piano empirico dei riusciti processi di socializzazione familiare e culturale, nonché tutta una serie di condizioni pragmatiche, sociologiche e politiche<sup>9</sup>.

Questo fa sì che, a differenza di Apel, Habermas non rompa mai del tutto con il clima 'anti-moralistico' che la Scuola di Francoforte aveva ereditato dalla tradizione marxista. Il problema non è mai, per Habermas, di contrapporre una realtà buona a una realtà cattiva, ma semplicemente di riconoscere l'inevitabile *costitutività* del momento normativo sia sul piano antropologico del linguaggio sia sul piano sociologico delle forme di vita post-tradizionali. In queste ultime, infatti, non appare più possibile né mediare culturalmente la tradizione, né integrare la società su valori condivisi, né socializzare pedagogicamente i bambini, se non passando attraverso l'esercizio di una razionalità comunicativa orientata all'intesa. Il che implica, sul piano ideal-tipico, la necessità di istituzionalizzare tecniche discorsive poggianti su una formazione autonoma e razionale del consenso.

#### 4. Sovranità come procedura

L'etica del discorso habermasiano intende attenuare i pericoli del 'terrorismo di virtù' [*Tugendterror*] connessi all'impostazione plebiscitaria di Rousseau o all'impostazione monologica di Kant. Habermas non esita a temperare l'idealismo individualistico kantiano della moralità servendosi del concetto hegeliano di eticità: quest'ultimo, anzi, viene pluralizzato nel senso wittgensteiniano delle 'forme di vita'. *Moralità* è allora l'individuazione (discorsiva e riflessiva) di un 'giusto' che deve valere per tutti, cioè

<sup>9</sup> HABERMAS, *Teoria della morale*, cit., pp. 77-100. Alla *Letztbegründung* sostenuta da Apel, Habermas contrappone dunque la differenziazione della 'ragion pratica' nelle sue autonome componenti morali, etiche e pragmatiche. Sulla controversia — oltre al saggio di Apel intitolato *Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?*, in AA.VV., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt-Main 1989, Suhrkamp, pp. 15-65 e la risposta di Habermas in *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 185-199 — cfr. gli interventi di W. Kuhlmann, K. Günther e M. Wetzel in «Proto-soziologie» n. 4, 1993, pp. 179-213; in Italia: V. MARZOCCHI, *La ragion pratica comunicativa di Habermas: moralità, eticità, diritto e democrazia*, in «La Cultura», (imminente).

l'individuazione di una dimensione verticale e trascendente di *validità* (*Geltung*) che si apre anche alle generazioni future. *Eticità* è invece, nella spontanea partecipazione al mondo delle tradizioni, l'adesione a un'identità individuale o collettiva orientata a determinati *valori* (*Werte*), ossia il risultato di una scelta (di tipo etico-politico o esistenziale) mirante a una particolare concezione di 'vita buona'.

Ora, la tesi fondamentale di Habermas a questo proposito è che l'accertamento universalistico della morale autonoma — cioè della morale universalistica e postconvenzionale della modernità — non possa mai avvenire nel senso metafisico e aprioristico voluto da Kant, ma debba sempre radicarsi in un'eticità storica favorevole e ricettiva, in un 'modo di vita' razionalizzato, dunque in un insieme già secolarizzato di abitudini, valori e tradizioni. Sono questi i temi (sviluppati in maniera diversa da Habermas e da Apel) per un verso della ricettività (*Entgegenkommen*) del mondo di vita nei confronti di una moderna 'morale di ragione', per l'altro verso della concreta pretendibilità (*Zumutbarkeit*) di tale morale da parte dei suoi portatori empirici (cioè il problema di un suo possibile ancoramento motivazionale).

