

**UNA CRITICA DEL RESTRINGIMENTO
DELLA MORALE ALLA GIUSTIZIA**

di

Béla Pokol

(Giudice della Corte Costituzionale di Ungheria – Università di Szeged)

Abstract

The most common distinction in moral philosophy is that between “consequentialism” and “deontology”. Although social experience indicates its falsity, the latter of these theories, beginning with Kant’s critical philosophy, that separates moral value from any social consideration, has destroyed social morality, reducing morals to justice, as in Rawls theory. As indicated by some authors as Taylor, Sandel or Walzer, primacy of “doing right” over “being good” had produced the paradox (as in Habermas) of some ethics of tolerance, liberty and pluralism founded exclusively on law and on the power of the State.

Sommario:

I. Premessa. – Moralità pubblica e moralità personale. – II.1. La teoria di Rudolf von Jhering della morale e dei costumi. – II.2. L’etica di Nicolai Hartmann. – III. Indagine sociologica della morale. – IV. L’eliminazione della moralità pubblica: la morale critica. – IV.1. La filosofia morale di Kant. – IV.2. Il modo in cui la moralità viene ristretta alla giustizia.

I. PREMESSA.

Ci sono diverse classificazioni nel campo della filosofia morale e, forse, la più utilizzata è quella che distingue tra paradigma “consequenzialista” e paradigma “deontologico”. È, in realtà, più adeguato qualificare tale classificazione come la dualità tra la conservazione e l’annientamento della moralità pubblica, evidenziando sin d’ora come la dominante teoria morale contemporanea ha mostrato segni inconfondibili della prevalenza di quest’ultima.

Questo saggio ha lo scopo di delineare questo sviluppo e sottolineare il fatto che la repressione della morale pubblica da parte dell’etica deontologica ha come conseguenza (ultima) l’eliminazione della moralità in quanto tale a favore del diritto, come evidenziano i risultati raggiunti dalla teoresi di Jürgen Habermas.

II. MORALITÀ PUBBLICA E MORALITÀ PERSONALE.

Nel secolo scorso due opposte posizioni nel campo della teoria morale sono state riconosciute come dominanti. Una di loro è stata formulata da Hegel e successivamente da Rudolph von Jhering e Nicolai Hartmann, ed è ora principalmente difesa dalle teorie della morale “comunitaria” (per esempio, McIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor).

Essa sostiene che nella vita di una comunità ci sono diversi standard morali e questi sono sempre socializzati, appropriati - in una parola interiorizzati - da parte dei membri delle generazioni più recenti, e che formano quindi un aspetto della coscienza di questi individui, che lo consultano in caso di una qualsiasi delle loro azioni. Esternamente, queste norme morali sono protette dal disprezzo della comunità nei confronti delle loro violazioni potenziale. In relazione a questa posizione può essere ulteriormente ricordato che le norme esistenti della morale possono essere ri-

flesse dalla teoria della “morale cosciente” (la morale critica), ma non possono essere cambiati.

Diversa tesi è stata invece formulata da Immanuel Kant sulla base della mentalità individualista dell'Illuminismo, e oggi è principalmente rappresentato dalle opere di John Rawls e Jürgen Habermas.

Questa posizione ubica l'aspetto morale nella coscienza individuale, così implicitamente ignorando la moralità pubblica, ovvero il senso morale diffuso della comunità. Da ciò ne consegue che le norme esistenti della morale della comunità non inseriscono alcun sistema di ritenuta per la decisione morale individuale e l'annientamento della moralità pubblica può essere una conseguenza metodica del punto di partenza - come da Kant - o si può affermare con riferimento ai cambiamenti storici - come da Habermas - che la moralità pubblica era stata sciolta nella modernità e oggi solo il discorso della morale cosciente esiste (o dovrebbe esistere). Nell'analisi che segue queste due posizioni sono sistematicamente poste in contrasto. Per tentare una valutazione della verità delle loro dichiarazioni, verrà proposta l'indagine empirica della morale di Lawrence Kohlberg.

II.1. La teoria di Rudolf von Jhering della morale e dei costumi.

Come punto di partenza, ricordiamo la filosofia giuridica e moralistica di Hegel che Jhering ha poi seguito e approfondito.

La posizione di Hegel, che ha fornito ampio spazio alla moralità pubblica, è la seguente: *“Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als Sitte, - die Gewohnheit desselben als die zweite Natur, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist”* (Hegel:1979:301). A proposito di questo passaggio

egli sottolinea che l'istruzione è un'attività che consente alle persone di apprendere i principi morali oggettivi. Questo può essere efficace solo se queste norme sono ultimamente adottate dagli individui e diventano le loro usanze. Questo è il modo in cui la moralità ed i costumi sociali sono interconnessi.

Nella sua teoria morale, Rudolf von Jhering (nel 1870) segue tesi hegeliane e sottolinea che il senso morale nella coscienza individuale dei membri della comunità - che è stato generalmente considerato dalle dominanti teorie della morale come l'ultimo portatore della morale ("Träger der Moral") - era semplicemente derivata dalla coscienza morale della comunità.