In tal modo, l'etica habermasiana del discorso perde definitivamente ogni idealistica astrattezza, collegandosi sia all'eticità razionalizzata di un 'mondo di vita' post-metafisico sia alla cultura politica (già storicamente abituata alla libertà) di una *Öffentlichkeit* democratica. È in questa prospettiva che Habermas — nel saggio *Volkssouveränität als Verfahren*, pubblicato su «Merkur» in occasione del bicentenario della rivoluzione francese (1989) — propone di tradurre il concetto di democrazia (o sovranità popolare) nei termini proceduralistici del discorso pubblico. Per fare ciò egli si appoggia sia alla versione procedurale e comunicativa che Julius Fröbel ha fornito del concetto rousseauiano di volontà generale sia alle dimensioni normative del concetto di potere comunicativo in Hannah Arendt.

Rousseau aveva unificato volontà sovrana e ragione morale a partire dalla forma semantica (universale e astratta) della legge: intendere la libertà come eguale partecipazione di tutti alla prassi auto-legislativa significava per lui rendere oggetto di normazione soltanto gli interessi suscettibili di generalizzazione. In tal modo la democrazia voleva conciliare la libertà all'eguaglianza: i diritti dell'uomo non si ancorano più (come in Locke) in un fittizio stato di natura che 'preceda' la volontà sovrana del popolo, ma si realizzano nell'estrinsecazione stessa di quest'ultima. Senonché quest'impostazione rousseauiana dei democratici aveva finito per allarmare gli avversari liberali, timorosi che la finzione di un'unitaria vo-

lontà popolare potesse reprimere l'eterogeneità concreta delle volontà individuali.

Secondo Habermas, l'unico modello in grado di conciliare tra loro democrazia e liberalismo, Rousseau e Locke, sta nell'interpretazione discorsiva e procedurale del concetto della sovranità popolare. Invece di ricondurre la validità di una norma alle sue caratteristiche di universalità formale, Fröbel (e dopo di lui Stuart Mill) fanno appello a ciò che Habermas chiama il 'principio di discorso', cioè alle condizioni comunicative e procedurali ricolleganti la regola di maggioranza alla ricerca della verità. Questo principio di discorso non pretende affatto dalla minoranza ch'essa rinunci ai suoi obiettivi, ma soltanto ch'essa si trattienga dal metterli in atto finché non le sia riuscito — dimostrando meglio le proprie ragioni — di poter convincere anche la maggioranza. Deducendo parallelamente libertà personale e volontà popolare, diritti soggettivi e democrazia, dalle strutture pragmatico-trascedentali della comunicazione post-metafisica, Fröbel mostra di anticipare un punto chiave della metodologia habermasiana. « I diritti dell'uomo non entrano in concorrenza con la sovranità popolare; essi s'identificano piuttosto con le condizioni costitutive di un'auto-limitantesi prassi di formazione pubblicamente discorsiva della volontà »<sup>10</sup>.

Così, analogamente all'etica del discorso, nemmeno la democrazia si configura per Habermas come un 'dover essere' astratto, che si opponga dall'esterno alla cattiva realtà degli interessi e della forza. La democrazia piuttosto non può affermarsi se non appoggiandosi alla *ricettività* — cioè alla 'volontà buona' in senso kantiano — di una società che voglia prendersene cura. Ciò vuol dire ch'essa deve ancorarsi nella cultura politica di una comunità *già abituata* ad apprezzare la libertà, dunque di una comunità già entrata nel 'disincanto' weberiano della modernità post-metafisica. In questa prospettiva, Habermas contrappone il potere *comunicativo* della sfera pubblica democratica al potere *amministrativo* degli apparati. Il primo si richiama esplicitamente all'agire comunitario dei cittadini teorizzato da Hannah Arendt: esso non appare fondato sulla violenza e sulla costrizione, bensì sul consenso e sulla partecipazione attiva. « Il potere comunicativo viene esercitato secondo le modalità di un assedio. Esso fa sentire i suoi effetti — senza intenti di conquista violenta — sulle *premesse* dei processi decisionali del sistema amministrativo, allo scopo d'introdurre i suoi imperativi dentro l'unico linguaggio che l'assediate fortezza

<sup>10</sup> HABERMAS, *Morale, diritto, politica*, tr. it., Torino 1992, Einaudi, p. 87.

conosce; esso regola e contingenta il pool di ragioni che il potere amministrativo può sí trattare strumentalmente, ma mai — strutturato com'è in forma giuridica — permettersi il lusso di ignorare »<sup>11</sup>.