Sempre secondo Jhering, prima della comparsa del senso morale degli individui, esistevano nella comunità norme morali già determinate, che sono state semplicemente socializzate con le persone *e anche se le decisioni circa i modi opportuni di agire degli individui è in molti casi soggettivi percepiti a seguito della comportamento di coscienza, possono i ricercatori non hanno accettato la moralità in questo modo erroneo.*

Egli scrisse: "*Das Verhältniss der objektiven sittlichen Ordnung, zu der ich neben dem Rechte auch die Moral und Sitte zähle, und des subjektiven sittlichen Gefühls drehte sich für mich gänzlich um, nicht letzteres erschien mir mehr als die Quelle der ersteren, wie die herrschende Theorie lehrt, sondern erstere als die des letzteren. Alle sittliche Normen und Einrichtungen haben nach meiner Überzeugung ihren letzten Grund in den praktischen Zwecken der Gesellschaft*" (Jhering 1898:X.).

Usi e costumi funzionano come condizioni preliminari che sono necessarie per le comunità umane e Jhering offre le argomentazioni utili a giustificare le loro forme storiche di evoluzione sociale.

L'integrazione iniziale delle condizioni di vita delle comunità antiche con l'ambiente fisico, che era dominato soprattutto dalla violenza brutta, potrebbe essere identificato con la virtù della forza fisica. In effetti, le parole latine "vis" e "virtue" mostrano questa origine in molte delle lingue moderne. Solo su un livello più avanzato appa-

rirà l'identificazione delle virtù morali con i valori sublimati e si avvicinerà alle nostre parole e termini di valori morali.

In questo sviluppo, l'insieme indifferenziato di norme di precisione era rotto e per le norme che determinano il comportamento semplice *external* divenne prevalente il nome del costume (etichetta, cortesia), e dall'altro il senso interiore di moralità apparso separatamente in *European* la storia e il nome della moralità è utilizzato solo per le norme che riguardano il senso interiore alla recitazione.

Oltre al termine "legale", Jhering ha usato due paradigmi per il depauperamento del mondo morale ed etico.

Uno è il "Sitte" (consuetudine), che ha utilizzato per includere tutta l'ambito, ma ora significa solo le norme dei costumi esterni e le forme adeguati del discorso.

L'altro è il "Sittlichkeit" (moralità) che coinvolge l'atteggiamento interiore emotivo, oltre al comportamento esterno. Per illustrare la differenziazione storica degli standard nel mondo della cultura europea, Jhering fornisce una breve descrizione.

Nella sua analisi la parola greca "diké" include anche l'intero mondo degli standard della giusta azione, e ancora il lato estetico del ricorso è stato catturato e ha significato il buono e il bello indifferenziato. Che i livelli più bassi della storia delle comunità umane sono stati caratterizzati da questa specialità è altresì dimostrato dall'antica cultura ebraica, dove il "mishpat" include l'intero ordinamento giuridico, del mondo morale e costume - con la leggera differenza dal greco "diké" che nel "mishpat" la derivazione dai comandamenti divini è stata sottolineata.

Egli scrisse: "*Alles ist Mischpat: das Ritualgesetz sowohl, welches unserer „Sitte“ entspricht, wie die zehn Gebote, in denen Moral und Recht noch ununterschieden neben einander liegen. Ganz dasselbe gilt vom dharma der Inder*" (Jhering 1898:52-53).

Questo mondo uniforme cominciò ad essere differenziato a Roma, dove il diritto e la morale stavano diventando sempre più separati, ma "consuetudine" ("Sitte") era

ancora inclusa nella moralità. Per distinguere tra semplice comportamento esterno (“maniere”) ed atti morali emotivi, i romani non avevano parole speciali, ed entrambi sono stati descritti con il “mos”, “mores”.

Nel corso dello sviluppo della lingua (specialmente quella tedesca), l’aspetto esterno della legge - isolato dal sentimento interiore che accompagna l’azione - riceve l’espressione separata “Sitte”, mentre “Sittlichkeit” verrà usata per riferire alla “moralità” e per descrivere gli aspetti interni.

Jhering spiega la differenza tra bene e male morale sulla base delle condizioni di esistenza della società e in opposizione all’etica kantiana. Gli atti umani sono, secondo lui, non intrinsecamente buoni o cattivi, ma dipende dal fatto che determinati atti per gli scopi e le funzioni della società e per l’esistenza della società può contribuire o meno.

Bene e male sono quindi determinati dalla società, come tutte le altre norme, e in diverse condizioni sociali le stesse norme saranno qualificate in maniera diversa, una volta come buone e altre volte come cattive. Per esempio, qualcosa che è in tempo di pace il più grande peccato (uccidere), è un imperativo morale in tempi di guerra. Gli obblighi morali sono spiegati da Jhering come il compimento delle condizioni di vita della società: “*Pflicht ist das Bestimmungsverhältniss der Person für die Zwecke der Gesellschaft*” (227. p. ibid). Anche se l’individuo è in grado di garantire la propria sussistenza con l’aiuto del proprio egoismo, alla fine egli è un essere sociale e può esistere solo se fa parte di una comunità. Perché la sua esistenza può essere realizzata solo se fa parte di una comunità umana e perché l’esistenza della comunità può essere assicurata attraverso il rispetto delle virtù morali e delle norme, l’individuo si è spinto ad osservare questi.

II.2. L’etica di Nicolai Hartmann.

Hartmann ha scritto la sua etica alla fine del 1920. È andato contro la teoria soggettivistica della morale di Kant ed ha seguito Hegel, soprattutto nella sua monografia completata nel 1932, dove analizza la struttura intellettuale del mondo sociale e lo sviluppo spirituale dell'individuo.

Egli vede lo sviluppo della coscienza individuale come una specie di impregnazione con i valori spirituali memorizzati, con le norme e simboli delle comunità (Hartmann 1962, 1962b). Nella sua tesi generale sul rapporto tra i settori intellettuali delle comunità e lo sviluppo della coscienza individuale, egli definisce il processo dello sviluppo individuale come la trasformazione spirituale della semplice anima psicologica degli individui in una coscienza intellettuale intrisa di valori, delle virtù, delle norme e altri contenuti intellettuali. Hartmann ha così sottolineato che nelle comunità umane, il contenuto intellettuale oggettivato - norme giuridiche, i valori morali e le regole, le esperienze d'arte e conoscenza, ecc - può essere socializzato dalle persone solo con le basi emotive del senso morale, del senso della giustizia, del senso del bello, ecc, e nella coscienza individuale il contenuto intellettuale è sempre ancorato nei sensi inconsci.

Questo vuol dire che quando si trattano delle azioni umane il contenuto intellettuale collabora sempre con i sensi più inconsci. Inoltre, i valori spirituali, i principi, le norme ed i vari tipi di conoscenza del pensiero e dell'agire umano non possono funzionare da soli, ma solo insieme con i loro fenomeni emotivi.

Proprio per questo motivo Hartmann sottolinea la possibilità di lento cambiamento dei costumi e vede le aspirazioni delle teorie moralistiche verso la trasformazione della moralità come futili e inquietanti. Egli scrive: *“Das Ethos aber vergegenständlicht sich auch in der „objektivierten Moral“. Damit tritt ein zweites Moment neben das rein empfundene Gelten, gleichsam als zweites, äußeres Gelten. Moral eben ist mehr als lebendiges Ethos. Sie ist die Ausprägung gewisser Typen wertvollen Verhaltens in bestimmten Begriffen, in denen die Wertnuancen eingefangen und für jedermann verständlich objektiviert ist. Begriffe solcher Art sind*

wohlbekannt als die von „Tugenden“; ihre ebenso festgeprägten Gegenstücke sind Begriffe von „Untugenden“, oder „Lastern“. Aller herrschend gewordene „Moral“ bewegt sich in solchen Begriffen. Aber ebenso wohlbekannt wie sie selbst ist auch das Odium, das ihnen anhaftet. Nichts ist im lebenden Geiste steriler, nichts neigt so sehr zum „Absinken“, nichts ist so hemmend im Fortschreiten des Ethos als die Tugend- und Laster-begriffe. Nichts zieht so sehr wie sie die Moral herab von ihrem echten Wert- und Ideengehalt. Sie sind es, die auf die Dauer stets der echten Moral ein „Moral“ im schlechten Sinne vorschreiben, mit der sich dann freilich sehr bequem und stereotyp „moralisieren“ läßt. (...) Die wirkliche Moralität, wo überhaupt sie besteht, läßt die objektivierte Moral hinter sich, empfindet sie als leblosen Formenkodex, der mit ihrer Bewegung nicht Schritt hält“ (Hartmann 1962:526-527.p.).

Come punto di partenza Hartmann ha sostenuto che nella storia umana ci sono molti valori morali, molte virtù e molti gruppi di principi morali e per raggiungere l'unità questi non devono essere collocati in modo tale che la loro pluralità è eliminata e solo uno di essi è posto nel centro. Invece, le singole parti di questa molteplicità devono essere posti in relazione reciproca e man mano una specifica unità può essere raggiunta teoricamente.

In questo modo, la moltitudine colorata della vita morale può essere conservata e l'impoverimento dei sistemi della morale astratta può essere evitato. Egli sostiene che vi è stata una tendenza nella filosofia kantiana per opprimere i valori morali e colorati per rappresentare le virtù e la morale come una scelta tra il bene e il male astratto.

Egli così scrive: *“Seit dem Aufkommen der „kritischen Philosophie“ ist man gemeinbin besorgt gewesen, so wenig als möglich Gegebenes anzuerkennen, die Basis von Voraussetzungen so schmal als möglich anzulegen – aus dem sehr einleuchtenden Gefühl heraus, daß jedes hinzugenommene „Gegebene“ angefochten werden und dadurch dem Basis zum Einsturz gereichen kann. Diese Tendenz führte zur Auslese des Gegebenen.”* (Hartmann 1962:63). Dunque, Hartmann mette

in evidenza il raggiungimento di Max Scheler, il quale, nella sua etica, nel 1913, ruppe con la creazione di un sistema astratto morale e ristabilisce l'esistenza di una moltitudine colorata di valori morali e principi nella teoria morale.