### 5. Il rapporto tra morale e diritto

L'universalismo normativo di Habermas deve premunirsi contro le due consolidate forme d'idealismo di chi vuole 'smentire' la realtà o a partire dall'apriorismo trascendentale del 'dover essere' o a partire dalle 'magnifiche sorti e progressive' della dialettica. Così Habermas si limita a individuare gli *insopprimibili* presupposti idealistici che risultano intrinseci alle moderne forme (riflessive e istituzionali) dell'agire comunicativo: le pratiche di discorso, lo stato di diritto costituzionale, il progetto della modernità. Abbiamo già visto come la natura antimoralistica del normativismo habermasiano si manifesti sotto due forme caratteristiche. In campo pratico-morale essa si fa valere nel dualismo di *Sittlichkeit* e *Moralität*, cioè nella giustapposizione del legittimo pluralismo dei 'valori' e degli stili di vita all'universalistica e transculturale 'validità' delle ragioni cognitive, morali ed espressive. In campo giuridico essa si presenta invece come assunzione di una co-originaria e parallela deducibilità di diritto e morale da un sovraordinato 'principio di discorso': collocando diritto e morale in un rapporto di reciproca integrazione funzionale, Habermas intende criticare il giusnaturalismo, cioè ogni forma di platonica subordinazione delle norme giuridiche alle norme morali. Cerchiamo ora di vedere quest'ultimo punto più da vicino, facendo riferimento alla seconda parte del terzo capitolo di *Faktizität und Geltung*<sup>12</sup>.

Al livello post-metafisico della modernità, la morale autonoma da un lato e il diritto positivo dall'altro si differenziano simultaneamente a partire

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 87. Su Hannah Arendt cfr. HABERMAS, *Hannah Arendts Begriff der Macht* (1976), in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt-Main 1987, Suhrkamp, pp. 228-248 e *Faktizität und Geltung*, cit., Frankfurt-Main, Suhrkamp, pp. 182-186. Sulla Arendt si veda ora l'ampia monografia di S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, Milano 1994, Franco Angeli.

<sup>12</sup> HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, cit., pp. 135-151. Sulla trattazione habermasiana del diritto cfr., in generale, W. GEPHART, *Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, pp. 127-178, e, su *Faktizität und Geltung* in particolare, gli interventi di Charles Larmore, Onora O'Neill, Udo Tietz, Alexander Somek e Peter Dews in « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », XLI, 1993, pp. 321-364, e il numero monografico di « Philosophy and Social Criticism », XX, 1994, n. 4.

dall'ethos sociale complessivo, cioè dall'intreccio (religiosamente fondato) di diritto, morale ed eticità. La co-originarietà (*Gleich-ursprünglichkeit*) postulata da Habermas tra autonomia morale e autonomia politico-civile, libertà privata e libertà pubblica, rimanda a un astratto 'principio di discorso' che può assumere di volta in volta la figura specifica di principio morale oppure quella di principio di democrazia. In altre parole, questo principio di discorso — esprimente semplicemente il senso della modernità, cioè di una *Begründung* postconvenzionale poggiante sulla reciprocità del riconoscimento intersoggettivo — è ancora assolutamente *neutrale* rispetto alle sue possibili determinazioni giuridiche o morali. Esso suona così: « Valide sono precisamente quelle norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali » (p. 138).

Questa formulazione lascia volutamente indeterminati due concetti: quello di 'norme d'azione' e quello di 'discorsi razionali'. Diventa così possibile, per Habermas, per un verso applicare il principio di democrazia esclusivamente alle norme giuridicamente formalizzate, per l'altro verso restringere il principio di morale ai discorsi in cui sono decisive soltanto le ragioni di tipo morale. In tal modo, mentre il principio di democrazia lascerà indeterminato il tipo delle argomentazioni e delle ragioni impiegate (moralì, etiche oppure pragmatiche), il principio di morale lascerà invece indeterminato il tipo delle norme d'azione esaminate (di nuovo: moralì, etiche oppure pragmatiche). L'architettura habermasiana del rapporto tra morale e diritto poggia così sopra due intenzionali *asimmetrie*. a) I discorsi morali usano solo ragioni morali, mentre la validità giuridica poggia su un ampio ventaglio di ragioni anche etiche e pragmatiche, oltre che moralì. b) L'argomentazione morale disciplina soltanto la formazione del giudizio, laddove il principio di democrazia (cioè l'istituzionalizzazione legittima delle norme giuridiche) regola non solo il sapere ma anche la prassi dei cittadini.