Per capire il rifiuto della moralità pubblica delle comunità da parte di Kant, la teoresi estremizzata di Hartmann è importante, perché sostiene che questo rifiuto è solo una conseguenza del più ampio quadro teorico della filosofia kantiana. L'intera filosofia kantiana si basa sul soggetto, e lo spazio e il tempo, per esempio, non sono categorie oggettivi, ma solo categorie di classificazione nella coscienza individuale.

Inoltre, l'unità degli oggetti non è dal mondo esterno, ma dall'unità sintetica della coscienza. Ne consegue, pertanto, che la soggettività e la coscienza sono dominanti in tutta la filosofia kantiana e gli oggetti e fenomeni sociali sono le conseguenze di questo mondo soggettivo interiore, e non esistono oggettivamente al di fuori. Quindi Kant mostra semplicemente una coerenza metodologica quando insiste sulla cancellazione della moralità pubblica, e la sua sostituzione con l'imperativo categorico: *"So ist es sehr wohl verstehen, daß gerade in der Ethik die Kantische These von der Spontaneität des Subjekts eine Art Bestätigung erfährt. (...) Das „Sittengesetz“ drückt eine Forderung aus im Gegensatz zu den realen Verhältnissen des Menschenleben. (...) Es liegt also durchaus Konsequenz darin, wenn die Kritik der praktischen Vernunft behauptet, das Subjekt gebe hier das Gesetz; in ihm und nicht im Objekt liege der Bestimmungsgrund"* (Hartmann 1962:100)

Per l'argomento centrale della nostra analisi - la critica del restringimento della morale - le obiezioni più importanti di Hartmann contro l'etica kantiana possono essere trovate dove egli delinea la varietà colorata ed i diversi valori morali e le virtù in Platone, Aristotele e l'etica stoica, e sostiene che Kant ha ridotto il mondo morale e al posto della varietà esterna dei valori morali e le virtù ha messo le creazioni unidimensionali della coscienza: *"Denn Kant ist es, der an Stelle der inhaltlichen Mannigfaltigkeit*

der Tugenden die Einheit eines Sittengesetzes, an Stelle der materialen Erfülltheit das formale Prinzip, an Stelle des objektiven Wesens sittlicher Ideen die subjektive Gesetzgebung gesetzt hat" (p. 137).

Hartmann ha spesso ripetuto la sua affermazione che ci sono sempre alcune virtù ed alcuni valori morali opposti che nella stessa situazione di un atto appaiono come vincolanti e quindi l'attore deve sempre pesare tra di loro. In questo modo, la semplice conoscenza degli astratti valori morali non può essere d'aiuto, e solo la conoscenza delle relazioni e la gerarchia tra i valori morali e le virtù in ogni situazione può puntare verso la decisione giusta.

Le norme della moralità pubblica contengono questa conoscenza ed è per questo che sono importanti: *"Alle Werterkenntnis bleibt abstrakt ohne Erkenntnis der Wertbeziehungen. Sind doch in allen ethischen Situationen mannigfache Werte zugleich beteiligt, und liegt doch für den Menschen, der vor Situation gestellt ist, die Aufgabe eben darin, sein Verhalten aus dem Situationsbewußtsein heraus einzurichten, welches Wert gegen Wert abwägt"* (nella stessa opera 271. p.).

Prima di terminare l'analisi dell'etica di Hartmann, vale comunque la pena di citare la sua opinione contro la costruzione unidimensionale del mondo morale dove sostiene che la virtù morale può essere realizzata solo come una sintesi di valori diversi: *"Gesucht ist gerade ein Einheitsethos von Reinheit und Fülle, von Gerechtigkeit und Nächstenliebe, von Stolz und und Demut. Erst ein solches würde in einem höheren und strengeren Sinne „Tugend“ heißen dürfen, während die einseitigen Werte nur uneigentlich den Namen verdienen"* (Hartmann 1962:574).

In un'altra versione questo pensiero si può leggere come segue: *"Jeder Wert hat - wenn einmal Macht gewonnen hat über eine Person - die Tendenz, sich zum alleinigen Tyrannen des ganzen menschlichen Ethos aufzuwerfen, und zwar auf Kosten anderer Werten, auch solcher,*

die ihm nicht material entgegengesetzt sind (...) So gibt es einen Fanatismus der Gerechtigkeit (fiat justitia pereat mundus), der keineswegs bloß der Liebe, geschweige denn bloß der Nächstenliebe, ins Gesicht schlägt, sondern schlechterdings allen höheren Werten" (Hartmann 1962:576).

III. INDAGINE SOCIOLOGICA DELLA MORALE.

Prima della transizione alla descrizione della teoria morale deontologica, osserviamo rapidamente i risultati della sociologia empirica della morale, un passo che può dare una risposta empirica alla questione se le persone nella vita quotidiana seguono le regole della moralità pubblica - come le teorie di Hegel, Jhering e Hartmann sostengono. Per rispondere a questo, i risultati delle indagini di Lawrence Kohlberg sono veramente utili.

Questi risultati mostrano la seguente immagine in relazione allo sviluppo della coscienza morale dei bambini (Kohlberg 1971; Lind 1981:225-242). Lo sviluppo morale dei bambini ha diverse fasi e in un primo tempo è caratterizzato dalla semplice evitazione della punizione e il desiderio di ricompensa da parte dell'autorità esterna. Più tardi questo atteggiamento cambia, e il ruolo del "bravo ragazzo", della "brava ragazza" e successivamente quello del "padre coraggioso" e della "donna onesta" ecc. appaiono e vengono socializzati dai ragazzi e dalle ragazze.

Questi sono già degli standard più astratti, e vengono applicati alle situazioni in modo più autonomo. Tale è la fase della morale convenzionale e Kohlberg presume che vi sia anche una fase post-convenzionale (che comprende due livelli interni) dove l'importanza dello standard morale del pubblico esterno diminuisce e gli individui decidono sempre in accordanza con principi universali. Le prove sono state effettuate in diversi paesi - Stati Uniti, Turchia, Messico, Thailandia - ed i risultati hanno sempre dimostrato la dominanza della convenzionale morale pubblica.

Solo al livello inferiore della fase post-convenzionale (che, ricordiamoci, ha due li-

velli interni) hanno gli studi empirici trovato 7% (per cento) di persone che avevano una posizione critica in relazione alla moralità pubblica, ma quasi nessuno era trovare all'ultimo livello (vedi Resto / Narvaez / Bebeau / Thoma 1999:22).

Anche in relazione al 7% (per cento) vi era una critica che il 7% (per cento) è stato trovato unicamente sul livello più basso della fase post-convenzionale, perché anche gli individui altamente istruiti e gli abitanti delle grandi città erano stati rappresentati nel sondaggio, e di solito questo numero è ancora più basso.

Dai risultati di Kohlberg è quindi chiaro che la moralità pubblica esiste nelle società contemporanee e la stragrande maggioranza delle persone segue le norme della moralità pubblica e nella vita quotidiana ognuno viene giudicato dal suo ambiente, controllando se egli o ella conforma con tali norme o no.

IV. L'ELIMINAZIONE DELLA MORALITÀ PUBBLICA: LA MORALE CRITICA.

IV.1. La filosofia morale di Kant.

La caratteristica più importante della teoria morale kantiana è che limita l'aspetto morale dell'azione alla mente interiore, e la valutazione morale di un agente dipende dalla sua coscienza, se l'azione dell'agente è stato compiuto rispettando l'obbligazione. Se l'agente è stato guidato da qualsiasi altra motivazione - come il timore di sanzioni legali - oltre ad un rispetto dell'obbligazione, quindi questa azione non può essere giudicata come un bene morale. La morale kantiana, in teoria, ha solo un quadro formale per la guida morale in varie situazioni, che non è altro che l'imperativo categorico. Kant ha scritto: "*Der kategorische Imperativ ist also ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die zugleich wollen kannst, dass, sie ein allgemeines Gesetz werde.*" (Kant 1870:44).

Quindi, la moralità nella teoria kantiana è solo un lato della scelta individuale asse-

condato da un quadro formale secondo il quale ogni azione scelta deve avere un'applicabilità universale. Oltre all'applicabilità universale, il secondo carattere delle decisioni morali è l'autonomia, il che significa che sono liberi da motivazioni materiali e dalle eventuali aspettative esterne e sono totalmente motivate dal rispetto verso l'obbligazione morale.

L'individuo autonomo trascura i legami sociali e le connessioni nella morale kantiana e, quindi, è tipico nei seguaci contemporanei della teoria morale kantiana che ignorano i legami sociali e le connessioni già presenti nel punto di partenza e che li considerano soltanto come circostanze accidentali.

Al contrario di Hegel, Kant ha respinto ogni abituale esercizio moralistico. Mentre Hegel ha sottolineato il lento sviluppo nella mente degli individui di una seconda natura (moralità) grazie all'abitudine, Kant ha rilevato che se un'azione è stato determinato da un abitudine (assuetudo), allora non c'era alcuna libertà e non si poteva parlare di morale (Kant 1870: 152). Per Kant, enti morali non solo erano collocati all'interno della coscienza, ma potevano essere raggiunti solo con decisioni consapevoli. Kant ha ripreso l'idea di Rousseau della libertà come autodeterminazione, ma mentre quest'idea dell'autodeterminazione del popolo è stata formulata da Rousseau come parte di una teoria politica, Kant ne fece la base della sua teoria morale.