La legalità, o conformità giuridica, di un'azione viene teorizzata da Habermas sulla falsariga di Kant. Essa è anzitutto caratterizzata dal fatto di prescindere dalla facoltà morale (o libertà comunicativa) dei soggetti, limitandosi a considerarne la facoltà d'arbitrio (o razionalità strumentale rispetto allo scopo). Inoltre, la conformità legale dei comportamenti riguarda le persone naturali non in quanto 'persone morali' identificate dall'insieme della loro storia di vita, bensì soltanto in quanto consociati giuridici di una comunità artificiale, circoscritta nello spazio e nel tempo. Infine, siccome soltanto i rapporti esterni possono essere regolamentati giuridicamente, un comportamento conforme alle regole potrà, all'occorrenza, essere prodotto anche per via costringitiva.

Questi aspetti della legalità, tuttavia, servono ad Habermas per creare un rapporto tra diritto e morale che non è di subordinazione bensì di *complementarità*. L'autonomia giuridica, in altri termini, non deriva da una semplice restrizione dell'autonomia morale, come credeva Kant, ma da un complesso rapporto d'integrazione funzionale con essa. Il diritto infatti per un verso libera la persona giuridica dalle inaudite pretese (cognitive, motivazionali e organizzative) che gravano sulla persona morale, per l'altro verso sopperisce al deficit motivazionale e organizzativo che investe la morale di ragione nell'ambito delle società complesse della modernità.

Dal primo punto di vista, va ricordato che l'autoregolazione morale dell'uomo moderno — non potendo più fare aprioristicamente appello ai 'cataloghi di virtù' e 'vite di santi' della tradizione religiosa — si trova in difficoltà soprattutto nell'applicazione concreta delle norme astratte, stante il complicato labirinto di situazioni non interamente abbracciabili dallo sguardo di un singolo individuo. Inoltre la morale di ragione, pretendendo che ciascuno astragga dai propri interessi particolari, perde in forza motivazionale ciò che sembra guadagnare in interiorità e universalità. Il passaggio dal sapere all'azione morale, nel caso dell'individuo empirico, resta sempre affidato all'improbabile ricettività (*Entgegenkommen*) di processi di socializzazione in grado di produrre idonee formazioni di superio. Infine, l'adempimento di molti imperativi morali (a partire dall'aiuto alle popolazioni disastrose del Terzo mondo) presuppone nelle società moderne una lunga catena di sistemi d'azione e di apparati organizzativi, che sono assolutamente al di fuori di ogni facoltà individuale d'intervento.

Dal secondo punto di vista, invece, si può ben vedere come il diritto — che non è soltanto un sistema interiore di conoscenza e di autodeterminazione razionale della volontà, ma anche un sistema costringitivo dell'azione sociale — sopperisca alle deficienze operative della morale. Nel moderno disgregarsi dell'eticità metafisica, i fondamenti di legittimità di molte istituzioni tradizionali (come chiesa, scuola o famiglia) entrano in crisi e debbono essere ricostruiti o riformati per via giuridica. Invece altre caratteristiche istituzioni della modernità — come i sistemi d'azione del mercato, dell'impresa economica e dell'amministrazione burocratica — devono essere creati *ex novo*, tramite appunto una loro istituzionalizzazione giuridica. In tal modo, il codice giuridico non solo risponde in generale alle esigenze di regolazione e di organizzazione della società moderna, ma può anche contribuire in maniera determinante — come medium che pervade e integra la società, mantenendo sempre un rapporto di complementarità funzionale con la morale di ragione — a realizzare democraticamente sia le dimensioni private sia le dimensioni pubbliche dell'emancipazione politica.