Vediamo per un po' l'analisi di Ernst Tugendhat, che ha sottolineato la differenza tra le teorie di Kant e Hegel. Tugendhat sostiene che, nella teoria kantiana si vede la rinuncia degli standard della morale della comunità diffusi tra gli attori, mentre nella teoria di Hegel l'accento cade su come sono vincolanti le norme della morale della comunità quando si trattano delle azioni dei membri della comunità. Come un seguace della teoria kantiana, Tugendhat sostiene che la posizione di Hegel derivava da un errore di traduzione che è stata causata da due diversi punti di vista del termine greco "ethos"; "*Außerdem ist hier ein Übersetzungsirrtum unterlaufen. In der aristotelischen*

Ethik kommt nämlich nicht nur das Wort éthos (mit langem „é“), das Charaktereigenschaft bedeutete, sondern auch das Wort „ethos“ (mit kurzem „e“) vor, das Gewohnheit heißt, und es ist dieses zweite Wort, worauf die lateinische Übersetzung paßt. (...) Von daher ist die merkwürdige deutsche Übersetzung durch „Sitte“ zu verstehen, wie wir sie z. B. in Kants Buchtitel „Metaphysik der Sitten“ finden. Kant hat dabei überhaupt nicht an Sitten im gewöhnlichen Sinn (Brauchtum) gedacht, sondern verwendete das Wort einfach als Übersetzung für 'mores', das seinerseits nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn verstanden wurde, sondern als angebliche Übersetzung eines griechischen Wortes. Erst Hegel macht sich dann den ursprünglichen Sinn des Wortes „Sitten“ zunutze, um gegenüber der Kantischen Moral eine angeblich höhere Form von Moral, genannt Sittlichkeit, zu konstruieren, die dadurch charakterisiert sein sollte, daß sie im Brauchtum und im Hergebrachten fundiert sei“ (Tugendhat 1994:34-35).

Ne consegue che le norme comuni della morale tradizionale non possono essere accettate come vera moralità.

IV.2. Il modo in cui la moralità viene ristretto alla giustizia.

La soppressione della moralità pubblica della comunità e la sua sostituzione con la moralità critica, che era (ed è) la costruzione di filosofi morali, poneva solo un problema minore fino a quando queste costruzioni conservavano la molteplicità dei valori morali e le virtù, e fornivano solo un carattere diverso per la gerarchia dei valori. Il problema è diventato sempre più grave dal 1970, perché le influenzali teorie morali hanno ridotto la moralità a un solo valore morale, e le esigenze morali erano state fatalmente distorte di conseguenza.

Invece di migliorare la riflessività e la qualità dei giudizi morali, la morale critica esercita una tirannia sul popolo in nome della morale complementare dei filosofi morali. Analizziamo più da vicino tale questione.

Il restringimento della morale alla giustizia completato da John Rawls ha ricevuto la massima attenzione ed è stato ampiamente sostenuto dall'inizio degli anni 1970 grazie alla diffusione dei settori culturali e ideologici cominciata in questo periodo.

Tuttavia, alcune reazioni critiche sono apparse, come, per esempio, quella di Carol Gilligan, che ha sottolineato che la rappresentazione della moralità di Rawls è soltanto la moralità degli uomini. Gilligan voleva quindi una morale propria per le donne, che può essere formulato come "cura-etica" ("care-ethics," cfr. Gilligan 1982). Michael Slote ha recentemente elaborato una versione simile, che egli ha chiamato "la moralità benevolenza" (vedi Slote 2001). Ma queste differenti e pluriformi versioni di teorie morali non hanno ricevuto alcuna attenzione al dibattito più ampio della politica pubblica, e sono per lo più rispettati solo dai teorici del servizio sociale, e, nel caso di Gilligan, dalle femministe.

Una critica più generale della riduzione della morale si può trovare nelle opere di Michael Sandel e Charles Taylor, che hanno ottenuto un grande sostegno nella comunità scientifica.

Sandel ha scritto: "*What is at stake in the debate between Rawlsian liberalism and the view I advance in my work is (...) whether the principles of justice that govern the basic structure of society can be neutral with respect to the competing moral and religious convictions its citizens espouse. The fundamental question, in other words, is whether the right is prior to the good?*" (Sandel 1998:X.p.).

Nel lavoro di Charles Taylor, la critica del restringimento della moralità alla giustizia da Rawls e la critica dei suoi seguaci può essere rinvenuto in modo più chiaro: "*Much contemporary moral philosophy, particularly but not only in the English-speaking world, has given such a narrow focus to morality that some crucial connections I want to draw here are incomprehensible in its terms. This moral philosophy tended to focus on what it is right to do rather than on what it is good to be, defining the content of obligation rather than the nature of the good life; and it has no conceptual place left for a notion of the good as the object of our love or allegiance or as Iris*

Murdoch portrayed it in her work as the privileged focus of attention or will. This philosophy has accredited a cramped and truncated view of morality in a narrow sense, as well as of the whole range of issues involved in the attempt to live the best possible life” (Taylor1989:3).

Anche se non hanno avuto un impatto abbastanza grande nella comunità dei filosofi morali, vale la pena citare le analisi di Beauchamp e Childress, perché le loro analisi sono i più vicine alla nostra analisi: *“Inductionism (the bottom-up approach) maintains that we must use existing social agreements and practices as a starting point from which to generalize to norms such as principles and rules, and inductivists emphasize the role of particular and contextual judgments as a part of our evaluating moral life. A society’s moral views are not justified by an ahistorical examination of the logic of moral discourse or by some theory of rationality (Kantian, Rawlsian, Kohlbergian), but rather by an embedded moral tradition and a set of procedures that permit new developments (...). The institution of morality cannot be separated from a cultural matrix of beliefs that has grown up and been tested over time”* (Beauchamp and Childress 1994:18)

Esaminiamo prima di tutto il restringimento della morale da John Rawls, e poi da Jürgen Habermas, che ha completato il restringimento di Rawls.

Questo restringimento è stato implicitamente incluso nell’etica kantiana, che vedeva la moralità delle azioni come il seguire dell’unico comando, l’imperativo categorico. Questo è già stato sottolineato in connessione con Nicolai Hartmann: *“Denn Kant ist es, der an Stelle der inhaltlichen Mannigfaltigkeit der Tugenden die Einheit eines Sittengesetzes, an Stelle der materialen Erfülltheit das formale Prinzip, an Stelle des objektiven Wesens sittlicher Ideen die subjektive Gesetzgebung gesetzt hat”* (Hartmann 1962:137). Ma i teorici moralistici che hanno seguito la linea kantiana hanno più o meno conservato la molteplicità delle virtù morali e dei valori per un lungo tempo.

L’inizio della diminuzione può essere ubicato nel “Theory of Justice” di John Rawls. Egli ha basato la sua teoria sugli studi di McDougall, James Mill, Freund, Piaget e, in particolare, Lawrence Kohlberg. Come punto di partenza, ha preso la teoria a tre fa-

si di Kohlberg (le fasi pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale della moralità, ciascuno con due sotto-livelli). Come abbiamo visto, Kohlberg ha progettato le tre fasi dello sviluppo morale sulla base di indagini empiriche e anche se sapeva già prima dell'inizio del suo studio empirico che la maggior parte delle persone può essere caratterizzata dalla seconda fase (la fase convenzionale), pensò che c'era una terza fase in cui vengono effettuate scelte morali secondo i principi morali universali ed i diritti umani.

Rawls ha trasformato questa ultima fase, limitando i principi morali ai principi della giustizia: *"In conjecturing how this morality of principles might come about (principles here meaning first principles such as those considered in the original position), we should note that morality of associations quite naturally lead up to a knowledge of the standards of justice"* (Rawls 1971:414).

Lo studio empirico di Kohlberg era importante per Rawls, perché ha messo l'accento sul fatto che una teoria morale può essere descritta come autentica solo se ha una base empirica. Tuttavia, sulla base dei risultati di studi empirici di Kohlberg, successivamente si rivelò di essere evidente che la terza fase della morale (la fase post-convenzionale) è stata progettata solo sulla base della fede ideologica di Kohlberg. Infatti, non è solo che c'è soltanto quel 7% (per cento) di persone che potrebbe essere classificato al livello inferiore della morale post-convenzionale, ma c'è anche il fatto che la fase ultima (quella più alta) resta completamente vuota: *"Kohlberg eliminated Stage 6 from his scoring system for lack of finding empirical cases of Stage 6 thinking. Furthermore, there is little evidence for Stage 5 scoring in Kohlberg's studies from around the world. Gibbs (1979)—a co-developer of the scoring system—even proposed that true Piagetian stages of moral judgment stop with Stage 4. The lack of empirical data for Stage 5 and 6—post-conventional thinking—is a serious problem for Kohlberg's enterprise, because he defined the stages from the perspective of the higher stages"* (Rest/Narvaez/Bebeau/Thoma:1999:22). È importante

sottolineare che Rawls ha identificato il suo più alto stadio della morale (la morale dei principi) esattamente con questa ultima fase di Kohlberg che è inesistente. Nonostante questo problema, Rawls in seguito non ha formulato alcuna correzione ed i suoi discepoli pare abbiano ignorato in sostanza il problema.

La prosecuzione di tale “riduzione” può essere osservata nella teoria morale di Jürgen Habermas, il quale, nei suoi libri negli anni 1980, seguendo l’esempio di Rawls, ha differenziato tra la fase inferiore della moralità, e cioè “Sittlichkeit” (la moralità pubblica), e lo stadio più alto, che è la morale universale: *“Aus der Perspektive eines Teilnehmers an moralischen Argumentationen stellt sich die auf Distanz gebrachte Lebenswelt, wo kulturelle Selbstverständlichkeiten moralischer, kognitiver und expressiver Herkunft miteinander verwoben sind, als Sphäre der Sittlichkeit dar. Dort sind die Pflichten derart mit konkreten Lebensgewohnheiten vernetzt, dass sie ihre Evidenz aus Hintergrundgewissheiten beziehen können. Fragen der Gerechtigkeit stellen sich dort nur innerhalb des Horizonts von immer schon beantworteten Fragen des guten Lebens. (...) Unter dem unnachlässiglich moralisierenden Blick des Diskursteilnehmers hat diese Totalität ihre naturwüchsige Geltung eingebüsst, ist die normative Kraft des Faktischen erlahmt - können sich vertraute Institutionen in ebensoviele Fälle problematischer Gerechtigkeit verwandeln. Vor diesem Blick ist der überlieferte Bestand an Normen zerfallen, und zwar in das, was aus Prinzipien gerechtfertigt werden kann, und in das, was nur noch faktisch gilt. Die lebensweltliche Fusion von Gültigkeit und sozialer Geltung hat sich aufgelöst”* (Habermas 1983: 117-118.p.).

Nella versione finale della sua teoria morale (“Faktizität und Geltung” nel 1992) Habermas ha pure radicalizzato la sua posizione e “Sittlichkeit” (la moralità pubblica) è apparsa qui solo come un substrato arcaico, che nella epoca moderna si è già pienamente e completamente svanito.

Secondo tale versione che potremmo dire finale, ci sono solo due sistemi per la de-

terminazione delle azioni, quello del diritto e quella della morale universale: *“Ich gehe davon aus, dass sich auf nachmetaphysischen Begründungsniveau rechtliche und moralische Regeln gleichzeitig aus traditioneller Sittlichkeit ausdifferenzierte und zwei verschiedene aber einander ergänzende Sorten von Handlungsnormen nebeneinander treten”* (Habermas 1992:135).

Si qualifica il resto della moralità pubblica in epoca moderna come convenzioni semplice (*“von den blossen Konventionen entwerteten Sitten”*) (137.p.).

Una seconda modifica della sua teoria implicava che la morale universale non esiste più come norme morali, ma solo come conoscenza culturale, e per la determinazione delle azioni ci sono solo le norme della legge. Egli parla della morale come conoscenza culturale (*“diese zum Wissen sublimiert Moral”*); come la moralità trasformata in un sistema culturale (*“ins kulturelle System zurückgezogene Moral”*) (145.p.).

Il risultato finale della teoria morale di Habermas è che non resta nessun sistema di norme morali al livello della comunità (solo la legge) e sul livello della Repubblica dei cittadini in tutto il mondo universale c'è solo una morale culturale. Come si è visto in precedenza, questa morale culturale è quindi ridotta alla giustizia: *“Die Vernunftmoral ist auf Fragen der Gerechtigkeit spezialisiert und betrachtet grundsätzlich alles im scharfen, aber engen Lichtkegel der Universalisierbarkeit”* (145.p.)

Il restringimento della moralità è infine completato qui con la distruzione della moralità intera, e l'unico diritto che rimane è quello della legge, sostenuto dall'autorità statale. Non è senza ironia che questa teoria tradotta nelle lotte politiche e ideologiche è vista dai suoi sequaci come la conquista della massima libertà del mondo e della tolleranza.

La verità è, tuttavia, che milioni di persone oggi, senza sapere nulla di Rawls e Habermas e le tesi dei loro discepoli, socializzano la molteplicità dei valori morali, le norme e le virtù, e vengono successivamente confrontati quotidianamente con le norme giuridiche che sono ben lontane dal loro standard moralistiche e che erano

formate in conformità con la teoria culturale morale dei filosofi morali.

BIBLIOGRAFIA

- Beauchamp, Tom L./James F. Childress (1994): Principles of Biomedical Ethics. (4. Edition). Oxford Univ. Press. 1994. 560.p.
- Gilligan, Carol (1982): In Different Voice. Harvard Univ. Press.
- Habermas, Jürgen (1983): Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Hartmann, Nicolai (1925)(1962): Ethik. (4. unveränderte Auflage.) Walter de Gruyter Verlag. Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1932)(1962b): Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Walter de Gruyter Verlag, Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Werke Band 7.) Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Jhering, Rudolph (1898): Der Zweck im Recht. Zweiter Band. Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel. Leipzig. (Dritte durchgesehene Auflage).
- Kant, Immanuel (1870): Grunlegung zur Metaphysik der Sitten. (Herausgeben und

erläutert J. H. von Kirkmann). Verlag von L. Heimann. Berlin. 1870.

Kohlberg, Lawrence (1971): From is to ought. How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. In: Th. Mischel (ed.): Cognitive development and epistemology. Academic Press New York. 151-235.p.

Lind, Georg (1983): Entwicklung des moralischen Urteilens - Leistungen und Problemen der Theorien von Piaget und Kohlberg. In: Lind/Hartmann/Wakenhut (hg.): Moralisches Urteilen und soziale Umwelt. Theoretische, methodologische Untersuchungen, Beltz Verlag Weinheim und Basel. 25-40.p.

Rawls, John (1971): A Theory of Justice. Oxford University Press.

Rest, J./Narvaez, D./Bebeau M.J./Thoma S.J. (ed.) (1999): Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach. Lawrence Erlbaum Associate Publishers. Mahwah.

Sandel Michael (1998): Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition. Cambridge University Press.

Slote, Michael (2001): Moral from Motives. Oxford Univ. Press.

Taylor, Charles (1989): Sources of Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge University Press.